

Tora, Normenbegründung und Identität in persischer Zeit

Maria Häußl

1. Das Buch Esra/Nehemia: Normenbegründung durch Tora

Wie geschieht Normenfindung und wie werden Normen im Israel der nachexilischen Zeit begründet? Der nachfolgende Beitrag will auf diese Fragen zumindest zum Teil eine Antwort geben. Er stellt dazu die Deskription und Rekonstruktion der Tora als Begründungsressource im Buch Esra/Nehemia in den Mittelpunkt. Wenn ich nach der Begründung von Normen frage, so ist dies ein formalethischer Aspekt, der auch im heutigen ethischen Diskurs seine Bedeutung nicht verloren hat. Christian Frevel wirft die Frage nach den Begründungsressourcen für ethische Entscheidungen in seinem einleitenden Beitrag als zentrale Frage auf und befasst sich ausführlich damit, inwiefern das Alte Testament heute im ethischen Diskurs begründend eingesetzt werden kann.¹

Eine vergleichbare Konstellation, nämlich dass mit der Tora eine verbindliche autoritative Sammlung von Texten bzw. Rechtsvorschriften vorgelegen habe, wird häufig bereits für die nachexilische Zeit, zumindest für einen Teil der jüdischen Gruppen vorausgesetzt. Es lohnt also den Fragen nachzugehen, wie Normen in nachexilischer Zeit mit Hilfe von Tora begründet und welche Konflikte sichtbar werden. Wenn zur Antwort auf diese Fragen literarische und historische Kontexte erhoben werden, so folgt ein solches Vorgehen den Überlegungen Rainer Kesslers, der dafür plädiert, „nicht der Geschichtlichkeit der Texte entgehen zu wollen, indem man ihnen übergeschichtliche Maximen abgewinnt, sondern im Gegenteil vertieft in die Texte einzudringen, indem man sie sozialgeschichtlich verortet und nach den sozialgeschichtlichen Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen damals und heute fragt. Aufgabe der Exegese ist das Eindringen

¹ Vgl. den Beitrag von Christian Frevel im vorliegenden Band, S. 9–57.

in die Texte – sprachlich, literarisch, historisch. Aufgabe der Hermeneutik ist es weniger, aus der Geschichte ins Übergeschichtliche zu springen, sondern im Kontinuum der Geschichte zu bleiben und danach zu fragen, was die Texte in diesem Kontinuum heute bedeuten können.“²

Eine Untersuchung, wie Tora als Grundlage eines gemeinsamen Ethos und zur Begründung von Nomen herangezogen wird, will nicht das spezifische Ethos Israels oder die spezifische Begründung des Ethos im Vergleich zum altorientalischen/antiken Kontext herausarbeiten.³ Tora-Observanz wird vielmehr deshalb als Thema gewählt, weil sie der alttestamentlichen Forschung, wie selbstverständlich, als Zentrum der nachexilischen Theologie gilt. Vor allem die Ausbildung eines Ethos, die Normenbegründung und die ethische Entscheidungsfindung der nachexilischen Zeit werden durch Tora-Observanz begründet, wobei zumeist von einer schriftlich vorliegenden Tora ausgegangen wird. Forschungsgeschichtlich berührt eine Untersuchung zum Verständnis und zur Bedeutung von Tora in der nachexilischen Zeit zwei Problemkreise. Man muss sich erstens mit der Gestalt des nachexilischen Israel befassen, das lange Zeit als nomistisch ausgerichtete Religion bestimmt wurde. Eine solche Sicht ist zwar inzwischen widerlegt,⁴ doch wirken das Verständnis des nachexilischen Israel als Religionsgemeinschaft und ein nomistisches Toraverständnis nach.⁵ Mit der Frage nach dem Toraverständnis eng verbunden ist zweitens die Debatte um die Kanonwerdung der hebräischen Bibel.⁶ Denn wenn einzelne Kanontheorien davon ausgehen, dass die Kanonisierung des Pentateuchs als Tora in persischer Zeit etwa durch persische Reichsautorisation geschah, dann meint Tora ein im Pentateuch schriftlich niedergelegtes Gesetz.⁷

² So Rainer Kessler in seinem Beitrag im vorliegenden Band, S. 378.

³ Vgl. den Beitrag von Johannes Schnocks im vorliegenden Band, S. 92–114.

⁴ Vgl. *Blum*, Volk oder Kultgemeinde (1995). Die Alternative, das nachexilische Israel entweder als Volk oder als Religion bzw. Bekenntnisgemeinschaft anzusehen, basiert auf der im 19. Jahrhundert diskutierten Alternative, das Judentum als konfessionelle Religion oder als Ethnie/Volk/Rasse zu beurteilen. Diese Alternative ist fatal, wenn in einer Gegenüberstellung von Heilsuniversalismus und Heilspartikularismus die Offenheit des Universalismus mit einer Bestimmung von Israel als Religion und die „Abschottung“ des Partikularismus mit einer Bestimmung Israels als Volk verknüpft wird.

⁵ Vgl. dazu oben Absatz 2.

⁶ Vgl. *Häusl*, Schriftlichkeit (2011), 175–194.

⁷ Vgl. z. B. *Toorn*, Culture (2007), 248–251; *Assmann*, Stufen (1999), 24; *Blum*, Esra

Ich wähle das Buch Esra/Nehemia, das sicher nicht im Verdacht steht, Bahnbrechendes zum Thema Ethik im Alten Testament beizutragen. Jedoch ist Tora ein wesentliches Element der Theologie im Buch Esra/Nehemia, sie dient der Orientierung und der Normenbegründung. Es lohnt also das Verständnis von Tora im Buch Esra/Nehemia zu untersuchen, will man eine „typisch“ nachexilische Theologie beschreiben und die nachexilische Tora-Observanz näher bestimmen.

2. Sozialgeschichtlicher und theologischer Horizont: Nachexilischer Identitätsdiskurs

Bevor ich mich den Texten aus dem Buch Esra/Nehemia zuwende, die sich mit Tora befassen, ist der größere sozialgeschichtliche und theologische Kontext zu bestimmen. Das zentrale Problem, das im Buch Esra/Nehemia behandelt wird, ist die Identitätsfrage. Zu Recht hat die Forschung zum Buch Esra/Nehemia die Identitätsthematik in den letzten Jahren in den Mittelpunkt gerückt.⁸ Die Diskussion um die Identität des nachexilischen Israel hat die Forschung aus der falschen Dichotomie geführt, das nachexilische „Judentum“ entweder als Volk oder als Religion zu bestimmen.⁹ Die jetzige Forschung zur Identität untersucht das Selbstverständnis der verschiedenen zu Israel gehörenden Gruppen, zieht zum Verständnis der Vergemeinschaftung soziologische Modelle hinzu und differenziert zwischen verschiedenen *Identity Markern* und Codes der Grenzziehungen.¹⁰ In der persisch-frühhellenistischen Zeit lässt sich ein Ringen um das Selbstverständnis Israels nachzeichnen, an dem verschiedene Gruppen beteiligt sind und deren divergierende Entwürfe im Alten Testament wenigstens teilweise vorliegen. In diesem Diskurs werden in unterschiedlicher Gewichtung und Verknüpfung

(2002); kritisch zur Reichsautorisation: *Steins*, Konzepte (2010); *Willi*, Esra (2012), 191f.

⁸ Aus den zahlreichen Publikationen zum nachexilischen Identitätsdiskurs sei verwiesen auf: *Ben Zvi/Edelman*, *Imagining* (2014) und *Jonker*, *Postexilic Literature* (2011); zum Identitätsdiskurs im Buch Esra/Nehemia: *Rothenbusch*, *Identitäten* (2012); *Becking*, *Jewish Identity* (2011); *Siedlecki*, *Negotiating Identity* (2006).

⁹ *Blum*, *Volk oder Kultgemeinde* (1995) hat sehr klar begründet, dass das nachexilische Israel als Volk/Ethnie anzusprechen ist und keine religiöse Bekenntnisgemeinschaft darstellt.

¹⁰ Vgl. *Häusl*, *Zugänge zum Fremden* (2012), 13–29; *Rothenbusch*, *Identitäten* (2012), 247–266.

mit Blick auf unterschiedliche Aspekte des Selbstverständnisses verschiedene Kriterien für Aus- und Eingrenzung, Grenzziehungen und Grenzöffnungen als zentral erachtet. Die Forschung macht in diesem Diskurs einen Konflikt zwischen primordialen und universalistischen Identitätskonzepten aus.¹¹ Während das Buch Esra/Nehemia ein primordiales Konzept vertrete, favorisieren etwa das Buch Rut oder auch die späten Jesaja-Texte universalistische Konzepte.¹²

Die Identitätskonstruktion des Buches Esra/Nehemia sollte jedoch nicht allein von diesem Konflikt her, sondern aufgrund der im Buch insgesamt erkennbaren *Identity Marker* und Kriterien für Grenzziehungen bestimmt werden. Liest man das Buch Esra/Nehemia als Gesamtentwurf, so ist die Perspektive der Diaspora dominant. Es ist eine Gruppe aus der Diaspora, deren Selbstverständnis darin formuliert wird. Diese Gruppe versteht sich bzw. Israel als Ethnos und nicht als religiöse Bekenntnisgemeinschaft. Denn im Buch Esra/Nehemia sind nicht der JHWH-Glaube, die praktizierte JHWH-Verehrung, oder die religiöse Praxis die maßgeblichen Trennungsdimensionen. Diese werden zwar als grundlegend vorausgesetzt, sind jedoch nicht hinreichend für das eigene Gruppenverständnis.¹³ Die Diasporagruppe vertritt mit dem Buch Esra/Nehemia, das als Geschichtsdarstellung charakterisiert werden muss, vielmehr ein traditionales Identitätskonzept. Denn diese Gruppe schreibt mit Hilfe des Buches Esra/Nehemia ihre Exilsexistenz und ihr engagiertes Handeln in die Geschichte Israels ein. Die Diasporagruppe tritt zudem aufgrund ihrer Exils- und Diasporaerfahrung gegen ein geographisches/territoriales Kriterium ein, dass (nur) diejenigen, die in Juda/Jehud wohnen, zu Israel gehören, und macht stattdessen das Moment der Herkunft stark, wobei die Herkunft durch die Eintragung in Listen nachzuweisen ist. Neben der Herkunft sind außerdem weitere Momente für das Selbstverständnis der Gruppe wichtig:

¹¹ Der Soziologe Giesen, Codes (1999), 13–43 definiert die verschiedenen Codierungen kollektive Identität wie folgt: primordial: von denselben Ahnen abstammend; traditional: unterschiedliche Herkunft, aber gemeinsame Traditionen sowie soziale Routinen und Gründungsmythen; universalistisch: keine gemeinsamen Gründungsgeschichten, nur gemeinsame Optionen.

¹² Vgl. Bieberstein, Geschichten (2003), 33–47; Bieberstein, Grenzen definieren (2004), 87–106.

¹³ Vgl. der Konflikt in Esra 4,1–4 oder die fehlende Eintragung der Abstammung in Esra 2,59–63.

- der Tempel in Jerusalem als Verehrungsort JHWHs mit seinem Opferkult
- die Stadt Jerusalem als politisches und religiöses Zentrum und Symbol
- die Tora als Mittlerinstanz des Gotteswillens und als Grundlage eines gemeinsamen Ethos

Welche Bedeutung kommt nun der Tora-Observanz zu, wenn das Buch Esra/Nehemia das nachexilische Israel primär als Ethnos bestimmt? Die Frage nach der Bedeutung der Tora-Observanz stellt sich umso mehr, wenn die Aspekte der freiwilligen Entscheidung für die Tora-Observanz und für die JHWH-Verehrung betont werden. So ist der „Bundesschluss“ in Neh 10 eindeutig als Selbstverpflichtung gestaltet und in Neh 10,29 von Nicht-Judäern/Nicht-Israeliten die Rede, die sich der Tora-Observanz und der JHWH-Verehrung anschließen. Sind damit nicht doch primordiale oder traditionale Grenzen weitgehend oder gar endgültig aufgegeben und haben wir nicht doch eine nachexilische Religion des Judentums mit universalistischer Ausrichtung vor uns?

Der Vertrag in Neh 10 ist, wie dies Ralf Rothenbusch richtig sieht, als Selbstverpflichtung gestaltet. Der Text spricht nicht von JHWH als Vertragspartner. Der Begriff ברית „Bund“ wird vermieden, der Vertrag ist vielmehr als privatrechtliche Vereinbarung gestaltet.¹⁴ Die Personen (Neh 10,2–28) treten dem Vertrag durch Nennung ihrer Namen und Siegelung bei. „In Neh 10 kommt den Siegelnden sicher auch eine Rolle als Zeugen der Bundesverpflichtung zu, da es sich ja nur um eine kleine Gruppe aller Teilnehmer handelt. Wichtiger aber ist, dass zur zeitgenössischen privaten Rechtsurkunde in aller Regel die Siegelung durch die Partei gehörte, die bestimmte Pflichten im Rahmen eines freiwillig eingegangenen Rechtsgeschäfts übernahm.“¹⁵ Rothenbusch sieht nun in der „persönlichen Gebotsbefolgung“ das entscheidende Kriterium für die Zugehörigkeit zu diesem „Bund“, er sieht den Beitritt zu diesem Bund als konstitutiv für das Zustandekommen der Gruppe und damit diesen „Bund“ als Gründungsakt der Gruppe. Die Vertragsinhalte wären allesamt *boundary marker*, Freiwilligkeit und Selbstverpflichtung Kennzeichen einer universalistisch konzipierten Gruppe.

¹⁴ Rothenbusch, Identitäten (2012), 365.

¹⁵ Ebd. 366.

Rothenbuschs Urteil, dass der Bund in Neh 10 eine gruppenkonstitutive Funktion besitzt, ist nicht unwesentlich von seiner Interpretation von Neh 10,29 abhängig. Neh 10,29 besagt, dass sich Personen von den Völkern der Erde abgewandt und der Tora Gottes zugewandt haben. Diese Personen treten mit den Priestern, Leviten und dem Volk dem Vertrag bei, der in Neh 10 geschlossen wird. Rothenbusch deutet nun Neh 10,29 in Analogie zu Jes 56,1–8: „Das steht der Aussage in Jes 56,3 nahe, die dem Nicht-Judäer und wahrscheinlich darüber hinaus auch dem Nicht-Israeliten [...], der sich ‚JHWH angeschlossen hat‘ [...], zusichert, dieser werde ihn nicht aus seinem Volk ausschließen [...] Entscheidend ist dafür, den Sabbat zu befolgen und den Bund zu bewahren (V. 4.6) also die religiösen Gebote und Grenzen einzuhalten, die die Gemeinschaft definieren. In Neh 10,29 meint das Absondern von den ‚Völkern der Länder zur Tora Gottes hin‘ m. E. nicht mehr eine ethnisch/religiöse Abgrenzung der Judäer auf Grundlage der Tora (vgl. Esra 9,1b), sondern transzendiert die ethnische Grenze und ermöglicht den Anschluss Außenstehender an das Gottesvolk.“¹⁶ Rothenbusch sieht mit Neh 10,29 also die Aufhebung einer primordialen Gruppengrenze gegeben und kann daher den Vertrag in Neh 10 als Grundlage einer universalistisch codierten Gruppe ansehen.¹⁷

Ich würde den Selbstverpflichtungscharakter sowie die Freiwilligkeit des Vertrages in Neh 10 unterstreichen. Ich bezweifle aber, dass es sich bei dem Vertragsschluss in Neh 10 um den Gründungsakt einer Gruppe handelt, und diese Gruppe aufgrund der genannten Vertragsinhalte universalistisch fundiert ist. Dagegen spricht das Endogamiegebot (Neh 10,31), das eindeutig einer primordialen Codierung zuzurechnen ist. Ich verstehe dagegen den Vertragsschluss sowie dessen Inhalte als Ausdruck des Gemeinsinns dieser Gruppe. Gemeinsinn fundiert oder stabilisiert eine Gruppe, ohne selbst Ausdruck einer universalistischen Codierung zu sein. Denn jede Gemeinschaft, egal wie ihre Grenzen bestimmt sind, bedarf des Gemeinsinns als Begründungsressource. Der Begriff Gemeinsinn meint den gemeinsam geteil-

¹⁶ Ebd. 367f.

¹⁷ Die von Rothenbusch postulierte Analogie von Neh 10,29 mit Jes 56,1–8 übersieht Unterschiede in der Darstellung der Personen. Jes 56,3.6 macht eindeutig klar, dass es sich um einen ausländischen JHWH-Verehrer handelt (בן הנכר). Es ist jedoch nicht davon die Rede, dass sich diese ausländische Person von den Völkern der Länder abgesondert habe. In Neh 10,29 ist unklar, was בָּדֵל N-Stamm, „sich absondern“ bedeutet, und um welchen Personenkreis es sich handelt.

ten Sinn als normativ und appellativ verstandenes Ethos, mit seinen verbindenden und verpflichtenden Wirkungen für das Gemeinwesen und für die gemeinsamen Grundlagen der Ordnung, sowie den Sinn des Einzelnen für das Gemeinsame, für das Gemeinwohl.¹⁸ Ein so verstandener Gemeinsinn enthält das Moment der Freiwilligkeit ebenso wie eine normative Dimension als Regelwerk der Gemeinschaft. Der Vertragsschluss in Neh 10 wie auch die Tora-Observanz sind als Ausdruck eines solchen Gemeinsinns zu verstehen, auch wenn das Selbstverständnis der maßgebenden Gruppe vorrangig traditional und mit Blick auf die Endogamieforderung primordial bestimmt ist. Wie trägt eine so verstandene Tora-Observanz nun zur Normenbegründung bei?

3. Tora als Unterweisung und kommunikatives Geschehen im Buch Esra/ Nehemia

3.1 Zum Begriff Tora

Da Tora sowohl im Alten Testament wie auch in der exegetischen Forschung in unterschiedlichen Bedeutungen verwendet wird, setze ich mit einem kurzen Überblick der Verwendungsweise von Tora im Buch Esra/Nehemia ein und stelle eine Bemerkung zum Gebrauch des Wortes „Tora“ in diesem Beitrag voran. Mit Tora wird nachfolgend der hebräische Begriff תורה wiedergegeben, dessen Semantik vielfältig ist. Von dieser Tora wird in der Regel ohne Artikel gesprochen, während als „die Tora“ in der Regel ein bestimmtes Materialobjekt, zumeist der Pentateuch bezeichnet wird.

Die gängige Vorstellung der Bedeutung von Tora im Buch Esra/Nehemia ist, dass sich diese nachexilische Gruppe auf eine schriftlich vorliegende Tora als ihre Grundlage verpflichtet habe. Eventuell habe die Tora durch Reichsautorisation den Status des geltenden Gesetzes erhalten (Esra 7). Der Begriff Tora bezeichne im Buch Esra/Nehemia daher den Pentateuch. Diese schriftliche Tora werde von einer Expertengruppe bzw. von Schriftgelehrten für die weitere Normenfindung ausgelegt. Eine genauere Untersuchung der Texte zeigt jedoch, dass Tora nicht in erster Linie als Gesetz oder Rechtssammlung zu verste-

¹⁸ Vgl. *Vorländer*, *Transzendenz* (2013), 15.

hen ist und Tora auch nicht selbstverständlich mit dem Pentateuch zu identifizieren ist. Unter Tora ist im Buch Esra/Nehemia vielmehr der Prozess der Unterweisung und des Lernens zu verstehen.

Schon die Statistik gibt einen Hinweis, dass das Lexem nicht einfach den schriftlich vorliegenden Pentateuch meinen kann.¹⁹ Denn von den 25 Belegen des Wortes Tora lassen nur zehn erkennen, dass Tora in schriftlicher Form vorliegt. Es wird von ספר התורה „der Schriftrolle der Tora“ gesprochen, die herbeigebracht wird und aus der vorgelesen wird.²⁰ Man kann etwas in der Tora geschrieben finden (כתוב בתורה)²¹ oder „entsprechend dem Geschriebenen in der Tora“ handeln (ככתוב בתורה).²² Die übrigen Belege sprechen nicht explizit von einer schriftlichen Tora.²³ Die Fügung משה ספר verweist ebenfalls auf einen schriftlich vorliegenden Text.²⁴ Die Nennung von Mose allein ist dagegen kein hinreichendes Indiz für einen schriftlichen Text.²⁵

Zitate, Paraphrasen und Verweise auf andere biblische Texte, die sich im Buch Esra/Nehemia finden, zeigen außerdem, dass nicht nur Texte aus dem Pentateuch begründend herangezogen werden. Aus dem Pentateuch wird sogar überraschend selten zitiert. Explizite als Handlungsbegründung eingesetzte Pentateuchtexte, von denen gesagt wird, dass sie aus der „Tora, die dem Mose gegeben wurde“, bzw. aus der „Schriftrolle des Mose“ stammen, finden sich nur in Neh 8,13–18 und Neh 13,1–3. In der Erzählung über das Zustandekommen des Vertrages in Neh 9–10, der klare normative Regelungen formuliert (Neh 10,31–40), sind im Gebet Neh 9,6–37 wesentliche Elemente der Geschichte Israels präsent, wie sie im Pentateuch und in den Büchern Jos bis 2 Kön berichtet werden. Für die normativen Einzelbestimmun-

¹⁹ Vgl. ausführlich Häußl, *Schriftlichkeit* (2011).

²⁰ Neh 8,1 (+Mose).2.3.8.18; Neh 9,3.

²¹ Neh 8,14 (+Mose).

²² Esra 3,2 (+Mose); Neh 10,35.37; Die Schriftkonformitätsklausel ohne expliziten Verweis auf die Tora findet sich auch in Esra 3,4; Esra 6,18; Neh 8,15 sowie außerhalb von Esra/Neh in Jos 1,8; Jos 8,31 [34]; [Jos 23,6]; 2 Chr 23,18; 25,4 par. 2 Kön 14,6; 2 Chr 30,5.18; 31,3; 35,12.26.

²³ Esra 7,6 (+Mose); Esra 7,10; Neh 8,7.9.13; 9,26; 10,29; 12,44; 13,3; Tora im Verbund mit anderen Gesetzstermini: Esra 10,3; Neh 9,13.14.29.34; Neh 10,30 (+Mose).

²⁴ Neh 13,1; aram. Esra 6,18; weitere Belege von Mose in Verbindung mit einem schriftlichen Text: Esra 3,2; Neh 8,1.14.

²⁵ Mose ohne expliziten Bezug auf einen schriftlichen Text: Esra 7,6; Neh 1,7.8; Neh 9,14; Neh 10,30.

gen fehlen jedoch begründende Zitate aus dem Pentateuch (Neh 10,30–40). Auch in den Konfliktsituationen von Neh 5,1–12 und Neh 13,4–31 fehlen Verweise auf Pentateuchtexte sowie auf Tora. In Neh 13,26 wird stattdessen auf Salomo verwiesen (1 Kön 11,1–8). Im Gebet Esra 9,6–15, das in den Konfliktfall um die „Mischehen“ gehört, wird auf ein Prophetenwort nicht aber auf Tora verwiesen. Darüberhinaus werden der Prophet Jeremia in Neh 1,1, die Propheten Haggai und Sacharja in Esra 5,1, Esra 6,14 sowie David und Asaf in Esra 3,10, Esra 8,20 und Neh 12,24.45.46 genannt. All diese Belege zeigen, dass neben dem Pentateuch auch andere Texte und Größen als autoritativ erachtet werden.

In der deutschsprachigen Forschung hat v. a. Thomas Willi ein stark nomistisches Verständnis von Tora und die selbstverständliche Identifizierung von Tora und Pentateuch für das Buch Esra/Nehemia immer wieder kritisiert.²⁶ Willi plädiert dafür, im Buch Esra/Nehemia „Tora als Unterweisung und kommunikatives Geschehen“²⁷ zu deuten. Zu diesem Ergebnis kommt er aufgrund einer ausführlichen begriffsgeschichtlichen Untersuchung zum Begriff Tora. Ausgehend vom Verb ירה III im H-Stamm mit der Bedeutung „weisen, unterweisen“²⁸, deutet er Tora als Prozessbegriff, nicht als Materialbegriff. Diesen semantischen Kern, einen Unterweisungsprozess zu bezeichnen, besitzt Tora auch (noch) in nachexilischer Zeit und auch im Buch Esra/Nehemia. Tora „meint primär einen Vorgang, nicht das Produkt; das Zustandekommen, nicht das Resultat.“²⁹ Näherhin wird mit Tora der Vermittlungsvorgang benannt, der „das angesprochene Objekt bzw. nun eben Untersubjekt zum Handeln und Aktivwerden veranlasst.“³⁰ Tora ist nach Willi also „lebendiger Austausch, Bildung, die auf Praxis ausgerichtet ist, zur Verwirklichung drängt und in Handlung umgesetzt werden will. Sie ist nicht die konkrete detaillierte Vorschrift, nicht der apodiktische oder kasuistisch formulierte Rechtssatz, nicht der kulti-

²⁶ V. a. Willi, *Juda* (1995), 91–101 und Willi, *Esra* (2012), 177–188; Nach Willi, *Juda* (1995) 94f. bestimmt etwa *Crüsemann*, *Tora* (1992), Tora zu stark als Recht bzw. Gesetz und zu wenig als Unterweisung.

²⁷ Willi, *Juda* (1995), 92 und Willi, *Esra* (2012), 178.

²⁸ Willi, *Juda* (1995), 96–99 und Willi, *Esra* (2012), 177–188; ירה ist von למד abzugrenzen, das „unterrichten“ bedeutet und einen Gegenstand zum Inhalt hat. Vgl. auch *Widder*, „To Teach“ (2014).

²⁹ Willi, *Esra* (2012), 185.

³⁰ Ebd. 183.

sche Brauch oder Ritus – wohl aber steht sie als Quelle und Ursprung hinter all dem und verleiht ihm Verbindlichkeit, Wahrheit, Autorität, Kanonizität“.³¹ Entsprechend sind die „einzelnen Gebote, Normen, Vorschriften und Anliegen [...] nur Niederschlag und Ergebnis der dahinterliegenden *tōrā* – *tōrā* selbst ist und bleibt der aktuelle, letzten Endes immer Gottes Willen und Zuwendung entspringende Lehrvorgang gegenüber und in Israel.“³² Das Buch Deuteronomium präsentiert sich als ein solcher Niederschlag von Tora, insofern es sich „als Frucht der Unterweisung durch Mose am Horeb“ darstellt. Der Begriff Tora wird hier (zum ersten Mal) für die Bezeichnung eines „Objekts“, nämlich eines schriftlich vorliegenden Textes verwendet. Damit aber der Pentateuch zur Tora werden konnte, bedurfte es nach Willi der Priesterschrift, die unter *Tora* die Unterweisung durch die Gesamtordnung des Kosmos versteht. Die Priesterschrift „erhebt *tōrā* [...] in einem einzigen, großen Lehrvorgang aus der Schöpfung und aus der Geschichte und verdichtet sie zu einer Summe von Wissen. Die Priesterschrift bietet also *tōrā* in Form einer Kosmologie, Historiographie, Genealogie, Chronologie usw. dar. So konnte der aktuelle Vorgang des *tōrā*-Lehrens zu *der* Tora, dem schriftlich fixierten Riesenwerk des *Pentateuch*, des mosaischen Fünfbuchs werden, ohne dass dadurch der lebendige Strom mündlicher Weitergabe versiegt wäre, [...]“³³ Der Pentateuch wird so zu *einem* Niederschlag von *Tora*, bevor er später *der* Niederschlag der Tora und damit *die* Tora wurde.

Eine schlichte Identifizierung der beiden Größen Pentateuch und Tora in der (frühen) nachexilischen Zeit und im Buch Esra/Nehemia kritisieren auch E. Theodore Mullen und John H. Choi. Mullen beurteilt die persisch-hellenistische Zeit bis zum 2. Jh. n. Chr. wie folgt: „Torah was *never* understood as being delimited by a single written text“.³⁴ Er stützt diese Aussage durch die Tora-Belege in der hebräischen Bibel, die Elephantine-Papyri, die samaritanische Tradition, die Texte aus Qumran und die griechischen Übersetzungen und betont die Vielfalt der verschiedenen jüdischen Gruppierungen in dieser Zeit.

³¹ Ebd. 187.

³² Ebd. 184: „Ihren Ausdruck mag sie im Gebot finden, aber ebenso in der kulturellen Anweisung, im prophetischen Mahnwort oder in der weisheitlichen Sentenz.“

³³ Ebd. 188.

³⁴ Mullen, *Ethnic Myths* (1997), 50.

„To the best of our historical knowledge, and this suffers from quite a number of significant gaps, all these expressions of Judaism share the concept of ‚Torah‘ in common. But, it must be cautioned, a common allegiance to ‚Torah‘ does not mean a common definition of ‚Torah‘, or even a common ‚Torah.‘“³⁵ Auch Choi betont, „that there is much evidence from the Bible and Second Temple period literature that casts into doubt the widely held notion that the Pentateuch was received as תורה, as a dominant element of the cultural repertoire immediately after its compilation.“³⁶ Dabei steht für Choi der Status des Pentateuch und weniger die Bedeutung von Tora, die er mit „instruction“ wiedergibt,³⁷ im Mittelpunkt. Anhand der direkten Zitate aus dem Pentateuch und der Verwendung des Begriffes Tora in der nachexilischen Literatur einschließlich der Qumrantexte folgert er,³⁸ dass der Pentateuch nicht sofort nach seiner Zusammenstellung einen weitgehend anerkannten autoritativen Status erlangt habe. Auch andere Texte können Niederschlag von Tora sein. Außerdem seien verschiedene miteinander wettstreitende Konzeptionen von und Quellen für Tora anzunehmen.³⁹

Die begriffsgeschichtlichen Beobachtungen zu Tora, die statistischen Aussagen zum Buch Esra/Nehemia, sowie die kurz vorgestellten forschungsgeschichtlichen Positionen zeigen, dass Tora nicht einfach mit dem Pentateuch identifiziert werden kann. Daher wird von der Hypothese ausgegangen, dass Tora primär kein Objekt, sondern einen Vorgang bezeichnet. Hierfür werden nun die Texte Esra 7, Neh 8,1–12, Neh 8,13–18, Neh 13,1–3, Esra 9–10 und Neh 9–10 eingehender untersucht. Besonders ist darauf zu achten, ob Tora nomistisch verstanden wird, welche Bedeutung der Schriftlichkeit von Tora beigemessen wird, und welchen Stellenwert der Pentateuch besitzt. Auf diesem Hintergrund kann dann die Frage beantwortet werden, wie Tora im Buch Esra/Nehemia zur Normenbegründung eingesetzt wird.

³⁵ Ebd. 40.

³⁶ Choi, *Traditions* (2010), 184.

³⁷ Ebd. 186.

³⁸ Ebd. 182–237.

³⁹ Ebd. 237.

3.2 Esra 7–8 – Esras Torakompetenz

Esra 7–8 berichtet von Esras Auftrag (Esra 7,11–26) und seinem Kommen nach Jerusalem (Esra 8,1–36). Die Perikope, die nicht von einer normenbegründenden Funktion von Tora in einem konkreten Fall erzählt, wird regelmäßig als Beleg für die These der Reichsautorisation genommen. Sie besagt im Kern, dass eine schriftliche Tora von der persischen Reichsregierung für verbindlich erklärt und als Gesetz anerkannt wurde. Für diese These ist die Schriftlichkeit der Tora ein wesentliches Moment.⁴⁰ Denn „autorisiert“ werden kann nur ein schriftlich vorliegender Text. Esra 7 lässt jedoch nicht erkennen, dass eine schriftlich vorliegende Tora im Zentrum des Interesses stünde. Denn von der Schriftlichkeit der Tora ist in der gesamten Perikope nicht explizit die Rede. Zwar kann diese in Esra 7–8 nicht ausgeschlossen werden, aber sie steht sicher nicht im Zentrum der Erzählung. Im Zentrum steht vielmehr Esra, der ספר מהיר בתורה משה „Schriftgelehrter, kundig in der Tora des Mose“ genannt wird (Esra 7,6)⁴¹ und als jemand beschrieben wird, der danach trachtet, die Tora JHWHs zu erforschen (דרש את תורת יהוה) und zu tun (עשה). Deshalb kann er in Israel bzw. in Juda und Jenseits des Stromes Vorschrift und Satzung lehren (למד חק ומשפט) (Esra 7,10). „Die im Firman des Artaxerxes gebrauchte Formulierung von ‚dem in deiner Hand befindlichen Gesetz deines Gottes‘ (Esra 7,14) impliziert keineswegs eine von Esra aus Babylon mitgeführte Gesetzesschrift, auch wenn sie oft so missverstanden wurde. Esra transportiert nach Esra 7,15–18 und dann 8,33f. alles Mögliche nach Jerusalem, aber keine Torarolle! Der Großkönig qualifiziert in seinem Auftrags schreiben vielmehr Esra als den berufenen Kenner und Experten in der Handhabung von Israels Tora und spricht ihn auf ‚das dir zur Verfügung stehende Gesetz deines Gottes‘ an.“⁴² Der Ausdruck „das Gesetz deines Gottes in seiner Hand“ hat seine nächste Parallele in der Wendung „die Weisheit Gottes in deiner Hand“ (Esra 7,25). Beide sind im übertragenen Sinne zu deuten als die Esra zur Verfügung stehende Weisheit bzw. Unterweisung Gottes.⁴³ Bei der Ankunft Esras in Jerusalem (Esra 8,32–36) ist nur von Gesetzen des Königs (דתי המלך) die Rede, die an die Verantwortlichen übergeben

⁴⁰ Vgl. Häusl, *Schriftlichkeit* (2011), 189; Willi, „Wie geschrieben steht“ (2002), 261.

⁴¹ Vgl. auch Esra 7,12.21.

⁴² Willi, *Esra* (2012), 131.

⁴³ Willi, *Juda* (1995), 114.

werden, nicht jedoch von einer „Tora Gottes“. Die Esra aufgetragene Inspektion in Jehud für Jerusalem (Esra 6,14) umfasst insgesamt drei Bereiche. Das mitgeführte Geld ist erstens für den Opferdienst am Tempel in Jerusalem bestimmt (Esra 6,17–19). Esra soll zweitens weitere Anordnungen für den Tempeldienst treffen (Esra 6,20–24) und drittens für eine funktionierende Rechtspflege und „ein entsprechendes Bildungswesen“⁴⁴ sorgen (Esra 6,25–26). Dazu soll Esra die Gesetze seines Gottes (דתי אלהך) zur Kenntnis bringen und das Gesetz Gottes sowie das Gesetz des Königs als Richtschnur für die Rechtsprechung verwenden.⁴⁵ Esras Torakompetenz ist die Grundlage für die Regelung des Tempeldienstes, für die Rechtsprechung und die entsprechende Bildung. Weil der Bereich der Rechtsprechung explizit genannt ist, rückt der Begriff Tora in die Nähe eines nomistischen Begriffes. Doch kann Tora nicht mit דת „Gesetz“ identifiziert werden. Mit Willi ist vielmehr anzunehmen, dass דת mit den hebräischen Begriffen חק ומשפט „Vorschrift und Satzung“ äquivalent ist (vgl. 2 Kön 17,26).⁴⁶ Solche Gesetze (Esra 7,25), Vorschriften und Satzungen (Esra 7,10) haben ihren Ursprung in der Tora, die den Prozess der Unterweisung bezeichnet, und können gelehrt und vermittelt werden.

3.3 Neh 8,1–12 – Einübung der Tora

Die Perikope Neh 8,1–12 (+ Neh 8,13–18) ist bewusst mit dem Vertragsschluss Neh 9–10 zusammengestellt, die gemeinsam von den Erzählungen über den Bau der Stadtmauer (Neh 1,1–7,3; Neh 12,27–43) und der Besiedlung Jerusalems (Neh 7,4–72; Neh 11,1–19) gerahmt sind. Ort der Handlung ist nicht der Tempel, sondern der Platz am Wassertor (Neh 8,1). Auf diese Weise werden die in Neh 8–10 geschilderten Handlungen auf die gesamte Stadt und die gesamte Bevölkerung bezogen und sind nicht tempelzentriert. In Neh 8,1–12 wird erzählt, dass sich die gesamte Bevölkerung von Juda, Männer und Frauen, in Jerusalem ver-

⁴⁴ Ebd. 113.

⁴⁵ Ebd. 103f. (vgl. auch Willi, Esra (2012), 191f.) nimmt an, dass sich die „Bevollmächtigung durch die persische Zentralgewalt nur auf die *Handhabung* der תורה, *nicht auf diese selbst* erstreckt. [...] Es geht [...] einzig um die Reichssanktionierung ihrer Anwendung! Denn Autorität, Kanonizität besaß תורה im Bereich Israels längst sowohl aufgrund des Begriffs und der Konzeption von תורה an sich, wie aufgrund ihres Ursprungs.“

⁴⁶ Willi, Juda (1995), 110f. bzw. Willi, Esra (2012), 202–204.

sammeln, dass die „Schriftrolle der Tora des Mose“ (ספר תורת משה) vor die Menschen gebracht, feierlich geöffnet und daraus vorgelesen wird. Tora liegt also als schriftliches Werk vor und ist ein wichtiger Gegenstand für die Handlung. Die wesentlichen Handlungen bestehen jedoch nicht in der Verehrung der Schriftrolle, sondern im Vorlesen, Erklären und Verstehen. Georg Steins hebt in seiner Auslegung von Neh 8,1–12 zu Recht die Lektüre und das Verstehen durch die Gemeinde als die zentralen Handlungen hervor. „An keiner Stelle wird der *Inhalt* des Vorgelesenen konkretisiert; es geht Neh 7,72b–8,12 nicht um die Stipulationen der Tora des Mose, sondern um den *Akt* der Lektüre, um deren Gestalt(ung) und deren konstitutive Elemente und um die Rezeption durch die Gemeinde. Das Interesse des Textes richtet sich auf den Kommunikationsvorgang der öffentlichen Lektüre – so in Neh 8,2 und 3 – und auf die Inszenierung dieses Vorganges in 8,4–8.“⁴⁷ Im Zentrum steht nicht die Schriftrolle als Gegenstand, nicht ein konkreter zu lernender Inhalt, kein Gesetz und keine Sammlung von Einzelgesetzen, sondern der Vorgang der Unterweisung, Bildung und Kommunikation, der die Grundlage für die Stadt Jerusalem bzw. die Provinz Juda in allen Bereichen des Lebens bilden soll. „Diesem Kapitel [Neh 8], das so pointiert wie kein anderes eine schriftliche Fassung von Tora erwähnt, geht es vorrangig um den *mündlichen* Lehrvorgang bzw. um die aktuelle Proklamation von Tora!“⁴⁸ Mit Neh 8,1–12 wird somit in eine Erzählung gekleidet, was der Begriff Tora bezeichnet: Unterweisung und Bildung. Damit identifiziert auch Neh 8,1–12 Tora nicht einfach mit einem Text, sondern entfaltet Tora als Prozessbegriff. Nicht die Schriftrolle, sondern der Tag, an dem die Unterweisung geschieht, wird als heilig qualifiziert und sogar als Festtag gefeiert (Neh 8,9–12).⁴⁹

3.4 Neh 8,13–18 und Neh 13,1–3 – Textauslegung?

Die unmittelbar anschließende Perikope Neh 8,13–18 sowie die kurze Notiz Neh 13,1–3 entsprechen auf dem ersten Blick dem gängigen Bild, dass der schriftlich vorliegende Pentateuch als verbindliche *Tora* erachtet und durch Auslegung auf neue Situationen angewandt wird. Denn in beiden Texten liegt Tora schriftlich vor, es werden Texte aus

⁴⁷ Steins, *Konzepte* (2010), 231.

⁴⁸ Willi, „Wie geschrieben steht“ (2002), 270.

⁴⁹ Häusl, *Feste* (2010), 242–243.

dem Pentateuch paraphrasiert wiedergegeben und durch das Lesen dieser Texte konkrete Handlungen begründet.

Neh 8,14 leitet mit dem Hinweis, dass man beim Lesen der Tora eine bestimmte Aussage geschrieben findet, folgende Textparaphrase ein: „JHWH hat durch Mose geboten, dass die Kinder Israels in Hütten wohnen sollen beim Fest im siebenten Monat.“ Als Prätext kommt hierfür nur Lev 23,41.42 in Frage. Die Bezugnahme von Neh 8,13–18 auf den Pentateuch erschöpft sich nicht in der Paraphrase dieses Textes, vielmehr gibt es weitere Bezüge auf Lev 23,33–36.39–43.⁵⁰ Das Verlesen der Tora (Neh 8,18) ist jedoch nicht aus Lev 23,33–36.39–43 abzuleiten, das nur Arbeitsruhe und Brandopfer kennt, sondern rührt von Dtn 31,9–13 her, wo in jedem siebten Jahr die Tora zum Laubhüttenfest gelesen wird. Die in Neh 8,13–18 vorgenommene Rezeption des Pentateuchs ist also von der intertextuellen Verknüpfung zweier Prätexte geprägt. Neben diesen inhaltlichen und lexematischen Bezügen zu Pentateuchtexten wird außerdem durch die Fügungen ככתוב bzw. כמשפט in Neh 8,15 und Neh 8,18 die Schriftgemäßheit der vollzogenen Handlungen konstatiert. Während die Verlesung der Tora tatsächlich im Prätext Dtn 31,9–13 zu finden ist, gilt dies für die Verwendung der herbeigeholten Zweige für den Bau der Hütten jedoch nicht. Denn dies ist in keinem Pentateuchtext festgehalten. Auch fehlen wichtige Aspekte der zitierten Pentateuchtexte zum Laubhüttenfest: so etwa der Tempel als Zentrum des Laubhüttenfestes oder die Darbringung von Opfern.

Ein vergleichbarer Vorgang wird in Neh 13,1–3 geschildert. Denn auch hier liegt Tora schriftlich vor. Das Volk las das Buch des Mose (ספר משה) und „fand darin etwas geschrieben“ (מצא כתוב בו). Dieser Aussage folgt eine Paraphrase von Dtn 23,4–7. Dem Hören der Tora schließt sich als Handlung unmittelbar an, dass man alles Gemischte (ערב) von Israel abtrennt (בלד H-Stamm). Die kurze Notiz zur Trennung enthält nun Aspekte und Inhalte, die gegenüber dem paraphrasierten Pentateuchtext neu sind, und lässt zugleich vieles offen. Dtn 23,4–7 spricht davon, dass Moabiter und Ammoniter nicht aufgenommen werden dürfen, die Handlung in Neh 13,3 berichtet aber, dass alles Gemischte von Israel getrennt wird. Es wird also eine schon beste-

⁵⁰ Damit korrespondieren der Termin im siebten Monat (Lev 23,34.39.41), die Dauer des Festes von sieben Tagen (Lev 23,34), das Abhalten einer Festversammlung am achten Tag (Lev 23,35) und das Wohnen in Hütten (Lev 23,42). Auch die Aufzählung von Baumarten findet sich in Lev 23,40.

hende Verbindung gelöst. Der Text gibt aber keine Auskunft darüber, was unter der Trennung zu verstehen ist und wer als „gemischt“ erachtet wird.⁵¹ Wenn der in Esra 9–10 belegte Gegensatz von ערב „vermischen“ und לבד N-Stamm, „sich abtrennen“ auch in Neh 13,1–3 vorausgesetzt werden kann, so wird die ethnische Grenze als bedeutsam erachtet. Tora-Observanz ist dann aber mitnichten eine Alternative zur primordialen Begründung der Gemeinschaft. Diese Gruppe begründet vielmehr ihre genealogische Grenze mit Tora. Von Tora-Observanz als universalistischer Grundlage einer Gruppe, die sich aus Judäern, Diaspora, Israel und aus Menschen aus den Völkern zusammensetzt, kann also keine Rede sein.

Von besonderem Interesse ist jedoch die Beobachtung, dass auch Neh 13,3 nicht von einer buchstabengetreuen Erfüllung des zitierten Textes Dtn 23,4–7 berichtet. „Yet, in spite of this obvious disparity, the steps taken by the people of Israel are described explicitly as being a direct outcome of the reading of the book: when the people heard the Law they separated from Israel etc.“⁵² Die Diskrepanzen in Neh 8,13–18 und Neh 13,1–3 zwischen den zitierten Pentateuchtexten und den berichteten Handlungen bei expliziter Betonung, dass die Handlungen der Tora entsprechen,⁵³ ermöglichen verschiedene Schlüsse und werfen zugleich weitere Fragen auf. In beiden Fällen gibt es einen schriftlichen Niederschlag von Tora, verkürzt gesprochen eine schriftliche Tora. In beiden Fällen wird aber nicht entsprechend des literalen Sinns der paraphrasierten Textstelle gehandelt. Obwohl die anschließende Handlung im Sinne und nicht gegen die Intention des zitierten Textes geschieht, bleibt eine Diskrepanz zwischen dem zitierten Text und der Handlung. Diese wird in der Regel damit erklärt, dass für die Handlung eine Auslegung bzw. Interpretation des Textes erfolge. Eine solche Erklärung muss aber zugestehen, dass die durch Interpretation zustande gekommenen Handlungen den Ausgangstext als unvollständig und ergänzungsbedürftig erscheinen lassen. Die Autorität des Textes wird gemin-

⁵¹ Trennung kann eine kultisch/religiöse Praxis oder eine soziale Praxis meinen, vgl. Häusl, Andere (2012), 110–112; Willi, Esra (2012), 163.165 hat die „zivile Registrierung“ ausländischer Frauen als Problem in die Diskussion um Esra 9–10 eingebracht.

⁵² Japhet, Law (1985), 114.

⁵³ Gleiches gilt auch für Esra 6,18, denn eine Einteilung des kultischen Personals in Klassen und Abteilungen ist im Pentateuch nicht belegt.

dert.⁵⁴ Dies gilt umso mehr, wenn für die Handlungen angenommen wird, dass sie der konkreten geschichtlichen und sozialen Situation und den Gepflogenheiten dieser nachexilischen Gruppe geschuldet sind.⁵⁵ „In other words, it is not that there was no text called the ‚Book of Moses‘, only that its actual contents had negligible influence on the development of laws as depicted in post-exilic biblical literature. [...] If a text was regarded as an authoritative account of divine revelation, why would adherence to it not be a high priority? Conversely, if authors did not adhere to the text in question, then why should we insist that it was authoritative?“⁵⁶ Der Schluss liegt nahe, dass nicht dem zitierten Einzeltext die Autorität zukommt, sondern einer Tora, die aber nicht identisch ist mit diesem Einzeltext. Denn der jeweiligen Handlung wird Torakonformität bescheinigt, obwohl sie nicht dem zitierten Text aus dem Pentateuch entspricht. Tora und der zitierte Text bzw. der Pentateuch sind also in Neh 8,13–18 und Neh 13,1–3 nicht identisch. Der Pentateuch partizipiert aber an der Autorität der Tora, insofern er *ein* – aber nicht *der* – Niederschlag von Tora ist.

3.5 Esra 9–10 – Toragemäße Konfliktlösung

Esra 9–10 erzählt die Lösung eines Konfliktes, den Rainer Kessler als „Normenkonflikt“ bezeichnet. Er meint damit nicht den Konflikt zwischen sich widersprechenden Rechtsnormen aus dem Pentateuch, sondern einen Konflikt zwischen Prinzipien: „Beide Prinzipien, das der Identitätswahrung und das der Offenheit, haben ihr Recht. Welches Gewicht sie aber haben, wenn unterschiedliche Normen aufeinander stoßen, lässt sich nur in Kenntnis ihres geschichtlichen Ortes beurteilen. Ethische Entscheidungen werden immer gerade dann nötig, wenn berechnete Prinzipien aufeinander stoßen.“⁵⁷

Als Erzählung geht Esra 9–10 auf viele Aspekte nicht ein, die für die letztlich getroffene Entscheidung wichtig sind, und erläutert sie nicht näher. Esra 9–10 zeigt jedoch, wie eine toragemäße Konfliktlösung geschieht. Toragemäß bedeutet auch hier nicht, sich auf bestimmte aus dem Pentateuch zitierte Texte zu beziehen. Toragemäß ist vielmehr das gesamte Verfahren, das zur Entscheidung führt. Christiane Karrer

⁵⁴ Choi, Traditions (2010), 186f.

⁵⁵ Vgl. Japhet, Law (1985), 115; Choi, Traditions (2010), 187f.

⁵⁶ Choi, Traditions (2010), 187f.

⁵⁷ Kessler, Ethik (2011), 104.

spricht mit Blick auf Esra 9–10 von einem „Verfahrensprotokoll“.⁵⁸ Es sei die Intention von Esra 9–10, ein Verfahren zu beschreiben, das in Konfliktfällen toragemäße Entscheidungen ermöglicht.

Die narrativen Kriterien⁵⁹ führen zu folgender Struktur des Textes:

- (1.) Mischehenpraxis als Problem Esra 9,1–2
- (2.) Kultisch-religiöse Reaktionen Esras Esra 9,3–15
 - Selbstminderungshandlungen Esra 9,3–5
 - Gebet Esra 9,6–15
- (3.) Konkretes Vorgehen Esra 10
 - Vorbereitung der Lösung Esra 10,1–6
 - Zustimmung der Betroffenen und Vollzug Esra 10,7–44

Das Ausgangsproblem, das Esra durch die Verantwortlichen vorgebracht wird, wird auf zweifache Weise benannt. Israel habe sich nicht getrennt gehalten von den Völkern der Länder (בָּדֵל N-Stamm), und man habe ausländische Frauen genommen (נָשָׂא), so dass es zur „Vermischung“ mit den Völkern kam (עָרַב tD-Stamm).⁶⁰ Ausgangspunkt ist also eine Mischehenpraxis, die als problematisch erachtet wird und weitere Probleme nach sich zieht.⁶¹ Als ein solches Problem ist die Aussage zu werten, dass man ausländische Frauen hat wohnen lassen (יָשַׁב H-Stamm, Esra 10,2.10.14.17.18).⁶² Das Verb יָשַׁב H-Stamm kann nicht im Sinne von „heiraten“ gedeutet werden. Es ist zwar zu modern, an eine Aufenthaltsgenehmigung zu denken. Da aber abschließend die betroffenen Männer in einer Liste erfasst werden, könnte man an einen Akt der Verwaltung, z. B. an eine Registrierung denken, die nun gestrichen werden soll.⁶³

Auf das Mischehenproblem reagiert Esra in Esra 9,3–15 mit kultisch-religiösen Handlungen der Selbstminderung und der Buße, die vielfältige religiöse Deutungen enthalten. Diese Handlungen werden Esra zugeschrieben, der dann aber bei der Lösungsfindung nicht die zentrale Entscheidungskompetenz hat (Esra 10). Esra besitzt vielmehr

⁵⁸ Karrer, Ringen (2001), 242.

⁵⁹ Wechsel der Akteure, von Ort und Zeit, formal Neueinsätze; vgl. Karrer, Ringen (2001), 244, die eine ähnliche Gliederung angibt.

⁶⁰ Esra 10,44; das Verb נָשָׂא ist nur noch in Rut 1,5 und in 2 Chr 11,21; 13,21; 24,3 in der Bedeutung „heiraten“ belegt.

⁶¹ Zur Mischehenproblematik in nachexilischer Zeit und zu Esra 9–10 vgl. Frevel, Mixed Marriages (2011).

⁶² Vgl. auch Neh 13,27.

⁶³ Vgl. Willi, Esra (2012), 165; vgl. auch Esra 2,59–63 par. Neh 7,69–72.

eine (priesterliche)⁶⁴ Mittlerfunktion und eine Deutungshoheit, die Karrer wie folgt beschreibt: „In der Gestalt Esras, ihren Handlungen und Worten wird das Gottesverhältnis der Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht. [...] Die priesterliche Mittlergestalt im ‚Zentrum‘ der Bevölkerung verbürgt dabei, dass die Inhalte der Entscheidungen dem Willen Gottes entsprechen.“⁶⁵

Welche Deutungen werden nun für die Mischehenpraxis vorgenommen? Wie in Neh 13,1–3 wird mit dem Verb כָּדַל N-Stamm/H-Stamm, „(sich) abtrennen“ als Gegensatz zu עָרַב tD-Stamm, „sich vermischen“ gearbeitet, wobei als „vermischt“ die Abstammung derjenigen gilt, die aus einer exogamen Beziehung hervorgegangen sind. Das Problem wird pointiert als Vermischung des heiligen Samens (זָרַע הַקֹּדֶשׁ) bezeichnet (Esra 9,2). Zugleich werden die Völker der Länder negativ bewertet, indem in Esra 9,1 eine Völkerliste angefügt wird, die sich an den Listen der Vorbewohner des Landes aus Dtn 7,1, Ex 34,11 und Ri 3,5 orientiert,⁶⁶ und indem den Völker der Länder die wertenden Substantive Abscheulichkeit (טִמְאָה, נֹדָה Esra 9,1.11.14) und Unreinheit (נֹדָה, טִמְאָה Esra 9,11) beigeordnet werden. Das Eingehen der exogamen Ehen wird vor allem als Treuebruch gegen JHWH (מַעַל) qualifiziert (Esra 9,2.4, Esra 10,6). In seinem Gebet beruft sich Esra auf Gebote, die durch die Propheten „geboten“ wurden. Das Zitat eines Prophetenwortes in Esra 9,11–12 lässt sich jedoch auf keinen uns bekannten Prophetentext zurückführen. Bei den Aussagen handelt es sich vielmehr um eine Zusammenstellung von Textanklängen, die v. a. auf Lev 18,24–30 und Dtn 7,3 verweisen, die jedoch nicht direkt zitiert werden. Darüber hinaus enthält Esra 9,10–12 Anklänge an weitere Texte, insbesondere durch die hebräischen Termini תּוֹעֵבָה und נֹדָה, die in priesterlichen und deuteronomistischen Kontexten zur Verurteilung illegitimer Kulturpraktiken verwendet werden.⁶⁷ Der Ablehnung von Exogamie liegt in Esra 9–10 offensichtlich ein Heiligkeitskonzept zugrunde, das Heiligkeit bzw. Abscheulichkeit als Qualität von Personen ansieht. Ein solches Heiligkeitskonzept unterscheidet sich jedoch deutlich von Lev 18. Denn anders als in Lev 18 ist in Esra 9 „die Unreinheit des Landes an

⁶⁴ Esra 10,10.16.

⁶⁵ Karrer, Ringen (2001), 255.261.

⁶⁶ Vgl. auch Ex 3,8.17; Ex 13,5; Ex 23,23.28; Ex 33,2; Dtn 20,17; Jos 3,10; Jos 9,1; Jos 12,8; Jos 24,11; Jdt 5,16.

⁶⁷ Weitere „anklingende“ Texte sind etwa Dtn 18,9; Jer 29,7; Jer 44,4; Ez 36,17.

den Personen selbst, statt an bestimmten Handlungen der Personen festgemacht.⁶⁸ Auch in Dtn 7,1–4, das ebenfalls in Esra 9 anklingt, dient das Mischehenverbot dazu, dass Israel nicht zu illegitimen kulturellen Praktiken verführt wird. In Esra 9,12 wird hingegen mit dem Mischehenverbot eine grundsätzliche Trennung von den „Völkern der Abscheulichkeiten“ gefordert. Dadurch erklärt sich auch die Qualifizierung der Mischehen als Treuebruch gegenüber Gott. Obwohl als Referenztexte Texte aus dem Pentateuch ausgemacht werden können, fehlt ein begründender Verweis auf die Tora. Diese Beobachtung legt nahe, dass Tora nicht als identisch mit den Pentateuchtexten angesehen wird.

Während in Esra 9 Esra die zentrale handelnde Person ist, kommt diese Funktion in Esra 10 der sich versammelten Gemeinde zu. Das konkrete Vorgehen und die schlussendliche Lösung geschehen in folgenden Schritten:

- (1.) Unter dem Beisein einer ersten Versammlung von Männern, Frauen und Kindern wird Esra folgender Vorschlag unterbreitet (Esra 10,1–6): Die Gemeinde (der Gola) solle einen Bund mit Gott schließen, in dem sie sich verpflichtet, ausländische Frauen und ihre Kinder „ausziehen zu lassen“ (אֲצִי H-Stamm). Was genau mit אֲצִי H-Stamm gemeint ist, bleibt unklar. Denn es wird sowohl parallel zu כָּלָל N-Stamm, das auf die Mischehenpraxis zielt, wie auch als Oppositionsbegriff zu יָשָׁב H-Stamm verwendet, womit vielleicht eine zu Unrecht vorgenommene Registrierung als Folgeproblem der Mischehenpraxis benannt ist. אֲצִי H-Stamm könnte erstens die Scheidung der Mischehen bezeichnen. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass es die Streichung einer „zivilen Registrierung“ bezeichnet.⁶⁹ Dieser Lösungsvorschlag, wie auch immer er gedeutet wird, ergibt sich jedoch weder aus den Aussagen von Esra 9, noch aus den anklingenden Texten aus dem Pentateuch oder anderen Texten zur Exogamie, die eine Forderung zur Scheidung exogamer Ehen oder zur Streichung der Registrierung ausländischer Frauen nicht kennen.
- (2.) Es wird eine Versammlung aller (aus der Gola) in Juda und Jerusalem einberufen, der dieser Vorschlag unterbreitet wird, und die diesen (gegen den Widerspruch einer kleinen Gruppe)

⁶⁸ Karrer, Ringen (2001), 270.

⁶⁹ So – sehr überzeugend – Willi, Esra (2012), 165; vgl. auch die Bedeutung von כָּלָל in Esra 10,8.

annimmt. Alle Anwesenden verpflichten sich, die ausländischen Frauen und ihre Kinder „ausziehen zu lassen“ (Esra 10,7–12). Zugleich wird als konkretes Vorgehen vereinbart, dass die Registrierung der Betroffenen nicht sofort erfolgen solle, sondern dass hierfür ein längerer Zeitraum zur Verfügung stehen solle.

- (3.) Als verantwortlich für die Registrierung wird eine Gruppe von Familienoberhäuptern bestimmt, die vom Beginn des zehnten Monats bis zum Beginn des ersten Monats des darauffolgenden Jahres mit der Registrierung beschäftigt sind (Esra 10,16.17). Im Anschluss wird die Liste der durch dieses Verfahren registrierten Männer zitiert (Esra 10,18–44).

Sowohl die Abfolge der Handlungen, wie auch die den beteiligten Akteuren zukommenden Funktionen zeigen, dass das in Esra 10 erzählte Vorgehen die Handlungen in Esra 9 voraussetzt. So wird in Esra 10,3 explizit hervorgehoben, dass man entsprechend der Tora, d.h. torakonform verfare. Diese Torakonformität kann nun nicht dahingehend interpretiert werden, dass die Lösung des Problems in Übereinstimmung mit einer Weisung aus dem Pentateuch geschehe. Torakonformität bedeutet auch nicht, dass Tora vorausgehend explizit als Begründungsressource genannt worden ist, denn in Esra 9 ist von Tora gerade nicht die Rede.⁷⁰ Vielmehr muss man in den beschriebenen Handlungsschritten die Torakonformität erblicken. Torakonformität bedeutet, dass der Verpflichtung auf ein gemeinsames Handeln eine Unterweisung vorausgeht. Die Unterweisung vollzieht sich in der Hinwendung zu Gott und im Hören auf das Gebet Esras. Das Zentralstück ist das Gebet Esras, das Gottes Wort und Gottes Gebote „zitiert“. Der versammelten Gemeinde und Esra fallen somit unterschiedliche Aufgaben zu. Während die Gemeinde das torakonform handelnde

⁷⁰ Auf die Spannungen zwischen der explizit ausgewiesenen Torakonformität und dem Fehlen entsprechender Weisungen im Pentateuch hat Japhet bereits 1985 aufmerksam gemacht. Sie kommt zu folgender Schlussfolgerung: „The details of the legislation respond to actual historical situations, prevalent customs, legal traditions and norms, and religious concepts. At the same time, and with no sensation of incoherence, the people of the Restoration regard themselves as acting according to the written book.“ (*Japhet, Law* [1985], 115) Zu Recht sieht Japhet die Lösung in der konkreten historischen Situation begründet. Sie kann aber mit dieser Aussage die Spannung nicht aufgelöst. Diese lässt sich nur dann auflösen, wenn Tora nicht mit einem geschriebenen Text identifiziert, sondern als Prozessbegriff verstanden wird.

Subjekt darstellt, indem es auf Esra hört und gemeinschaftlich zu einer Entscheidung kommt, garantiert Esra nur das torakonforme Handeln.

3.6 Neh 9–10 – Toragemäßer Vertragsschluss

Neh 9–10 ist im Aufbau mit Esra 9–10 vergleichbar und zeigt auch ein ähnliches Tora-Verständnis. Neh 9 und Neh 10 gehören erzähllogisch und thematisch aufs engste zusammen.⁷¹ Die kultischen Handlungen in Neh 9,1–5 und das Bußgebet Neh 9,6–37 dienen der Vorbereitung des Vertragsschlusses, der in Neh 10 vollzogen wird. Der Vollzug des Vertrages besteht in der Nennung der unterzeichnenden Personen (Neh 10,2–29), in der Verpflichtung auf die durch Mose gegebene Tora Gottes (Neh 10,30) und im Zitat der Vertragsinhalte (Neh 10,31–40). Folgende Vertragsinhalte werden genannt: Verbot der Exogamie, Heiligung des Sabbat, Einhalten des Erlassjahres und des Schuldenerlasses sowie die Versorgung des Tempels.

Was erzähllogisch als Vorbereitung des Vertragsschlusses gelten kann, ist wie in Esra 9–10 wesentlich für ein „toragemäßes“ Handeln. Denn auch in Neh 9–10 wird in der Abfolge der Handlungen die Tora-konformität erwiesen. Der Vertragsschluss wird kultisch-rituell vorbereitet durch Bußakte (Fasten, Zeichen der Selbstminderung), durch Reinigung, Sündenbekenntnis und Toralesung. Das Bußgebet Neh 9,6–37 besitzt eine doppelte Funktion. Es dient im Anschluss an Neh 9,1–5 erstens dem Bekenntnis der Sünden. Zweitens – und diese Funktion ist zentral mit Blick auf den Vertragsschluss in Neh 10 – erinnert das Gebet an die wichtigsten Stationen der Geschichte Israels mit seinem Gott. Der wesentliche performative Akt des Gebetes ist das „Erinnern“. Das Gebet nennt die wesentlichen Stationen der eigenen Geschichte und ruft die zentralen formativen Aspekte der eigenen Tradition wach. Die Abfolge der erinnerten Ereignisse entspricht dabei dem Erzählfaden von Genesis, beginnend mit Abraham, bis zum Richterbuch. Die Gabe der Sinai-Tora (Neh 9,13.14) ist das wesentliche formative Element, das Hören auf die Tora wird als zentral erachtet. Als Abfall von Gott bzw. als Vergehen des Volkes wird das Nichtbeachten der Tora und ihrer Weisungen identifiziert. Aber wie in der Geschich-

⁷¹ Literargeschichtlich ist keine Einheitlichkeit anzunehmen, das Gebet Neh 9,6–37 hat wohl ursprünglich eigenständig existiert.

te Gott auf die Klagen des Volkes erbarmend geantwortet hat, wird dies nun auch für die jetzige Notsituation (Neh 9,37) erhofft.

Anders als in den bisher besprochenen Texten Neh 8,13–18, Neh 13,1–3 oder Esra 9–10, wo in Esra 9,11.12 zumindest ein prophetisches Wort als Norm „zitiert“ wird, wird in der Unterweisung von Neh 9 nicht explizit auf normative Texte verwiesen. Auch zur Begründung der Vertragsinhalte in Neh 10,31–40 wird nicht explizit auf normative Texte aus dem Pentateuch verwiesen. Die einzelnen Regelungen besitzen kaum wörtliche Bezüge zu Pentateuchtexten.⁷² Auch die Zusammenstellung der Vertragsinhalte lässt sich nicht von einem Pentateuchtext her ableiten. Und es wird nicht gesagt, dass es sich bei den Vertragsinhalten um eine Auslegung oder Interpretation von Texten handelt. Die Regelungen greifen vielmehr die vier Konfliktsituationen auf, die der Statthalter Nehemia in Neh 5,1–13 und Neh 13,4–30 regelt.⁷³ In Neh 5,1–13 wird vom Schuldenerlass erzählt, in Neh 13,4–30 von der Versorgung des Tempels, von der Durchsetzung der Sabbatobservanz und von einem Mischehenproblem. Man kann daher mit Recht eine Abhängigkeit der Vertragsinhalte in Neh 10,31–40 von Neh 5,1–13 und Neh 13,4–30 annehmen. Die Probleme, die Nehemia in Neh 5 und Neh 13 löst, finden nun im Vertrag von Neh 10 eine allgemein verbindliche, vertragliche Regelung. In der Verknüpfung von Neh 5,1–13 und Neh 13,4–30 mit Neh 10,31–40 lässt sich daher erkennen, dass die konkreten Regelungen aktuellen Situationen entspringen und aktuellen Lösungen entsprechen, die in den vorliegenden Fällen vom Statthalter Nehemia getroffen wurden.

Für Neh 8,13–18, Neh 13,1–3 und Esra 9–10 ist zu beobachten, dass eine Spannung zwischen den „zitierten“ Einzeltexten bzw. angeführten Normen und den nachfolgenden Handlungen besteht. Konnte für diese Perikopen nur vermutet werden, dass die tatsächlich gefundenen Regelungen den konkreten Situationen geschuldet sind und nicht durch Interpretation aus Texten abgeleitet sind, so wird diese Vermutung nun durch die Abhängigkeit der Vertragsinhalte in Neh 10,31–40 von Neh 5.13 bestätigt.

Der Vertragsschluss wird in Neh 10,30 der Verpflichtung gleichge-

⁷² *Reinmuth*, Bericht (2002), 216: „Wer erwartet, ähnliche Formulierungen etwa in den Sabbatjahrregelungen Dtn 15,1–11 oder in der Jubeljahrgesetzgebung Lev 25 zu finden, geht fehl!“

⁷³ Vgl. *Reinmuth*, Bericht (2002), 211; *Karrer*, Ringen (2001), 291.

setzt, der Tora Gottes, die Gott durch Mose gegeben hat, zu folgen und alle Gebote, Vorschriften und Satzungen Gottes zu beachten. Das Halten dieses Vertrages kommt somit dem Befolgen der Tora gleich. Damit werden der schriftlich vorliegende Vertrag (Neh 10,1) und die in Neh 10,31–40 zitierten Vertragsinhalte als Niederschlag der Tora ausgewiesen; der aktuelle Vertragstext kann als Verschriftung von Tora gelten.⁷⁴ Ähnlich beschreibt dies auch Titus Reinmuth: „So lässt sich anhand von Neh 10,31–40 ablesen, wie in nachexilischer Zeit Tora entsteht: Reformen münden in rechtsverbindliche Bestimmungen. Die lebendige Auseinandersetzung darüber, wie in konkreten sozialen und kultischen Belangen angemessen vor Gott zu handeln ist, reicht offenbar noch weit über die Wirksamkeit Nehemias hinaus.“⁷⁵ Wenngleich der Begriff ברית vermieden wird, sind in Neh 9–10 doch Anklänge an die Sinaiperikope vorhanden, die es rechtfertigen, den aktuellen Vertragstext als „Bundesurkunde“ (Ex 24,7) zu deuten. So fehlt in der Erinnerung an die Sinaiperikope in Neh 9,13.14 der Bundesschluss, der auf das Hören der Worte Gottes folgen müsste. Neh 9–10 ist aber insgesamt wie die Sinaiperikope gestaltet. Dem Hören auf das Wort (Ex 20–23; 24,3; Neh 9,1–40) folgt das Aufschreiben der Vertragsinhalte (Ex 24,4; Neh 10,1), die Verpflichtung, den Bund bzw. Vertrag zu halten (Ex 24,4–8; Neh 10,30) und das Verlesen bzw. das Zitat der Inhalte (Ex 24,7; Neh 10,31–40).

Für das Verständnis von Tora können aus Neh 9–10 folgende wichtige Aspekte entnommen werden. In Neh 9–10 werden die Vertragsinhalte als Niederschlag von Tora verstanden, wie dies auch das Deuteronomium für sich beansprucht. Grundsätzlich ist Tora auch hier, wie in Neh 8,1–12 und Esra 9–10, die „aktuelle“ Unterweisung. Sie geschieht in Neh 9 durch das Hören auf das Gebet Neh 9,6–37. Inhalt des Gebetes sind keine normativen Aussagen, sondern formative Elemente des eigenen Selbstverständnisses. Die Anordnung der Stationen folgt dem Erzählfaden von Genesis bis zum Richterbuch und umfasst die im Pentateuch vereinten Traditionen. Das zentrale formative Element der eigenen Geschichte ist die Gabe der Tora am Sinai (Neh 9,13.14). Die Perikope Neh 9–10 kann daher als Nachahmung, oder genauer Vergegenwärtigung der Ereignisse am Sinai gedeutet werden, wenn nach dem Hören auf Gottes Wort der Bundesschluss bzw. der

⁷⁴ Vgl. Häusl, *Schriftlichkeit* (2011), 186.

⁷⁵ Reinmuth, *Bericht* (2002), 218: „Neh 10 rezipiert nicht, sondern ist kreativ tätig.“

Abschluss des Vertrages folgt. In Neh 9–10 ist Tora also als Unterweisung, die Gabe der Tora am Sinai als nachzuahmendes Vorbild und die konkreten Vertragsinhalte als schriftlicher Niederschlag von Tora zu verstehen.

4. Abschließende Thesen

4.1 Vielfältige Tora im Buch Esra/Nehemia

- (1.) Der Durchgang durch die Texte aus dem Buch Esra/Nehemia zeigt, dass Tora nicht mit einem schriftlich vorliegenden Pentateuch identifiziert werden kann und nicht als Gesetz verstanden werden darf. Die Verwendungsweisen des Begriffes Tora sowie die Intentionen der Texte Esra 7, Neh 8,1–12, Neh 8,13–18, Neh 13,1–3, Esra 9–10 und Neh 9–10 zeigen, dass im Buch Esra/Nehemia Tora als Prozess im Sinne einer Unterweisung aufzufassen ist, wobei in den verschiedenen Texten verschiedene Bedeutungsaspekte zum Tragen kommen.
- (2.) *Tora ist die aktuelle Unterweisung.* Neh 8,1–12 führt nicht die Funktion von Tora in einem konkreten Konfliktfall vor Augen, sondern setzt Tora als Unterweisung in eine Erzählung um. Zur Unterweisung gehören Vorlesen, Erklären und Verstehen. In Esra 7 ist es Aufgabe des Toraexperten Esra, ein Bildungswesen (für die Rechtspflege) aufzubauen, in dem dann Gesetze, Vorschriften und Satzungen vermittelt werden können. Im Gebet Neh 9,6–37 geschieht Unterweisung als Erinnerung an die formativen Elemente der eigenen Geschichte. Auch in Esra 9–10 geschieht Unterweisung durch das Gebet Esras, der Gottes Wort als Prophetenwort „zitiert“. Neh 8,13–18 und Neh 13,1–3, die nur von der Lektüre eines Textes und der daraus folgenden Handlung berichten, geben die Unterweisung wohl verkürzt wieder.
- (3.) Die *Gabe der Tora Gottes am Sinai* ist ein wichtiger Aspekt der Geschichte Israels mit seinem Gott und damit ein *zentrales formatives Element des eigenen Selbstverständnisses*, wie Neh 9,13.14 zeigt. Sowohl Esra 9–10 als auch Neh 9–10 vergegenwärtigen diese Situation am Sinai, indem eine Unterweisung, die als Hören auf das Wort Gottes verstanden wird, einem Vertragsschluss bzw. einem Bundschluss vorausgeht (Esra 10,3; Neh 10,30). In Neh

9,13.14, Neh 10,30 und wohl auch in Esra 7,6 und Neh 1,7 wird die Situation am Sinai als der Anfang der (durch Mose vermittelten) Unterweisung durch Gott und damit als der Ursprung der (Mose-) Tora verstanden.

- (4.) Die Bestimmungen des Vertrages, der in Neh 10,30 geschlossen wird, werden in einem Dokument schriftlich fixiert. Dieses Vertragsdokument, das in Neh 10,31–40 zitiert wird, kann als *schriftlicher Niederschlag von Tora* angesehen werden. Neh 8,1–12, Neh 8,13–18 und Neh 13,1–3 kennen ebenfalls einen schriftlichen Niederschlag von Tora; die paraphrasierten Texte können wir als Texte aus dem *Pentateuch* identifizieren. Schriftliche Texte besitzen also zwei Funktionen in einem aktuellen Unterweisungsprozess. Sie können ein zentrales Medium der Unterweisung sein, wie in Neh 8,1–12, Neh 8,13–18, Neh 13,1–3,⁷⁶ und sie können das Ergebnis der Unterweisung festhalten, wie der Vertrag von Neh 10,31–40. Als Medium der Unterweisung stellen sie eine Verknüpfung zur fortwährenden Unterweisung Israels durch Gott in der Geschichte her. Esra 9–10 und Neh 9–10 zeigen aber auch, dass die aktuelle Unterweisung im Buch Esra/Nehemia nicht unbedingt einen schriftlichen Text als Medium erfordert. In Esra 9–10 garantiert Esra als Toraexperte, dass die Entscheidungen dem Willen Gottes entsprechen, in Neh 9–10 garantiert dies der Rekurs auf die formativen Elemente der eigenen Tradition.

4.2 Normenbegründung mit Hilfe von Tora

- (5.) Im Buch Esra/Nehemia liegt uns keine systematische Reflexion über das Verfahren vor, wie Tora bei der Normenfindung und als Normenbegründung eingesetzt wird. Wir haben nur erzählende Texte, die aber Folgendes zeigen.
- (6.) Neh 8,1–12, Esra 9–10 und Neh 9–10 zeigen, wie Tora als aktuelle Unterweisung „praktiziert“ wird. Die Unterweisung hat Aspekte der eigenen Tradition zum Inhalt und kann formative und normative Elemente umfassen. Ein schriftlicher Text spielt nicht unbedingt eine Rolle. *Ihre normenbegründende Funktion entfaltet Tora im Vorgang der Unterweisung.*

⁷⁶ Auch in Neh 9,3 liest die versammelte Gemeinschaft aus dem Buch der Tora vor.

- (7.) Neh 8,13–18 und Neh 13,1–3 setzen einen schriftlichen Text als Medium der Unterweisung ein.⁷⁷ Beide Perikopen scheinen die Unterweisung allerdings verkürzt darzustellen, zu der nach Neh 8,1–12 das Vorlesen, Erklären und Verstehen gehört. Die der Unterweisung folgenden Handlungen lassen sich nicht aus dem Gelesenen ableiten. Handlung und gelesener Text besitzen aber eine gemeinsame intentionale Ausrichtung. *Der paraphrasierte Prätext nennt einen wichtigen Wert, dessen man sich in der Unterweisung versichert hat und den man in eine konkrete Handlung umsetzt.*
- (8.) *Die erzählten Handlungen sind offensichtlich in hohem Maße den jeweiligen konkreten Situationen geschuldet.* So ist für die Vertragsinhalte in Neh 10,31–40 offensichtlich, dass damit die in Neh 5,1–12 und Neh 13,4–31 vom Statthalter Nehemia gefundenen Konfliktlösungen als Normen verstetigt werden sollen. Der Unterweisung in Neh 9 kommt dabei die Funktion zu, die der konkreten Situation geschuldeten Bestimmungen als konform mit der eigenen Tradition und mit den Weisungen Gottes auszuweisen. In Neh 8,13–18, Neh 13,1–3 und Esra 9–10 sind für uns die konkreten Situationen und die Hintergründe der Handlungen hingegen nicht klar nachvollziehbar. In Esra 9–10 ist noch nicht einmal klar, für welches mit dem Mischehenkonflikt einhergehende Problem welche Lösung beschlossen wird. Nur einige berücksichtigte Werte und Prinzipien lassen sich erschließen. Esra 9–10 nennt ein Heiligkeitskonzept und die Deutung der Mischehenpraxis als Treuebruch gegenüber Gott. Esra 9–10 macht auch deutlich, dass die Handlungsentschlüsse durch die versammelte Gemeinschaft im Konsens gefällt werden. In Esra 10,15 wird sogar festgehalten, dass nicht alle dem Vorgehen zustimmen, ohne dass allerdings deren Bedenken oder deren Alternativvorschläge erwähnt wären.
- (9.) Normative Bestimmungen aus dem Pentateuch, die wir als widersprüchlich einstufen, stellen für eine Normenbegründung durch Tora und für die Verbindlichkeit der Tora im Buch Esra/Nehemia kein Problem dar.

⁷⁷ Das Buch Esra/Nehemia wertet im Einklang mit dem kulturgeschichtlichen Kontext Schriftlichkeit positiv, man denke nur an die zitierten Edikte der persischen Könige oder an die vielfältigen Listen.

- (10.) Nicht „widersprüchliche“ Pentateuchtexte führen in nachexilischer Zeit zu Konflikten, sondern die Bestimmung des eigenen Selbstverständnisses, die Kriterien für Aus- und Eingrenzung und die Formen der Grenzziehung und Grenzöffnung, die ihre Spuren sowohl innerhalb des Buches Esra/Nehemia wie auch in anderen alttestamentlichen Texten hinterlassen haben. Außerdem setzen nicht alle nachexilischen Texte Tora als Ressource für die Normenbegründung ein, so dass sich auch bei der Frage nach den Begründungsressourcen Konflikte ergeben. Auf die verschiedenen Begründungsressourcen kann hier jedoch nicht weiter eingegangen werden.
- (11.) Wenn man, wie eingangs, Tora als Ausdruck des Gemeinsinns gedeutet hat, so lässt sich diese Aussage nun noch präzisieren. Tora als Unterweisung bezeichnet ein Verfahren, das den Gemeinsinn bildet und stärkt. Es umfasst die Erinnerung und Rückbindung an die formativen und normativen Elemente der eigenen Geschichte, der Geschichte Israels mit Gott. Das Konzept der Tora sieht einen solchen Bildungsprozess als Voraussetzung dafür, in Konfliktfällen zu einer konsensfähigen Lösung zu kommen.

Literatur

- Assmann, Jan*, Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und seiner Umwelt (MTV 1), Münster 1999.
- Becking, Bob*, Ezra, Nehemiah, and the Construction of early Jewish Identity (FAT 80), Tübingen 2011.
- Ben Zvi, Ehud/Edelman, Diana V. (Hg.)*, Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period (LHBOTS, 456), London 2014.
- Bieberstein, Klaus*, Geschichten ziehen Grenzen. Esra, Nehemia und Ruth im Streit, in: *Küchler, Max/Reinl, Peter (Hg.)*, Randfiguren in der Mitte. FS Hermann-Josef Venetz, Fribourg/Luzern 2003, 33–47.
- Ders.*, Grenzen definieren, in: *Kügler, Joachim (Hg.)*, Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft (Bayreuther Forum Transit 1), Münster u. a. 2004, 87–106.
- Blum, Erhard*, Volk oder Kultgemeinde? Zum Bild des nachexilischen Judentums in der alttestamentlichen Wissenschaft, in: *KuI 10 (1995) 24–42*.
- Ders.*, Esra, die Mose-Tora und die persische Politik, in: *Kratz, Reinhard G. (Hg.)*, Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden (VWGT 22), Gütersloh 2002, 231–256.

- Choi, John H.*, Traditions at Odds. The Reception of the Pentateuch in Biblical and Second Temple Period Literature (LHBOTS 518), New York 2010.
- Crüsemann, Frank*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh 1992.
- Frevel, Christian* (Hg.), Mixed Marriages. Inter-marriage and Group Identity in the Second Temple Period (LHBOTS 547), New York 2011.
- Giesen, Bernhard*, Codes kollektiver Identität, in: *Gephart, Werner/Waldenfels, Hans* (Hg.), Religion und Identität im Horizont des Pluralismus, Frankfurt a. M. 1999, 13–43.
- Häusl, Maria*, Feste feiern – Zur Bedeutung der Feste im Buch Esra/Nehemia, in: *Ernst, Stephanie/Häusl, Maria* (Hg.), Kulte, Priester, Rituale. Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient. FS Theodor Seidl (ATS 89), St. Ottilien 2010, 231–251.
- Dies.*, „Eine Schriftrolle, darin ist geschrieben“ (Esr 6,2). Zur Bedeutung der Schriftlichkeit im Buch Esra/Nehemia, in: *Gaß, Erasmus/Stipp, Hermann-Josef* (Hg.), „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!“ (Ri 2,1) FS Walter Groß (HBS 62), Freiburg 2011, 175–194.
- Dies.*, Andere, Fremde, Feinde im Buch Esra/Nehemia, in: *Baumgart, Norbert C./Nitsche, Martin* (Hg.), Gewalt im Spiegel alttestamentlicher Texte (ETS 43), Würzburg 2012, 97–122.
- Dies.*, Zugänge zum Fremden – Einblicke in die alttestamentliche Forschung, in: *Baumann, Gerlinde* u. a. (Hg.), Zugänge zum Fremden. Methodisch hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema (LPTB 25), Frankfurt a. M. 2012, 13–29.
- Japhet, Sara*, Law and „the Law“ in Ezra-Nehemiah, in: *Goshen-Gottstein, Moshe* (Hg.), Ninth World Congress of Jewish Studies, Panel Sessions Bible Studies and Ancient Near East, Jerusalem 1985, 99–115.
- Jonker, Louis*, Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature. Explorations into Historiography and Identity Negotiation in Hebrew Bible and Related Texts (FAT II 53), Tübingen 2011.
- Karrer, Christiane*, Ringen um die Verfassung Judas. Eine Studie zu den theologisch-politischen Vorstellungen im Esra-Nehemia-Buch (BZAW 308), Berlin/New York 2001.
- Kessler, Rainer*, Was ist und wozu brauchen wir eine Ethik des Alten Testaments?, in: *EvT* 71 (2011) 100–114.
- Mullen, E. Theodore*, Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations. A new Approach to the Formation of the Pentateuch (SemeiaSt 35), Atlanta 1997.
- Reinmuth, Titus*, Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias (OBO 183), Fribourg/Göttingen 2002.
- Rothenbusch, Ralf*, „...abgesondert zur Tora Gottes hin“. Ethnische und religiöse Identitäten im Esra/Nehemiabuch (HBS 70), Freiburg 2012.

- Siedlecki, Armin*, Negotiating Identity. The Portrayal of Foreigners in Ezra-Nehemiah, Emory University 2006.
- Steins, Georg*, Zwei Konzepte – ein Kanon. Neue Theorien zur Entstehung und Eigenart der Hebräischen Bibel, in: *Steins, Georg/Taschner, Johannes* (Hg.), Kanonisierung – die Hebräische Bibel im Werden (BThST 110), Neukirchen-Vluyn 2010, 8–45.
- Toorn, Karel van der*, Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible, Cambridge 2007.
- Vorländer, Hans*, Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen. Eine Einführung in systematischer Absicht, in: *Vorländer Hans* (Hg.), Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen, Berlin 2013, 1–42.
- Widder, Wendy L.*, „To Teach“ in Ancient Israel. A Cognitive Linguistic Study of a Biblical Hebrew Lexical Set (BZAW 456), Berlin/Boston 2014.
- Willi, Thomas*, Juda – Jehud – Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit (FAT 12), Tübingen 1995.
- Ders.*, „Wie geschrieben steht“, in: *Kratz, Reinhard G.* (Hg.), Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden (VWGT 22), Gütersloh 2002, 257–277.
- Ders.*, Esra. Der Lehrer Israels (Biblische Gestalten 26), Leipzig 2012.