

„Eine Schriftrolle, darin ist geschrieben“ (Esr 6,2)

Zur Bedeutung der Schriftlichkeit im Buch Esra/Nehemia

Maria Häusl, Dresden

1. Die Welt der Schriftlichkeit im Buch Esra/Nehemia

Im Buch Esra/Nehemia ist Schriftlichkeit Teil der Kultur. Das Buch entwirft eine umfängliche „Welt der Schriftlichkeit“.¹ Wir erhalten Einblick in die (erzählten) kulturellen Gepflogenheiten der Perserzeit, zu denen Schriftlichkeit sowohl im rechtlich-administrativen als auch im religiösen Bereich wie selbstverständlich gehört. Briefe ermöglichen die Kommunikation über weite Distanzen. Reisende Personen führen königliche Empfehlungsschreiben mit sich, und königliche Erlasse werden in Archiven verwahrt. Die entsprechenden Briefe, königlichen Erlasse und Schreiben sind nicht nur genannt, sondern auch häufig wörtlich zitiert. Personen werden in Listen eingetragen oder finden ihre Namen in solchen Listen verzeichnet. Schließlich wird die Tora als schriftlich vorliegendes Werk zum Gegenstand der Erzählung; auf sie wird als „die Schrift“ verwiesen.

2. Ein Blick in die Forschung

Zu verschiedenen Momenten und Aspekten der schriftlichen Welt des Buches Esra/Nehemia liegen Studien vor. Außerdem berücksichtigt die Forschung das Buch Esra/Nehemia mit seinen Aussagen zur schriftlichen Tora dort, wo die Entwicklung der Schriftkultur in Israel oder das Phänomen der Kanonisierung behandelt werden.

Eine umfassende Untersuchung zur Schriftkultur in Israel, die zugleich ihren Blick auf die Entstehung der hebräischen Bibel richtet, hat Karel van der Toorn vorgelegt.² Sein Fokus liegt erstens auf der sozialgeschichtlichen und historischen Situierung der Schreiber-Gruppe und ihrer Tätigkeit, zweitens

¹ Vgl. T. WILLI, Religion, 269: „Die Welt, in der der Chr sein Werk verfasste, war in ganz anderem Maße schriftlich und urkundenbewusst als das etwa noch für das DtrG und seine Zeit galt. ... Die spätpersische Zeit ist durch eine Schriftkultur im eigentlichen Sinne des Wortes geprägt.“

² K. VAN DER TOORN, Culture.

auf der Entstehung der religiösen Schriften, näherhin des Deuteronomiums und der prophetischen Bücher, und drittens auf dem Zusammenhang von Schriftlichkeit und Offenbarung, verbunden mit der Frage nach der Entstehung des biblischen Kanons. Van der Toorn bezieht sich dort auf das Buch Esra/Nehemia, wo er die Etappen der Kanonwerdung klärt.³ Er sieht die Kanonwerdung in zwei Stufen. Die erste Stufe macht er in der Kanonisierung der Mosetora in persischer Zeit aus. Als Quelle dient ihm das Buch Esra/Nehemia. Van der Toorn folgt der klassischen These der „Reichsautorisation“, denn nur die persische Königsmacht habe die Möglichkeit gehabt, ein Gesetz, konkret den Text der Tora, als Gesetz in Geltung zu setzen. Esra, den er um das Jahr 450 v.Chr. datiert, hatte als Schreiber die Aufgabe, die vorhandenen Einzeldokumente zusammenzustellen, die schließlich den Pentateuch ergaben und als Gesetz Gottes bzw. Moses „promulgiert“ wurden.⁴ Die zweite Stufe der Kanonwerdung sieht van der Toorn in der Schließung des kanonischen Feldes, das sowohl die prophetischen als auch die weiteren Schriften umfasst.⁵

Für die Entstehung bzw. für das Phänomen eines Kanons ist nach van der Toorn die Schriftlichkeit eines Textes nicht nur eine unabdingbare Voraussetzung. Der Schriftlichkeit komme in diesem Prozess sogar eine konstitutive Bedeutung zu. Denn nach van der Toorn wurde durch die Schriftlichkeit im Prozess der Kanonisierung der Tora auch das Offenbarungsverständnis transformiert.

„They [the scribes] used the concept of revelation as an epistemological category to qualify a body of literature. ... Until then revelation had been understood as an interaction between superhuman beings and human individuals in which the former imparted knowledge to the latter; in the conception developed by the scribes, revelation became an object rather than an interaction: it was coterminous with a set of texts.“⁶

Nach van der Toorn hatte dies weitreichende Folgen. Aus charismatischen Medien der Offenbarung werden Schreiber von Texten, deren wahrer Autor Gott sei. Der Text der Offenbarung werde dadurch zum Träger verborgener

³ Als mögliche Vorläufer des Phänomens Kanon diskutiert K. VAN DER TOORN, *Culture*, 236–247, wie viele andere, den Bibliothekskatalog und das Schreibercurriculum, um jedoch festzuhalten, dass beide Phänomene der Schriftkultur die Entstehung eines Kanons allein nicht begründen können. Dies zeigt sich beispielsweise an der „Bibliothek“ von Qumran, deren Schriftensammlung weit umfangreicher war als der tatsächliche spätere Kanon.

⁴ K. VAN DER TOORN, *Culture*, 248–251.

⁵ Ebd. 252–262.

⁶ Ebd. 231.

Schätze und geheimer Bedeutungen, während die Auslegung solcher Texte einer Orakelanfrage gleichkomme.⁷

Jan Assmann, der sich ebenfalls intensiv mit der Kanonwerdung befasst hat, geht in seiner Darstellung der „Stufen auf dem Weg zum Kanon“ ebenfalls auf die Zeit Esras, um 400 v.Chr. datiert, bzw. auf die persische Epoche ein. Er sieht zwei Momente der Kanonwerdung mit dieser Zeit verbunden. Wie van der Toorn geht er von einer „Reichsautorisation“ der Tora in persischer Zeit aus und nennt sie eine „Kanonisierung von oben“. Zentraler ist nach Assmann jedoch, dass „jetzt zum kanonisierten Text etwas hinzutritt, was man als das notwendige Korrelat jeder Kanonbildung identifizieren kann: eine Kultur der Auslegung.“ Mit diesem Schritt sei eine Stufe der Kanonisierung erreicht, die ihn davon sprechen lässt, dass „unter Esra das Gesetzbuch zum Kanon wird“.⁸ Zeitgleich komme die Prophetie zu ihrem Ende, sodass Assmann schließlich feststellt: „Nur hier war ein ‚Volk‘ entstanden, das seine Abgrenzung nach außen und seinen Zusammenschluß nach innen vollkommen unabhängig von politischen und territorialen Bindungen definierte, nämlich allein durch die Bindung an „das Gesetz und die Propheten“.⁹

In der Debatte um die Kanonwerdung und um das durch die Schriftlichkeit veränderte Offenbarungsverständnis ist der Nachweis zentral, dass man sich auf eine schriftliche Tora bezieht. Hierfür wird immer wieder auf die Formel $k'=[h]a=katüb$ verwiesen, wobei sich die Hälfte der Belege im Buch Esra/Nehemia finden.¹⁰ Herbert Donner und Thomas Willi haben die Verwendungsweise dieser Formel eingehend untersucht. Donner sieht die Funktion der Formel darin, „den Leser auf heilige (!) Texte zu verweisen und zwar so, dass für diese Texte Autorität, Normativität, Unverbrüchlichkeit und absolute Geltung beansprucht werden“.¹¹ Für ihn ist diese Formel Ausdruck sowohl von Kanonizität und als auch von Normativität eines Schriftstückes. Willi kommt dagegen zu einem völlig anderen Ergebnis. Er stellt in Frage, dass es einen wesentlichen Zusammenhang zwischen der Autorität der Tora und „Schriftbezug/Schriftwerdung“ gibt. Er geht von der These aus: „Nicht die mündliche Tora, sondern ihre Verschriftung ist das Problem.“¹² „Zweifelloos setzt die spätalttestamentliche-frühjüdische Literatur Tora in schriftlicher Form voraus. ... Aber in welchem Sinne berufen sich Schriften wie Esr/Neh,

⁷ Ebd. 232.

⁸ J. ASSMANN, *Stufen*, 24.

⁹ Ebd. 25.

¹⁰ Vgl. unten.

¹¹ H. DONNER, *Herkunft*, 234.

¹² T. WILLI, *Religion*, 260.

Chr auf ‚Verschriftung‘ und ‚Schrift‘?“ Nach Willi ist die Formel $k'=[h]a=katüb$ nicht zu verstehen als „Schriftbezüge als inhaltlich gemeinte Berufungen auf ein klar umrissenes und in seiner schriftlichen Fassung als kanonisch geltendes Korpus.“ Es handle sich bei $k'=[h]a=katüb$ vielmehr um „Schriftkonformitätsklauseln“, die besagen, dass etwas „nach dem Wort, Sinn und Geist einer von Gott an Israel gegebenen Tora“ vorliegt.¹³ Willi vermutet, dass in der Zeit der Abfassung von Esr/Neh und Chr „die ‚Schrift‘ ursprünglich weniger ein klar umrissenes Corpus von Schriften als eben ‚die Schrift‘, d.h. die Verschriftung des Fundus der jüdischen Tradition“ meint:

„Die Schrift‘ ist hier nicht mehr als Korrelat und Vehikel für Rezitation und Applikation. Kulturgeschichtlich bedeutsam ist, und vielleicht am ehesten nach dem Modell von challenge and response zu erklären ist die Tatsache, daß von einem bestimmten Zeitpunkt an neben anderen Begriffen wie תורה, מצוה, חק auch ‚Schrift‘ oder ‚Verschriftung‘ als Ausdruck für Verbindlichkeit, Gültigkeit und Kanonizität erscheint – dies allerdings nur in abgeleiteter Weise und immer in Verbindung mit dem ursprünglich mündlichen und persönlichen Konzept von Tora.“¹⁴

Schriftlichkeit ist nach Willi

„für den Chronisten und seine Zeit ein integraler Bestandteil von Tradition. ... Die lebendige Tradition beruft sich auf die Schrift ... als Ausdruck der inneren Identität zwischen dem alten und dem neuen Israel. In dem allen Volk zugänglichen und aller Welt vorzeigbaren schriftlichen Pentateuch vergegenwärtigt sich das Judentum des Prä- und Frühhellenismus die Ursprünge seiner – nach wie vor lebendigen und mündlichen – Tora.“¹⁵ Der Schriftlichkeit komme daher keine eigene Dignität zu, sie ist nichts anderes als schriftgewordene Mündlichkeit. „Israels Kultur ist also ... das geblieben, was sie von Haus aus war: eine Kultur der Mündlichkeit.“¹⁶

Damit nimmt Willi gegenüber den bisher vorgestellten Autoren eine dezidiert andere Position ein und misst der Schriftlichkeit in der Perserzeit (noch?) keine offenbarungstheologische, sondern nur eine kulturgeschichtliche Bedeutung bei.

Neben diesen auf die Schriftlichkeit der Tora und auf die Kanonisierung der Tora konzentrierten Studien ist auf Untersuchungen zu verweisen, die das

¹³ T. WILLI, Religion, 264f.

¹⁴ Ebd. 273.

¹⁵ Ebd. 273; vgl. auch ebd. 262: „Und im Gegenteil läßt sich m.E. zeigen, daß die Berufung auf Schriftlichkeit im Frühjudentum den Bezug zur eigenen, lebendigen, mündlichen Tradition nicht nur nicht preisgibt oder ausschließt, sondern im Gegenteil voraussetzt.“

¹⁶ Ebd. Anm. 66.

Schreiben bzw. einzelne Schriftstücke im Buch Esra/Nehemia zum Gegenstand haben. Die Studie von Thomas Schaack untersucht das alttestamentliche Verständnis des Schreibens im Kontext administrativer Vorgänge und nimmt hierzu auch die einschlägigen Passagen in Esr 1–6 – näherhin Esr 1,1; 2,62; 4,6–8 – in den Blick.¹⁷ Schaack kommt zu dem Ergebnis, dass für den Bau des zweiten Tempels in Esr 1–6 „offenkundig administrative Vorgänge, die auf schriftlichem Wege ablaufen, eine entscheidende Rolle“¹⁸ spielen. In seiner Funktionsbestimmung geht Schaack aber noch weiter und will die Position der brieflichen Vorgänge im „theologischen System“ sowie deren Bedeutung für die „Gründungsphase der nachexilischen Gemeinde“ bestimmen.¹⁹ Er deutet dabei Esr 1–6 als

„Wirkungsgeschichte dieses Dokumentes [Kyrus-Edikt aus Esr 1,2–4], wie es auf volle Bereitschaft zum Tun stieß, dann aber fast vergessen zu werden drohte und sich erst nach einer Inhaltsangabe durch die Beschuldigten (5,13–15) und Lesen des Originales durch den König (6,3–5) in der Geschichte Israels und der Welt behaupten konnte.“²⁰

Damit macht er eine grundsätzliche Bedeutung der in Esr 1–6 zitierten administrativen Schriftstücke für die Theologie und die Konstituierung des nachexilischen Israel aus. Das Kyrus-Archiv und die Heimkehrerliste seien mit dem Willen Gottes gleichzusetzen.

„Das Wort Gottes, das in Vergessenheit zu geraten droht, kann aus dem Archiv in der Geschichte eingreifen. Diese Konstruktion sichert in sehr effektiver Weise die relative Unverfügbarkeit und Selbigkeit des Heilswillens JHWHs, seine Dauerhaftigkeit und seine Fähigkeit, durch die Geschichte hindurch die Gemeinde zu begleiten. ... In diesem Entwurf nachexilischer Theologie gehen die politischen und administrativen Verhältnisse des persischen Großreiches mit den theologischen *Inhalten* und der *Methodik* theologischer Reflexion eine nahezu perfekte Symbiose ein. ... Im Sinne des Chronisten war es eine unproblematische Vorstellung, daß die Aufdeckung von Wahrheit innerhalb des administrativen Systems der beherrschenden Großmacht, also auf dem Dienstweg zustande kommen konnte.“²¹

Schaack weitet diese theologische Wertschätzung der Schriftlichkeit in einem letzten Schritt auf die Tora (in Esr 1–6) aus und bezieht sie als weiteres

¹⁷ T. SCHAACK, Ungeduld.

¹⁸ Ebd. 115.

¹⁹ Ebd. 115–116.

²⁰ Ebd. 125.

²¹ Ebd. 156.

Dokument in die als Auslegungsprozess verstandene Geschichtsdeutung mit ein.

„Die Geschichte von den Anfängen der Golah bis zur Vollendung des Tempels kann an jedem entscheidenden Punkt auf von JHWH selbst autorisierte Dokumente zurückgeführt werden. Dies bezieht sich auf das Edikt, aber auch auf die Heimkehrerliste, ... und selbstverständlich besonders auf die Thora (3,2,4; 6,18). Indem die Gemeinde gar nichts anderes tut, als ihre gründenden Dokumente in die Geschichte hinein auszulegen, ist ihre Geschichte in einem sehr qualitativen Sinn Wirkungsgeschichte, und sind ihre Konflikte, zu denen es unweigerlich kommen muß, Konflikte um die rechte Auslegung dieser Dokumente.“²²

In so einem Konzept stellt, wie sich in Esr 1–6 an den verschiedenen brieflichen Korrespondenzen zeigen lässt, die „Gefahr der falschen und unsachgemäßen Lektüre“²³ das größte Problem dar. Doch die grundlegenden Dokumente sind, was Herkunft, Autorschaft und Verbleib betrifft, gesichert. „JHWH’s Volk ist sich seines zitablen Heils gewiß“²⁴ – so das Urteil von Schaack über die Funktion der Schriftlichkeit in Esr 1–6.

Weitere Studien befassen sich mit einzelnen Schriftstücken im Buch Esra/ Nehemia bzw. mit deren Gattungsmerkmalen. So untersucht Sebastian Grätz das Edikt des Artaxerxes, Dirk Schwiderski die nordwestsemitischen Briefformulare;²⁵ beide Studien besitzen eine gattungskritische Ausrichtung und weisen anhand der Gattungsmerkmale die Fiktionalität der zitierten Briefe nach. Für unsere Frage nach der Bedeutung der Schriftlichkeit im Buch Esra/ Nehemia sind weniger die Schlussfolgerungen für die Datierung der zitierten Schriftstücke von Interesse als vielmehr die Ausführungen, die sich mit den Dokumenten als Stilmittel in einem narrativen Kontext befassen.²⁶ Nur Sebastian Grätz gibt hierzu Auskunft. Er stützt sich dabei auf Thomas Schaack und kommt zu dem Ergebnis, dass die meisten Briefe „das Vorankommen der Restauration dokumentieren und garantieren“, diese zum Teil aber auch retardieren oder gefährden.²⁷

²² T. SCHAACK, *Ungeduld*, 157.

²³ Ebd. 155.

²⁴ Ebd. 156.

²⁵ S. GRÄTZ, *Edikt*; D. SCHWIDERSKI, *Handbuch*.

²⁶ Ebd. 194–214.

²⁷ Ebd. 195f.; D. SCHWIDERSKI, *Handbuch*, 381–382, gibt keine Funktion an.

3. Kulturgeschichtliche und theologische Bedeutung der Schriftlichkeit?

Die Forschung, so zeigt sich, macht also divergierende Aussagen zur Bedeutung der Schriftlichkeit in der persischen Zeit und beurteilt die entsprechenden Aussagen im Buch Esra/Nehemia unterschiedlich. Thomas Willi misst der Schriftlichkeit keine konstitutive Bedeutung für das Offenbarungsverständnis bzw. für die Autorität der Tora bei. Er billigt ihr nur eine sekundäre Funktion gegenüber einer kommunikativen Konzeption von Tora zu. Denn nach Willi bezeichnet Tora den Vorgang der mündlichen Unterweisung und keinen bestimmten Lerninhalt und nicht in erster Linie ein Schriftstück. Die Autorität der Tora bezieht sich auf die Situation der Unterweisung. Tora ist „ein Formal-, kein Materialbegriff“.²⁸ Der schriftlichen Aufzeichnung von Tora kommt nach Willi deshalb keine konstitutive Funktion für ihre Autorität zu. Jan Assmann und Karel van der Toorn, die nach dem Werden des Kanons fragen und dabei zuerst die Kanonizität der Tora untersuchen müssen, setzen Tora bereits in der persischen Zeit als Bezeichnung eines bestimmten Schriftstückes voraus. Sie sehen in der Schriftlichkeit nicht nur die Voraussetzung für die Entstehung eines Kanons, sondern ebenso die Grundlage für die Veränderung des Offenbarungsverständnisses. Mit der persischen Zeit bzw. mit der Person Esras verbinden sie im Prozess der Kanonisierung der Tora die Approbation des Toratextes durch Reichsautorisation und den Beginn der Auslegung einer schriftlich vorliegenden Tora; beides finden sie im Buch Esra/Nehemia belegt. Insbesondere der zweite Aspekt der Auslegung basiert auf der Schriftlichkeit als Moment der Kanonisierung, da nun der schriftliche Text als Medium der Kommunikation mit Gott verstanden wird. Dass Schriftlichkeit in dieser Zeit Teil theologischen Argumentierens wird, unterstreicht auch Thomas Schaack durch seine Beobachtungen zu den profanen Schriftstücken. Denn er sieht die Schriftlichkeit der profanen Dokumente in Esr 1–6 als neuen Ausdruck des Heilswillens Gottes für sein Volk Israel.

Diese divergierenden forschungsgeschichtlichen Positionen lassen sich mit folgender Alternative beschreiben: Thomas Willi spricht der Schriftlichkeit nur eine kulturgeschichtliche Bedeutung zu, während die anderen zitierten Exegeten ihr eine konstitutive Bedeutung für die Theologie, näherhin für das Offenbarungsverständnis und für die Kanonisierung der Tora in der persischen Zeit zusprechen.

Dieser kurze Beitrag möchte nicht an der Frage des Offenbarungsverständnisses oder der Kanonisierung ansetzen, sondern er will der Bedeutung

²⁸ T. WILLI, *Juda*, 99.

der Schriftlichkeit im Buch Esra/Nehemia und der erzählten Welt nachgehen.²⁹ Die Darstellung der Forschungssituation hat jedoch gezeigt, dass sich weitreichende Thesen auf die im Buch Esra/Nehemia belegte Schriftlichkeit, insbesondere der Tora, stützen. Deshalb ist es umso wichtiger, die Bedeutung der Schriftlichkeit im Buch Esra/Nehemia in den Mittelpunkt zu stellen, um beurteilen zu können, ob die einschlägigen Texte im Buch Esra/Nehemia als Begründungen für die obigen Thesen tragfähig und ausreichend sind.

Für die Frage nach der Bedeutung der Schriftlichkeit sind folgende Gesichtspunkte wichtig: Die auf Schriftlichkeit hinweisenden Lexeme geben einen ersten Überblick darüber, wer schreibt und was geschrieben wird. Die Analyse der einschlägigen Erzähltexte kann zeigen, welcher Wert bzw. welche Autorität den schriftlichen Dokumenten in der erzählten Welt zukommt. Besonders interessieren die hierfür eingesetzten sprachlichen Strategien. Für deren Beschreibung sind nicht nur Aspekte der Narrativen Analyse, sondern auch Aspekte der Intertextualitätsforschung hilfreich, da wir in den Texten Verweise auf Schriftstücke in unterschiedlichen Ausprägungen vorfinden.³⁰ Neben der expliziten Zitation eines Dokumentes gibt es Referenzen auf Dokumente, die nicht zitiert werden. Uns interessieren die Funktionen, die mit der Zitation eines Dokumentes, der Referenz auf ein Schriftstück oder mit der Formel $k'=[h]a=katüb$ verbunden sind, und die sich daraus ergebenden bzw. sich anschließenden Handlungen.

4. Zitieren, Verweisen und Unterweisen – ein Durchgang durch die Texte

Wenn wir vom Verb *KTB*, seinen Derivaten und den Nomina ausgehen, die Schriftstücke bezeichnen, so bestätigt sich das anfangs bereits entworfene Bild einer Welt der Schriftlichkeit. Texte erzählen, dass Schriftstücke verfasst werden,³¹ dass Personen und Sachverhalte dokumentiert werden³² und dass (nicht) vorliegende Schriftstücke bzw. schriftliche Eintragungen von Bedeutung sind.

Textchronologisch ist das Kyrus-Edikt das erste schriftlich vorliegende Dokument in der erzählten Welt. In Esr 1,1 heißt es, dass Kyrus seinen Be-

²⁹ Dabei bin ich mir bewusst, dass sich das Phänomen der Schriftlichkeit durch die literarhistorische Entwicklung des Buches verändert.

³⁰ Vgl. S. SEILER, Intertextualität, 275–293; A. MERZ, Selbstausslegung.

³¹ Esr 4,6–8; Esr 5,6; Neh 10,1.

³² Esr 5,10: Namen der Verantwortlichen; Esr 8,34: Gewicht der Gaben für den Tempel.

fehl auch schriftlich (*b* = *miktab*) verkünden ließ.³³ In Esr 6,1.2 ist zudem zu lesen, dass das Edikt in einem Archiv (*bēt siprayy=ā(')*) verwahrt wird, denn man findet dort eine Schriftrolle (*mgillā ḥdā*)³⁴ mit dem entsprechenden Memorandum (*dikrōn=ā*),³⁵ das, eingeleitet mit *kin ktīb b'=gaww-a=h*, in Esr 6,3–5 wörtlich zitiert wird.

Das Cyrus-Edikt wird in Esr 1–6 insgesamt dreimal erwähnt: in Esr 1,2–6; 5,13–15 und 6,3–5, wobei sofort auffällt, dass seine sprachliche Gestalt und sein Inhalt nicht übereinstimmen, obwohl zweimal auf seine Schriftlichkeit hingewiesen wird. Dabei kann Esr 5,13–15 damit erklärt werden, dass das Edikt im Munde der Judäer nur in seinen wesentlichen Inhalten wiedergegeben werden soll und nicht der Anspruch erhoben wird, dieses zu zitieren. In Esr 6,1.2 ist das nachfolgend aramäisch wiedergegebene Edikt Esr 6,3–6 eindeutig als Zitat eingeleitet und markiert. Das anschließende Edikt des Darius greift das Cyrus-Edikt nicht explizit auf, stimmt aber mit der Intention des Cyrus-Ediktes vollkommen überein. Einleitendes *k'-'m* in Esr 6,6 könnte darauf hinweisen, dass das Cyrus-Edikt als Teil des Darius-Erlasses verstanden wird. Damit ist das Cyrus-Edikt sowohl in formaler Hinsicht, indem es mehrmals ausdrücklich als wörtliches Zitat gekennzeichnet ist, als auch in inhaltlicher Hinsicht, indem Darius es in seinen Bestimmungen als verbindlich ansieht, als wichtigstes Dokument in Esr 5–6 gekennzeichnet. Daneben zitiert Esr 1,2–6 das Kyrus-Edikt wörtlich, eingeleitet durch *kō(h) 'amar KRŠ malk PRS*. Diese hebräische Version kann freilich nicht als Übersetzung des aramäischen Ediktes in Esr 6,3–5 gelten, sodass sich in der synchron gelesenen, erzählten Welt eine Spannung zwischen der zweimaligen Behauptung, das schriftlich vorliegende Kyrus-Edikt zu zitieren, und den deutlichen Unterschieden der Zitate ergibt. Diese Spannung lässt sich literargeschichtlich natürlich sofort auflösen. Für die Beurteilung von Schriftlichkeit ist jedoch festzuhalten, dass trotz der offensichtlichen Wertschätzung der Schriftlichkeit angeführte Zitate möglicherweise nur paraphrasierend oder interpretierend wiedergegeben werden, was wohl kulturgeschichtlich bedingt ist.³⁶

Als weitere, in Schriftform vorliegende königliche Erlasse gelten das Edikt des Artaxerxes in 4,17–23, das Edikt des Darius in 6,6–12, das Edikt des Artaxerxes in 7,12–26 und die mit ihnen verbundenen Korrespondenzen

³³ Vgl. T. SCHAACK, Ungeduld, 124f.

³⁴ Zur historischen Unglaubwürdigkeit von Schriftrollen in der persischen Verwaltung vgl. S. GRÄTZ, Edikt, 213.

³⁵ Zur Bedeutung von *dikrōn* vgl. S. GRÄTZ, Edikt, 213.

³⁶ Die Wertschätzung der Schriftlichkeit ist kein Argument, um zwischen Historizität und Fiktionalität der Dokumente entscheiden zu können; vgl. J.-G. GAUGER, Authentizität.

in 4,7–16 und 5,6–17. Der schriftliche Charakter des Darius-Ediktes in 6,6–12 ist nicht explizit benannt. Indirekt kann aber dessen Schriftlichkeit erschlossen werden, weil die Kommunikation zwischen den Verantwortlichen der Provinz „jenseits des Stromes“ und dem persischen König Darius in Esr 5,17–6,13 mit Hilfe von Briefen geschieht. Aus dieser Korrespondenz wird der Brief Tattenais wörtlich zitiert. Die Lesenden erfahren in 5,6, dass eine Abschrift seines Briefes (*pašargan ʾiggart=ā(ʾ)*) im Text folgt (5,7–17). Auch das Edikt des Artaxerxes in 7,12–26 liegt in Form eines Briefes vor,³⁷ wenn in 7,11 einleitend von einer Abschrift die Rede ist, die Esra mitgegeben wird. Von Abschriften weiterer Briefe ist in 4,11 und in 4,23 die Rede. Sie gehören zur Korrespondenz zwischen den Verantwortlichen der Provinz „jenseits des Stromes“ und dem persischen König Artaxerxes,³⁸ dessen Anordnung damit ebenfalls schriftlich in Form eines Briefes vorliegt (4,18–22). In 4,15 wird zudem auf ein Buch der Memoranda (*sapr dukrānayy=ā(ʾ)*) verwiesen, dessen Inhalt in 4,15 paraphrasiert wird und als Grundlage für die königliche Entscheidung dient. Die Termini *t ʾim* und *r ʾūt*, die für die königlichen Erlasse verwendet werden,³⁹ implizieren hingegen nicht notwendigerweise ihre Schriftlichkeit, sondern bedeuten „Anordnung, Verfügung, Dekret, Edikt“⁴⁰ bzw. „Entscheid“.

Der schriftlich stattfindenden Kommunikation wird höchste Bedeutung beigemessen – zumindest in der persischen Reichsverwaltung. Dies zeigt sich an den häufig verwendeten Termini *ništwān* und *ʾiggrā / ʾiggart*.⁴¹ In Esr 4,7.18 wird sogar darauf hingewiesen, dass ein Brief übersetzt wurde,⁴² was in der erzählten Welt als Grund für den Sprachwechsel in Esr 4,8 gelten kann. Die Briefe in Neh 2,7–8, die ebenfalls in der persischen Verwaltung anzusiedeln sind, werden nur paraphrasiert. Allein der Verleumderbrief in Neh 6,6–8 ist wörtlich zitiert. Im Buchteil Nehemia spielt somit briefliche Korrespon-

³⁷ Vgl. S. GRÄTZ, Edikt, 111.

³⁸ Wie sich die divergierenden Personennamen und die geschachtelten Briefeinleitungen in Esr 4,7–11 zueinander verhalten, kann offen bleiben.

³⁹ *t ʾim*: Esr 4,19.21; Esr 5,3.5.9.13.17; Esr 6,1.3.8.11.12.14 (2x, 1x Verfügung Gottes); Esr 7,13.21.23 (Verfügung Gottes); *r ʾūt*: Esr 5,17; Esr 7,18 (Wille Gottes).

⁴⁰ Vgl. S. GRÄTZ, Edikt, 104.146, der den Unterschied zwischen *t ʾim* „Verfügung“ und *dāt* „Gesetz“ unterstreicht.

⁴¹ *ništwān*: Esr 4,7.18.23; Esr 5,5; Esr 7,11; *ʾiggrā / ʾiggart*: Esr 4,8.11; Esr 5,6; Neh 2,7.8.9; Neh 6,5.17.19; in den Termini *pitgām* „Bericht/Erlass“ (Esr 4,17; Esr 5,7.11; Esr 6,11) und *šipnā* „Anschuldigung“ (Esr 4,6) ist keine Schriftlichkeit impliziert.

⁴² Esr 4,18 ist in seiner Deutung unsicher, könnte auch „abschnittsweise vortragen“ bedeuten; vgl. Neh 8,8.

denz keine zentrale Rolle;⁴³ hier sind es v.a. Personen, die Informationen und Nachrichten überbringen.⁴⁴ Esr 1–8 ist dagegen von der Wertschätzung der Schriftlichkeit geprägt, die in den Zitaten königlicher Dekrete und brieflicher Korrespondenz zum Ausdruck kommt. Narrativ wird dies dadurch bestätigt, dass die Dekrete handlungsinitiativ sind und die nachfolgenden Aktionen mit den Inhalten der Dekrete konform gehen.

Neben Edikten/Dekreten und Briefen spielen schriftliche Listen eine wichtige Rolle. Die Schriftlichkeit wird bei einigen Verzeichnissen, in denen Familien- bzw. Personennamen registriert sind, ausdrücklich notiert. Dies gilt für die Liste in Neh 7,6–60 und damit auch für die Liste Esr 2,2–58, da in Neh 7,5 erzählt wird, dass Nehemia das Buch der Registrierung der früher Herausgezogenen fand, in dem geschrieben steht: *sipr ha=yaḥś ha=’ōlīm b’=[h]a=rī(’šōnā ... katūb b’=ō*. Ebenso kann aus dem Hinweis in Esr 2,62 par. Neh 7,64, dass einige Personen ihren registrierenden Eintrag (*k’tāb-a=m ha=mityaḥ[hi]ś-īm*) vergebens suchen, erschlossen werden, dass die Liste in Esr 2 par. Neh 7 schriftlich vorliegt. Dies gilt auch für die Liste in Esr 8,2–14, die in Esr 8,1 mit „dies sind die Ältesten ihrer Väter und ihre Registrierten“ (*rā(’šē ’abō*t-e=him w’=hityaḥ[hi]ś-a=m*) überschrieben ist. Die Liste der Priester in Neh 12,12–21 wird durch den Hinweis des Aufgeschriebenseins der weiteren Priester und Leviten (in einem Buch der Chronik) in Neh 12,22.23 indirekt als schriftlich vorliegend bestätigt.⁴⁵ In Neh 10,2 sind diejenigen, die den Vertrag mit Gott schließen, als Vertragsunterzeichner ausgewiesen; man hat sich also vorzustellen, dass die Namen schriftlich notiert werden (Neh 10,2–29). Zum Partizip *kōtibīm* in Neh 10,1 ist als direktes Objekt wohl vorausgehendes *’amanā* zu ergänzen, sodass der Vertrag schriftlich vorliegt. Als Vertragsinhalt muss Neh 10,31–40 angesprochen werden, der nach der Liste der Vertragsunterzeichner, mit *w’=’āšr* eingeleitet, „zitiert“ wird. Wenn in Neh 10,30 der Vertragsabschluss zugleich als Verpflichtung deklariert wird, der Tora Gottes zu folgen und Gottes Gebote und Weisungen zu beachten, wird damit der schriftlich vorliegende Vertrag und der in Neh 10,31–40 zitierte Vertragsinhalt als Tora ausgewiesen.

Dies führt uns zu den Fragen, inwiefern die Tora im Buch Esra/Nehemia als schriftlich vorliegender oder gar als kanonisch erachteter Text vorgestellt

⁴³ Neh 6,6.17–19.

⁴⁴ Neh 1,3; Neh 4,6; Neh 6,3–5; Neh 13,6.

⁴⁵ Neh 12,23 *kātūbīm ’al sipr dābārē ha=yamīm*, vgl. auch Esr 8,20 *kull-a=m niqqābū b’=šimōr*; Daneben gibt es aber auch Listen, deren Schriftlichkeit nicht notiert ist oder sich nicht erschließen lässt. Dies gilt etwa für das Listenmaterial in Neh 11,3–12,9 und die Liste der Männer, die Mischehen eingegangen waren, in Esr 10,18–43.

wird und welche Bedeutung der Schriftlichkeit für die Autorität der Tora zukommt.

Wenden wir uns zuerst dem Begriff *tōrā* zu und ergänzend hierzu dem Terminus *sipr*. Von den 24 Belegen des Terminus *tōrā* lassen zehn erkennen, dass Tora in schriftlicher Form vorliegt, indem von *sipr ha=tōrā* gesprochen wird,⁴⁶ daraus vorgelesen wird⁴⁷ oder vermerkt ist, dass etwas *k'=[h]a=katūb b'=tōrā* „entsprechend dem Geschriebenen/der Schrift der Tora“ geschieht.⁴⁸ Die übrigen Belege sprechen dagegen nicht von einer schriftlichen Tora,⁴⁹ sondern von *dābārē ha=tōrā*⁵⁰ bzw. von *tōrā* im Verbund mit anderen Gesetzesterni.⁵¹ Beim Vertragsabschluss in Neh 10 erfahren wir, wie oben bereits notiert, dass der Vertragsinhalt schriftlich festgehalten wird (Neh 10,1) und in Neh 10,31–40 aufgeführt ist. Das Halten des Vertrages kommt außerdem dem Befolgen der Tora gleich (Neh 10,30). Damit bezeichnet in diesem Kontext der Begriff *tōrā* nicht einen bereits vor dem Vertragsabschluss vorliegenden kanonischen Text, sondern sieht den aktuell geschlossenen Vertrag als Tora, die sich im Vertragstext niederschlägt. Der aktuelle Vertragstext ist somit als Verschriftung der Tora anzusprechen. Die Verwendung des Terminus *tōrā* zeigt, dass Tora nicht einen bestimmten schriftlichen Text meint, die Tora aber in Schriftform vorliegen kann.

Als schriftlich vorliegendes Werk wird die Tora insbesondere in Neh 8 zum Gegenstand der Erzählung. In der sprachlichen Gestaltung fällt auf, dass dort, wo vom Verlesen der Tora berichtet wird, nicht einfach das Lexem *tōrā* Verwendung findet, sondern von *sipr ha=tōrā* bzw. *sipr tōrat MŠH / 'iḥīm* gesprochen wird.⁵² Dass die Tora schriftlich vorliegt, wird also durch den Terminus *sipr*, nicht durch den Terminus *tōrā* zum Ausdruck gebracht. In Neh 7,72–8,8 wird erzählt, dass die „Buchrolle der Tora“ vor die am Wassertor in Jerusalem versammelten Männer und Frauen gebracht, geöffnet und daraus vorgelesen wird. Der Vorgang des Öffnens der Rolle geht mit einem Lobpreis Gottes einher, denn JHWH scheint in der Tora präsent zu sein (Neh

⁴⁶ Neh 8,1.3.8.18; Neh 9,3; vgl. *sipr*: Neh 8,5; Neh 13,1; aram. Esr 6,18 (+ Mose).

⁴⁷ Neh 8,8.18; Neh 9,3.

⁴⁸ Esr 3,2; Neh 8,14; Neh 10.35.37; Neh 13,1→ Neh 13,3.

⁴⁹ Esr 7,6.10; Neh 9,26; Neh 12,44.

⁵⁰ Neh 8,9.13; vgl. auch Neh 1,8.

⁵¹ Esr 10,3; Neh 9,13.14.29.34; Neh 10,30.

⁵² Neh 8,1 *sipr tōrat MŠH*; Neh 8,2 *Bō 'H tōrā*; Neh 8,3 *sipr ha=tōrā*; Neh 8,5 *sipr*; Neh 8,7 *BiN-H 'at ha= 'am[m] l'=tōrā*; Neh 8,8 *b'=sipr b'=tōrat 'iḥīm*; Neh 8,9 *ŠM' dābārē ha=tōrā*; Neh 8,13 *ŠKL-H 'il dābārē ha=tōrā*; Neh 8,18 *sipr tōrat 'iḥīm*; Neh 9,3 *sipr tōrat YHWH 'iḥīm*; vgl. auch Esr 6,18 *sapir MŠH* (aram.); Neh 13,1 *sipr MŠH*.

8,5.6).⁵³ Die zentralen Handlungen bestehen jedoch nicht in der Verehrung, sondern im Vorlesen und Erklären der Tora, was zum Verstehen der Zuhörenden führt. So hebt Georg Steins in seiner Auslegung von Neh 8,1–12 zu Recht die Lektüre und die Rezeption durch die Gemeinde als zentral 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.“⁵⁴

Der Tag der Toralesung wird in Neh 8,9–12 sogar als heilig qualifiziert und als Festtag gefeiert.⁵⁵ Das in Neh 8,13–18 anschließende Laubhüttenfest hebt neben dem Wohnen in Laubhütten als die zentrale Handlung ebenfalls das Verlesen der Tora hervor (Neh 8,18). Dabei richtet sich jedes Lesen auf das Verstehen. Ein solches Verstehen meint nicht eine (schriftliche) Kommentierung der Tora, sondern die Überführung der Tora in Handlung. Denn es fällt auf, wie schon Steins notierte, dass in der Erzählung Neh 7,72b–8,12 keine Inhalte der Tora genannt werden, die dann erklärt bzw. „ausgelegt“ werden. Dort, wo ein Text aus der uns bekannten „schriftlichen Tora“ zitiert bzw. paraphrasiert wird, nämlich in Neh 8,13–18 und Neh 13,1–3, folgen dem „Zitat“ keine Auslegungen, sondern Handlungen. Diese lassen sich jedoch nicht ohne weiteres aus dem „zitierten Toratext“ herleiten. Das als zentral markierte Verstehen und die sich aus der Tora ergebenden Handlungen lassen sich also schlecht als Auslegung eines schriftlichen Textes deuten. Die Erzählung in Neh 8 legt vielmehr ein Verständnis der Tora nahe, wie es Thomas Willi beschreibt. Nach Willi ist das Verstehen dem Begriff der Tora immer schon zu eigen und nicht an deren Schriftlichkeit gebunden. „Bei תורה handelt es sich um eine *Mitteilung*, die das angesprochene Objekt ... zum Handeln und Aktivwerden veranlaßt.“⁵⁶ Tora meint eine autoritative Unterweisung und

⁵³ Vgl. auch Neh 9,3, wo die versammelten Menschen stehen, während aus der Rolle der Tora gelesen wird; vgl. M. HÄUSL, Gott, 51f.

⁵⁴ G. STEINS, Konzepte, 231; vgl. auch M.W. DUGGAN, *Renewal*, 122: „Oral proclamation rather than the written text is the element that brings understanding to the people upon their first encounter with the law.“

⁵⁵ Vgl. M. HÄUSL, Feste, 242f.

⁵⁶ T. WILLI, *Juda*, 98; nach ebd. 107–109 ist der Begriff *sōpir* nicht als Schreiber oder Verfasser von Texten zu verstehen, sondern als „einer, der die Tora auf ihre praktische Anwendung hin erforscht hat und deshalb die Tora in Vorschriften und Weisungen für das Leben entfalten kann.“ Als ein solcher *sōpir* ist Esra anzusehen (Esr 7,6.11; Neh 8,1.4.9.13; Neh 12,26.36), evtl. auch der in Neh 13,13 genannte Zadok.

den dadurch in Gang gesetzten Lernprozess. So stellt Willi heraus, dass im Buch Esra/Nehemia die „Erwähnung einer schriftlichen Fassung von Tora gerade nicht den Buchstaben, sondern die aktuelle Lehre, die Unterweisung in actu, im Blick“ hat.⁵⁷ Auch Steins versteht die Tora als unterweisende Autorität, die zum Handeln bewegt, und spricht davon, dass in Neh 7,72b–8,18 Tora auf die „vieldimensionale Konstituierung eines ‚Anwendungszusammenhanges‘ hinausläuft“.⁵⁸

Damit muss aber gefolgert werden, dass in Neh 8 die Schriftlichkeit der Tora keine Voraussetzung für ihre Autorität ist. Neh 8 kann somit weder als Beleg für eine beginnende Kommentierung eines kanonischen schriftlichen Toratextes noch als Beleg für die ausdrückliche Wertschätzung eines schriftlichen Textes gelten.

„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! Das heißt aber, daß die Betonung ihrer ‚Niederschrift‘ nicht jene Qualität hat, die ihr so oft beigemessen worden ist. Nicht auf eine dogmatisch zu verstehende Kanonisierung der Schrift kommt es an.“⁵⁹

Als weiterer Text ist Esr 7 danach zu befragen, inwiefern er die Schriftlichkeit der Tora voraussetzt oder gar die Tora als einen schriftlich fixierten Text zum zentralen Gegenstand hat. Welche Hinweise haben wir auf die Schriftlichkeit der Tora? Die Person Esras wird mit Bezug auf die Tora charakterisiert: Er ist ein *sōpir mahīr b' = tōrat MŠH* (Esr 7,6)⁶⁰ und wird beschrieben als jemand, der danach trachtet, die Tora JHWHs zu erforschen, zu tun und entsprechend Israel Vorschrift und Satzung zu lehren. Diese Charakterisierung Esras setzt die Tora wohl als schriftlich voraus. Konkretere Aussagen zur Form und Qualität dieser Schriftlichkeit lassen sich jedoch nicht ableiten, ebenso wenig Aussagen zur Gestalt oder zur Kanonizität des Toratextes. Allein die Autorität der Tora – nicht eines bestimmten schriftlichen Textes – wird sichtbar. Der Ausdruck „das Gesetz Gottes in seiner Hand“ (Esr 7,14)

„läßt [ja auch] keineswegs auf ein Gesetzesexemplar, eine Torarolle Esras sozusagen, schließen. Er weist vielmehr in ähnliche Richtung wie die Wendung ‚die Weisheit Gottes in deiner Hand‘ von Esr 7,25 und meint in übertragenem Sinn die Vollmacht, die Fähig-

⁵⁷ Ebd. 268.

⁵⁸ G. STEINS, *Konzepte*, 239.

⁵⁹ T. WILLI, *Religion*, 270.

⁶⁰ Vgl. auch Esr 7,12.21.

keit und die Autorität, mit der der in der Tora des Mose bewanderte Sofer mit קן , mit קח und משפט umzugehen weiß.“⁶¹

Die bisher genannten Textstellen aus Esr 7 haben also nicht direkt und nicht unmittelbar die Schriftlichkeit der Tora im Blick (wenngleich sie sie auch nicht ausschließen). Weitere – ebenfalls nur indirekte – Hinweise auf die Schriftlichkeit sind der Sendung Esras (v.a. Esr 7,14.25–26) zu entnehmen, wenn er nach dem Willen des Königs das Gesetz Gottes lehren und dieses Gesetz Richtschnur für die Rechtsprechung und die Untersuchung der Provinz sein soll. Im Rahmen der These von der Reichsautorisation werden diese Aussagen als „Übergang von der mündlichen zur schriftlichen Tora“ verstanden.⁶² Die Schriftlichkeit der Tora ist dann nicht mehr nur eine Voraussetzung, sondern ein wesentliches Moment. Denn „autorisiert“ werden kann – so die These – nur ein bestimmter schriftlich vorliegender Text, dieser wird für verbindlich erklärt. In diesem Sinne wird die Reichsautorisation dann als eine wichtige Stufe der Kanonisierung verstanden, da hiermit der schriftlichen Tora Autorität „von oben“, vom persischen König, zugesprochen wird. Ohne diese These lassen die Aussagen von Esr 7 jedoch nicht erkennen, dass eine schriftlich vorliegende Tora im Zentrum des Interesses stünde. Es muss vielmehr auffallen, dass in der Erzählung über die Ankunft Esras in Jerusalem (Esr 8,32–36) nur von den Gesetzen des Königs die Rede ist, die an die Verantwortlichen übergeben werden, nicht jedoch von einem „Gesetz Gottes“. „Unter den für Tempel und Kult wichtigen Mitbringseln Esras findet sich alles mögliche Kostbare, nur ausgerechnet kein Buch, keine Torarolle.“⁶³ Das Edikt des Artaxerxes in Esr 7,12–26 und die Charakterisierung Esras legen stattdessen nahe, dass Esras Kompetenz als Lehrer der Tora im Mittelpunkt steht, „der die תורה zu dem macht, was sie vor, neben und auch durch ihre Verschriftung immer ist: autoritative, mündliche ‚Weisung‘.“⁶⁴

Beide Erzählungen Neh 8 und Esr 7, die eine schriftliche Tora voraussetzen, fokussieren also gerade nicht die Tora als Schriftstück. Deshalb gilt es abschließend zu untersuchen, ob die mit Hilfe der Formel $k'=[h]a=katüb$ auf die Tora gesetzten Referenzen ihre Schriftlichkeit als zentral herausstellen.

⁶¹ T. WILLI, *Juda*, 114.

⁶² T. WILLI, *Religion*, 261.

⁶³ Ebd. 275.

⁶⁴ Ebd. T. WILLI, *Juda* 103f., 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.“

Wir haben bereits gesehen, dass das Partizip Passiv *katüb* bzw. aram. *ktīb* in den Fügungen *katüb b-a=h* bzw. *ktīb b'=gaww-i=h* als Zitateinleitungen für Schriftstücke der persischen Verwaltung dient (Esr 5,7; Esr 6,2, Neh 6,6).⁶⁵ Weiters leitet in Neh 7,5 *MS' katüb b=ō*, bezogen auf *sipr ha=yahš*, das Zitat der Liste der Bewohner in Neh 7,6–72 ein.⁶⁶ Ein vergleichbarer Gebrauch von *katüb* liegt in Neh 8,14 und Neh 13,1 vor. Hier leitet *MS' katüb b'=[h]a=tōrā* bzw. *MS' katüb b=ō*, bezogen auf *sipr MŠH*, einen Toratext ein. An dieser Stelle wird eindeutig auf eine schriftliche Tora referiert. Dem folgt nach vorangestelltem *'āšr* ein nach unserem Ermessen paraphrasierter Toratext, was durchaus der kulturhistorischen Gepflogenheit entsprechen kann. Im Vergleich zu den nachfolgend erzählten Handlungen erscheint das „zitierte“ Torawort als Handlungsimpuls, wobei die Handlungen nicht unmittelbar aus dem Torawort abgeleitet werden können.⁶⁷ Denn sie enthalten Aspekte und Inhalte, die gegenüber dem vorausgehenden Torawort „neu“ sind.

Neben der einfachen Form des Partizips Passiv *katüb*, wie es in den bisher besprochenen Stellen als „Zitateinleitung“ verwendet ist, findet sich die Formel *k'=[h]a=katüb*, die sich durch die Vergleichspartikel *k'='* und den Artikel auszeichnet. Innerhalb des Buches Esra/Nehemia ist die Formel insgesamt sechsmal in Esr 3,2.4, Neh 8,15, Neh 10,35.37 und im aramäischen Text Esr 6,18 belegt.⁶⁸ Die als „entsprechend dem Geschriebenen“ zu deutende Formel setzt einen Verweis auf das Geschriebene bzw. auf die Schrift. Damit wird, wie schon in Neh 8,14 und Neh 13,1, die Schriftlichkeit der Tora vorausgesetzt, insbesondere dann, wenn die Formel ergänzt ist durch *b'=tōrat MŠH* / *b'=[h]a=tōrā* (Esr 3,2, Neh 10,35.37). Wie bereits Thomas Willi notierte, findet sich die Formel „in der Regel den berichteten Vorgängen nachgestellt“. Sie dient daher nicht als Zitateinleitung oder als Referenz auf eine bestimmte Textstelle in der Tora, sondern als „deklarierende und qualifizierende Schlußwertung“.⁶⁹ Die Formel bestätigt, dass bestimmte (kultische) Ereignisse „entsprechend der Schrift“ und nicht „entsprechend eines bestimmten Einzeltextes“ vollzogen werden. So kann *k'=[h]a=katüb* in Esr 3,4 parallel zu *k'=mišpaṭ dābar* verwendet werden. *k'=[h]a=katüb* dient also wie an-

⁶⁵ In Esr 4,7 in der Fügung *katüb 'aramīt* „aramäisch geschrieben“.

⁶⁶ Vgl. auch Neh 12,22.23, das auf eine Quelle verweist *kātūbīm 'al sipr dābārē ha=yamīm*.

⁶⁷ Vgl. ausführlicher hierzu M. HÄUSL, Feste, 240–246.

⁶⁸ Außerhalb von Esr/Neh in Jos 1,8; Jos 8,31; [Jos 23,6] 2 Chr 23,18; 2 Chr 25,4 par. 2 Kön 14,6; 2 Chr 30,5; 2 Chr 30,18; 2 Chr 31,3; 2 Chr 35,12; 2 Chr 35,26.

⁶⁹ T. WILLI, Juda, 264f.

dere Gesetzestermini dazu, die Toragemäßheit einer Handlung zum Ausdruck zu bringen.⁷⁰

Sie kann nicht im Sinne einer Kommentierung verstanden werden, sodass die Schriftlichkeit der Tora keineswegs als wesentlich hervorgehoben ist. Es lässt sich nur erschließen, dass Tora schriftlich vorliegt.

5. Resümee

Der Durchgang durch die Texte und die Verwendungsweise der einschlägigen Termini für Schriftlichkeit hat gezeigt, dass man sich im Buch Esra/Nehemia bzw. in dessen erzählter Welt auf schriftliche bzw. archivierte königliche Erlasse bzw. Aufzeichnungen und Listen aus früherer Zeit berufen und diese als Autoritäten in die Argumentation einbeziehen kann. Deutlich werden die Zitate entsprechender Edikte, Briefe und Listen markiert. Schriftlichen Verfügungen der persischen Könige und der schriftlich stattfindenden Kommunikation wird höchste Bedeutung beigemessen – zumindest in der persischen Reichsverwaltung bzw. von den Autoren des Buches Esra/Nehemia. Den zitierten Schriftstücken kommt entweder eine handlungsinitiative oder eine konfliktklärende Funktion zu. Handlungsinitiativ sind etwa das Kyros-Edikt und das Edikt des Artaxerxes in Esr 7,12–26, konfliktklärend sind der Erlass des Darius in Esr 6,6–12 und das Schreiben des Artaxerxes in Esr 4,17–22. Besonderer Wert wird auf das Kyros-Edikt gelegt, das insgesamt dreimal zitiert bzw. paraphrasiert wird. Eine Funktion für die Theologie, wie sie Thomas Schaack beschreibt, kann man m.E. diesen Edikten jedoch nicht grundsätzlich zusprechen. Nur das Kyros-Edikt führt die Anweisung zur Wiedererrichtung des Tempels auf Gott zurück. Die theologische Deutung des Artaxerxes-Ediktes in Esr 7,12–26 erfolgt im Gebet Esras Esr 7,27–28, das damit dieselbe Funktion wie die Gebete im Buchteil Nehemia besitzt.⁷¹ Die beiden anderen königlichen Erlasse werden theologisch nicht explizit gewürdigt.

Es zeigt sich also, dass man im administrativen Kontext zu zitieren weiß und den zitierten Schriftstücken Autorität zukommt. Um so mehr fällt auf, dass die eigene religiöse Tradition nicht in der gleichen Weise zitiert wird. So unterstreicht die Formel $k'=[h]a=katüb$ die Autorität der Schrift/Tora und nicht ihre Zitierbarkeit. Die Tora liegt zwar schriftlich vor, für die Qualifizierung als Tora bzw. für die Anerkennung ihrer Autorität ist aber, wie es

⁷⁰ T. WILLI, *Juda*, 263f.

⁷¹ Vgl. M. HÄUSL, *Gott*.

scheint, ihre Schriftlichkeit kein wesentliches Moment. Dies erweist sich erstens in der Verwendung des Terminus *tōrā*, wenn nur die Hälfte der Belege auf eine Torarolle verweisen. Die beiden erzählenden Texte Neh 8 und Esr 7, die in der Forschung die Hauptlast der Begründung für die in persischer Zeit kanonisch werdende schriftliche Tora tragen, zeigen zweitens, dass die Schriftlichkeit zwar vorausgesetzt ist, die Tora jedoch ihre Autorität aus dem Vorgang der Kommunikation und der Belehrung bezieht. So ist in Neh 8 nicht von der Kommentierung schriftlich vorliegender Toratexte die Rede, sondern von der Aktualisierung der Belehrungssituation, und in Esr 7 steht die Torakompetenz Esras und seine Beauftragung zur toragemäßen Rechtsprechung und Unterweisung im Mittelpunkt. Die erzählte Welt in Esr 7 weiß nichts von einer Torarolle im Gepäck Esras. In Neh 10 meint Tora drittens nicht einen vor dem Vertragsabschluss bereits vorliegenden kanonischen Text, sondern den aktuell geschlossenen Vertrag mit seinem aktuellen Inhalt.

Wenn wir auf der Basis dieses Befundes nun fragen, ob im Buch Esra/Nehemia die Tora als kanonischer Text betrachtet wird, dann ist eher Vorsicht geboten, v.a. dann, wenn man mit Jan Assmann als Kriterien für einen kanonischen Text Textpflege, Zensur und Sinnpflege ansieht.⁷² Denn für die ersten beiden Kriterien gibt es keine Hinweise im Buch Esra/Nehemia.⁷³ Das Moment der Sinnpflege wird von Assmann mit Hilfe des Phänomens der Intertextualität näher präzisiert, wobei er versucht, durch die Art des intertextuellen Umganges verschiedene Formen autoritativer Texte zu unterscheiden. So verweisen der kommentierende, der imitierende und der kritische Umgang auf drei verschiedene Formen autoritativer Texte:

„Kommentiert werden in der Regel kanonische Texte. Da sie weder fortschreibbar, noch imitierbar, noch kritisierbar sind, vielmehr in ihrem Wortlaut ein für allemal festliegen, kann sich Variation nur auf einer anderen Ebene auswirken, die den Text selbst unangestastet läßt. Das ist die Ebene des Kommentars. Imitiert hingegen werden klassische Texte. ... Kritisiert werden fundierende Texte im Rahmen des wissenschaftlichen Diskurses.“⁷⁴

⁷² J. ASSMANN, *Kanon*, 7–27. G. STEINS, *Konzepte*, 8–45, spricht sich dezidiert gegen einen solchen – wie er es nennt – „maximalistischen Kanonbegriff“ aus, der verstanden wird „als fixierte Buchauswahl, fixierte Buchfolge und fixierter Wortlaut“ (15). Steins plädiert dafür, im Kanon „einen Literatur-Pool als Zentrum kultureller Identität, als Bezugspunkt geistiger Aktivität und als Muster für die Produktion von Literatur“ zu sehen (15).

⁷³ Weder wird die Schriftrolle als Medium hervorgehoben noch gibt es zensierende Kanonformeln.

⁷⁴ J. ASSMANN, *Gedächtnis*, 101.

Eine solche Kommentierung (des/eines Toratextes) kann aus dem Buch Esra/ Nehemia jedoch nicht entnommen bzw. erschlossen werden. Obwohl die Autoren des Buches Esra/Nehemia um die Autorität schriftlicher Texte wussten und zitieren konnten, wie die Zitate profaner Schriftstücke zeigen, geschieht dies mit der Tora nicht in gleicher Weise, wird nicht die Autorität einer schriftlichen Tora vorgeführt. Der Befund des Buches Esra/Nehemia deutet vielmehr darauf hin, dass die Tora ihre Autorität im Vorgang der Belehrung und Unterweisung besitzt. So verstanden, würde der Terminus Tora noch nicht in erster Linie ein Objekt, sondern eine Interaktion benennen, wofür Thomas Willi plädiert. Tora kann aber schriftlich niedergelegt sein bzw. werden, wenn man beispielsweise an den Vertragstext in Neh 10 denkt. Aber die Tora kann noch nicht als ein kanonischer Text im engeren oder im „maximalistischen Sinne“, wie Georg Steins sagt, bezeichnet werden.⁷⁵

Literaturverzeichnis

- ASSMANN, J. (zus. mit Alaida Assmann), *Kanon und Zensur*, in: J. Assmann – A. Assmann (Hg.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, 7–27.
- *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und seiner Umwelt (Münstersche theologische Vorträge 1)*, Münster 1999.
 - *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2005.
- DONNER, H., „Wie geschrieben steht“. Herkunft und Sinn einer Formel, in: Ders., *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten (BZAW 224)*, Berlin 1994, 224–238.
- DUGGAN, M.W., *The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah (Neh 7:72b–10:40). An Exegetical, Literary and Theological Study*, Atlanta 2001.
- GAUGER, J.-G., *Authentizität und Methode. Untersuchungen zum historischen Wert des persisch-griechischen Herrscherbriefs in literarischer Tradition (Schriftenreihe Studien zur Geschichtsforschung des Altertums 6)*, Hamburg 2000.

⁷⁵ Leider konnte ich mich mit Steins 2010 publiziertem Ansatz nicht mehr eingehend befassen. G. STEINS, *Konzepte*, 32, definiert Kanon als „Literatur mit normativem, präziser: gemeinschaftsprägendem Anspruch und mit der Funktion, in unterschiedlichen Kontexten der Traditionspflege (Schule, Tempel u.a.) weitere Literatur zu generieren.“

- GRÄTZ, S., Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischem Umfeld von Esr 7,12–26 (BZAW 337), Berlin 2004.
- HÄUSSL, M., Feste feiern – Zur Bedeutung der Feste im Buch Esra/Nehemia, in: S. Ernst – M. Häußl (Hg.), Kulte, Priester, Rituale – Beiträge zu Kult und Kultkritik im Alten Testament und Alten Orient (FS Theodor Seidl; ATSAT 89), St. Ottilien 2010, 231–251.
- „Ich betete zum Gott des Himmels“ (Neh 2,4). Zur kontextuellen Einbettung der Gebete in Neh 1–13, in: C. Diller – M. Mulzer – K. Ólason – R. Rothenbusch (Hg.), Studien zu Psalmen und Propheten (FS Hubert Irsigler; HBS 64), Freiburg 2010, 47–64.
- MERZ, A., Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe (StUNT 52), Göttingen 2004.
- SCHAACK, T., Die Ungeduld des Papiers. Studien zum alttestamentlichen Verständnis des Schreibens anhand des Verburs katab im Kontext administrativer Vorgänge (BZAW 262), Berlin 1998.
- SCHWIDERSKI, D., Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars. Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramäischen Briefe des Esrabuches (BZAW 295), Berlin 2000.
- SEILER, S., Intertextualität, in: H. Utzschneider – E. Blum (Hg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 275–293.
- STEINS, G., Zwei Konzepte – ein Kanon. Neue Theorien zur Entstehung und Eigenart der Hebräischen Bibel, in: G. Steins – J. Taschner (Hg.), Kanonisierung – die Hebräische Bibel im Werden (BThS 110) Neukirchen-Vluyn 2010, 8–45.
- VAN DER TOORN, K., Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible, Cambridge 2007.
- WILLI, T., Juda – Jehud – Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit (FAT 12), Tübingen 1995.
- „Wie geschrieben steht“, in: R.G. Kratz (Hg.), Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden (VWGTh 22) Gütersloh 2002, 257–277.