

es ausdrücklich um die Enthebung von den priesterlichen Aufgaben, wobei das Verbum גאל (Nif.) verwendet wird. Der Verweis auf die zukünftige Entscheidung des Losorakels, auch wenn das nicht als realistische Aussicht zu verstehen ist, zeigt zumindest, dass diese Sippen einen Sonderstatus behalten. Blickt man auf den Begriff כהנה, so kann dieser zwar das Priestertum bezeichnen, doch bezeichnet er auch den spezifischen Dienst des Priesters (Num 18,1.7). In dieser Bedeutung muss es in Esr 2,62 gebraucht sein. Andernfalls wäre der Verweis auf die Losorakel unnötig. Das Priestertum ist von der Herkunft abhängig. Die betreffenden Personen können nicht vom Priestertum ausgeschlossen werden, wohl aber steht ihre Herkunft in Zweifel, was nur durch einen Orakelentscheid geklärt werden könnte. Aus diesem Grunde können sie den Priesterdienst nicht ausüben. Dass also Meremot aus der Sippe des Hakkoz in Neh 3,4 an der Stadtmauer neben Zadok aus der Sippe des Baana baut und damit neben Israeliten und zusätzlich in Neh 3,21 neben Priestern baut, ist kein Widerspruch zu Esr 2,61 und es zeigt auch nicht, dass er später anerkannt wurde. Eher bestätigt die doppelte Nennung in dieser Liste die Einschränkungen, die seine Sippe betreffen. Dass derselbe Meremot in Esr 8,33 die Schätze der Einwanderung unter Esra im Empfang nimmt, lässt keine Rückschlüsse darauf zu, ob er später den Priesterdienst ausgeübt hat.<sup>161</sup> Seine Erwähnung an der Stelle zeigt allerdings, dass man davon wusste, dass Meremot vor Esra bereits am Tempel in Jerusalem tätig war.<sup>162</sup> Es könnte ja auch umgekehrt sein, dass jener Meremot oder seine Nachkommen in späterer Zeit umstritten waren und man das Problem in die Vergangenheit verlagert hat. Esr 2,61–63 mit der Entscheidung, die priesterlichen Rechte von bestimmten Sippen ruhen zu lassen, liegt auf einer Linie mit der Thematisierung des Tempelbaus in 2,69f. und der Vorbereitung des Kultes.

Auffällig ist, dass für die Israeliten mit unklarer Herkunft keine vergleichbaren Einschränkungen erwähnt werden. Dies überrascht, da ja später

<sup>161</sup> Koch, Ezra and Meremot, 110, meint allerdings, dass Esr 8 „acknowledged the status of Meremoth as a chief priest“. Er schließt dies aus der Bezeichnung הכהן in Esr 8,33. Bereits der determinierte singularische Gebrauch drücke das aus. Vgl. ebd., 107. Doch konkurriert das mit der Bezeichnung Esras als הכהן in Esr 7,11. Es wird dabei bleiben müssen, dass Meremot in der Priesterhierarchie in Esr 8,33 nicht höher steht als die Leviten Josabad und Noadja, mit denen er zusammen die Kultgeräte in Empfang nimmt. Für die Angehörigen des Geschlechts des Hakkoz wird in Esr 2,61 außerdem nicht die Bezeichnung הכהן ausgeschlossen, sondern nur die Praxis des Priesterdienstes. Könnte die Zuständigkeit für die Wertgegenstände nicht eine mit dem Problem der Herkunft zusammenhängende Sonderaufgabe sein?

<sup>162</sup> Die Nennung von Hakkoz in 1Chr 24,10 als eine von David eingeteilte Priesterordnung spricht ebenfalls nicht von vornherein für die Akzeptanz der sich auf einen Hakkoz zurückführenden Priester am Zweiten Tempel.

in der Esrageschichte die Frage der Zugehörigkeit zu Israel eine wesentliche Rolle spielt. Ein Blick auf diese Namen lässt freilich erkennen, dass man auf spätere Probleme hinweisen will. Man wird bspw. an Neh 6,10ff. zu denken haben, wo ein negativ bewerteter שמעיה genannt wird, der Sohn eines דליה ist und von טוביה und סנבלט bestochen worden sein soll. Auch der in Neh 2,10 als ammonitischer Knecht verunglimpfte Tobija<sup>163</sup> kommt in diesem Kontext vor. Möglicherweise liegen auch Ressentiments gegen andere Sippen vor.

In der Liste werden eine Reihe von Ortsnamen erwähnt (2,21–28.33f.), wobei Differenzen in der Bezeichnung zu Neh 7 auffallen, wo es mehr Einträge der Form אנשי + ON gibt. Dies entspricht der Überschrift בני המדינה. An diesen Stellen ist die Interpretation der Liste als ausschließliche Rückkehrerliste nicht möglich.

Ein besonderes Problem stellen die in Esr 2,65 genannten Geschlechter der Sänger und weitere Sklaven und Mägde dar, die zu den zuvor erwähnten Sängern, Sklaven Salomos und נהינים hinzukommen und in der Gesamtzahl nicht enthalten sind. Eine Lösung könnte sein, dass in Esr 6,16 von der Einweihung des Tempels als Volksfest die Rede ist, welches möglicherweise auch „profane Sänger und Sängerinnen“ nötig gemacht hat.<sup>164</sup> In jedem Fall widersprechen diese Sänger und Sängerinnen der Konzeption des Rahmens als Rückkehrerliste. Unser Problem ist aber, dass wir Präsuppositionen, die mit diesen Namen und Gruppen verbunden waren, nicht vollständig entschlüsseln können. Allerdings sind auffällig viele Priester und andere Gruppen mit Bezug zum Tempel und Kult in der Liste enthalten.

Ähnlich offen ist die Frage der Liste der Nutztiere (2,66f.). Diese lassen sich mit der Aufforderung des Kyrosediktes zur Unterstützung der Rückkehrer mit den Tieren für die Opfer nicht verbinden. Pferde, Maultiere, Kamele und Esel sind Transporttiere.<sup>165</sup> So scheint es zunächst nahe zu liegen, dass mit ihnen an eine Karawane und damit an die Rückkehr aus dem Exil gedacht ist,<sup>166</sup> doch erscheinen sie eher als Besitz der Rückkehrer. Die gleiche Reihe von Transporttieren findet sich in Sach 14,15. Sie sind dort Teil des Heerlagers der Völker und Ausdruck von deren Besitz und Stärke. Sie werden deshalb der gleichen Plage unterworfen wie die Völker selbst. In eine andere Richtung geht 1Chr 12,41, wo vom Transport von Lebensmit-

<sup>163</sup> Vgl. dazu unten, 364.

<sup>164</sup> Anders *Gunneweg*, Esra, 66, der „an Musikanten, die den feierlichen Exodus musikalisch begleiten sollen“ denkt und daher meint, dass der Rahmen der Liste hier eingetragen worden sei.

<sup>165</sup> *Hieke*, Esra-Nehemia, 91, vermutet, dass die Zahl der Rinder und Schafe nicht aufgezählt wurde, „weil hier aufgrund von stetigem Verzehr und fortwährender Nachzucht Zahlenangaben unsinnig wären“.

<sup>166</sup> So *Rothenbusch*, Abgesondert, 91.

teln, Wein und Öl auf Eseln, Maultieren, Kamelen und Rindern zur Feier von Davids Regierungsantritt in Hebron die Rede ist. Die beiden Stellen machen deutlich, dass eine Auflistung von Nutztieren nicht von vornherein auf die Rückkehr zu beziehen ist. Am ehesten ist die Nennung der Tiere also in Esr 2,66f. Ausdruck des Wohlstandes, der sich ja auch in den Gaben für den Tempelbau widerspiegelt, und entsprechend gehören sie in einer nicht mehr rekonstruierbaren Weise zum Tempelbau oder zu seiner Einweihung.

Was die Namen der Einzelpersonen, aber auch der Sippen und Orte angeht, so ist es spannend, dass viele von ihnen im Esra-Nehemia-Buch auch an anderen Stellen vorkommen. Von den Erstgenannten finden sich bspw. שריה, עזריה, בגוי, רחום und בענה auch in der Liste in Neh 10. Eine Reihe von Einzelnamen, wohl der Vorsteher von Sippen in Esr 2//Neh 7 begegnen in Neh 10 als Unterzeichner des Bundesschlusses: פרעש, פחת מואב, עילם, עזוא, זתוא, בני, בני, עזגד, אטר, בצוי, חשם. Außerdem taucht in Neh 10,20 ein ענתות auf, während ענתות in Esr 2,23//Neh 7,27 als Ortsname erscheint.<sup>167</sup> Auch in Esr 8 und Neh 11 und 12 tauchen Namen aus der Liste auf. Diese Zusammenhänge in der Reihenfolge zeigen eine Abhängigkeit, die im Quellencharakter von Esr 2//Neh 7 begründet sein kann. Auffällig ist es beispielsweise, dass sich in Esr 8 die Familien entsprechen, nicht aber die Einzelnamen. Das bedeutet, dass Esr 8 bei den Übereinstimmungen bei פרוש, שפטיה, מואב, פחת מואב, עילם, בני, עזגד, אדניקם, בגוי und עדין eine Kontinuität der Familien bei der Einwanderung gesehen wird. Besonders bei den Angehörigen der Sippe אדניקם ist dies auffällig. Diese werden in Esr 8,13 als אחרנים „letzte“ bezeichnet. Wahrscheinlich handelt es sich in der Sicht von Esr 8 also um die letzten Angehörigen der Sippe, die zurückgekehrt sind.

## 2.6. Die ursprüngliche Intention der Rückkehrerliste und ihr Gebrauch im Kontext

Esr 2 wird eingeführt als die Liste der Angehörigen der Provinz, die angeführt von 11 (bzw. 12) Personen aus der Gola gekommen sind. Tatsächlich scheint es sich aber um eine Art Bevölkerungsstatistik zu handeln. Neben den 11 Einzelpersonen werden Gruppen aufgeführt und die zugehörigen Zahlen genannt. Es handelt sich um Sippen, die mit einem Sippenvorsteher verbunden sind. Sippen von Israeliten stehen neben Sippen von Priestern, Leviten und Tempelsklaven, der Sklaven Salomos und von Tempelsängern. Auch werden Sippen, die ihren Ursprung nicht genealogisch nachweisen können, genannt. Diese werden auf bestimmte Orte in der Gola zurückgeführt und erscheinen als ausdrücklich hinaufgezogen (עלה). Daneben wer-

<sup>167</sup> Dem konzeptionellen Zusammenhang wird unten, 336ff., weiter nachgegangen.

den in einem Abschnitt Bewohner einer Reihe von Orten nördlich von Juda aufgelistet. Gerade Letzteres fügt sich sehr gut in die erste Eröffnung der Liste mit אלה בני המדינה, aber eher nicht zu der Behauptung, dass es sich durchgängig um Rückkehrer handelt. Blickt man nur auf die Kurzversion der Schlussverse Esr 2,68a.69,<sup>168</sup> so wird erheblicher Reichtum für ein gemeinschaftliches Werk eingesammelt, bei dem es sich – weil auch Priester-gewänder erwähnt sind – nur um den Tempel handeln kann. Die Langversion in Esr 2,68f. hat dies (wieder<sup>169</sup>) explizit gemacht. Im Nehemia-Buch sind es neben den Sippenhäuptern auch der Statthalter und das übrige Volk, die Abgaben leisten. Dass die Liste mit dem Tempelbau bzw. mit der Einrichtung des Kultes im Zusammenhang stehen muss, zeigt sich auch bei der Thematisierung der Priestersippen mit zweifelhaftem Ursprung und daran, dass eine große Zahl von Priestern und weiterer mit dem Tempel in Zusammenhang stehender Sippen aufgelistet werden. Die in Esr 2//Neh 7 verarbeitete Quelle ist also ursprünglich eine Art Bevölkerungsliste gewesen, die einen Bezug zum Tempelbau hatte, wobei der Wohlstand der Gruppe für den Bau des Tempels eingesetzt wird. Zumindest die Lasttiere könnten ebenfalls mit dem Tempelbau in einem Zusammenhang stehen. Eine endgültige Lösung ist – wie bei den zusätzlichen Knechten und Mägden, Sängern und Sängerinnen – kaum zu geben.

Man kann zusammenfassend festhalten, dass es eine Differenz zwischen dem erzählerischen Rahmen und dem Textabschnitt in Esr 2//Neh 7 gibt. Der Wortlaut des Abschnittes ist an den erzählerischen Rahmen angepasst und dabei u.a. der Schluss des Abschnittes gekürzt worden. Äquivalent dürfte auch bei den aufgelisteten Sippen gekürzt worden sein. Während Rückkehrer und Tempelbauer im Anschluss Esr 1,2-5 als identisch gedacht sind, da das Land nach dem Bezug auf Jer 29 als leer erscheint, ist die Rückkehr in der Liste nur ein Teilaspekt.<sup>170</sup> Verantwortlich für den Tempelbau waren die aufgeführten Personen, die Angehörigen der מדינה, die durch die Rahmenverse ohne Unterschied zu Rückkehrern gemacht werden. Diese Tendenz im Rahmen wird durch die Thematisierung als Quelle auf der Erzählebene in Neh 7,5 bestätigt. Denn Nehemia will die Liste als Aufzählung derer, die zuerst heraufgezogen sind, aufgefunden haben. Mit dieser Bemerkung bezeugt Nehemia als Ich-Erzähler den intendierten Adressaten die Richtigkeit der Konzeption der Bevölkerungsliste als Rückkehrerliste in Esr 2, auch wenn die Adressaten den Ursprung der Liste möglicherweise

<sup>168</sup> Siehe die Gegenüberstellung oben, 54.

<sup>169</sup> Siehe dazu oben, 68f.

<sup>170</sup> Grätz, Edikt, 280, stellt fest: „Die Listen von Rückkehrern, besonders in Esr 2/Neh 7 erhalten insofern einen historischen Kern, als es tatsächlich Immigranten aus Babylon gegeben haben wird, die jedoch nicht in ein leeres Land kamen.“

noch kennen. Dass es eine Quelle gegeben haben muss, zeigt sich daneben auch daran, dass die gleichen Namen auch in anderen Zusammenhängen im Esra-Nehemia-Buch – vor allem in Esr 8 – in der Rückkehrerliste unter Esra und in Neh 10 vorkommen. Die Differenzen am Ende und die Zahlendifferenzen sprechen außerdem für die Auslassung einer Anzahl von Gruppen bei der Integration der Liste in den Kontext. Möglicherweise sind Namen weggefallen, die zu der neu geschaffenen Rahmung nicht passten. Ausgeschlossen kann werden, dass die Liste nur für ihre Einbindung in das Esra-Nehemia-Buch formuliert worden ist.

Mit der Feststellung, dass die Liste von Anfang an etwas mit dem Tempel zu tun hatte, kommen wir der These von J. Weinberg nahe, dass die Liste die Bürger-Tempelgemeinde aus der Mitte des 5. Jh. umreißt.<sup>171</sup> Dafür, dass es die Tempelbaugemeinschaft ist, spricht auch, dass die Liste von Serubbabel und Jeschua angeführt wird. Auffällig ist, dass sie wohl bereits ursprünglich eine gesamtisraelitische Perspektive besaß. Sie ist erkennbar in den wohl ursprünglich zwölf Repräsentanten des Volkes, an der durch zwölf teilbaren Gesamtzahl der Gemeinschaft<sup>172</sup> und daran, dass Priester und Leviten dem Volk folgen, wie in der Feststellung, dass das ganze Volk in den Städten wohnte (Esr 2,70b). Auffällig ist auch, dass der Tirschata offenbar für den Tempelbau spendete und Entscheidungen den Priesterdienst betreffend traf. Diese Aussagen entsprechen durchaus dem Handlungsrahmen der Statthalter, wie der Bittbrief der Juden aus Elephantine an die Statthalter von Jerusalem und Samaria und das überlieferte Antwort-Memorandum zeigen.<sup>173</sup>

In der Liste werden Einzelpersonen erwähnt und Gruppen, wobei es solche gibt, die auf ein Sippenoberhaupt zurückgeführt werden, und Gruppen, die mit einem Ort in einer Beziehung stehen. Bei den Namen werden nur in wenigen Fällen genealogische Angaben gemacht. Wenn man mit M.D. Johnson annimmt, dass die Genealogie dazu dient, Legitimität für die Gegenwart durch den Verweis auf die Vergangenheit zu erreichen,<sup>174</sup> so muss es in der Liste, die Namen und Gruppen aufführt, um etwas anderes gehen. Das Fehlen genealogischer Angaben bei der Mehrheit der Namen kann pragmatisch nur damit zusammenhängen, dass bei den intendierten Adressaten nicht nur die betreffenden Namen, sondern die Personen, auf die verwiesen wird, bekannt sind. Das gilt für die Einzelpersonen (wie Serubbabel und Jeschua) und für die Namen, die die Gruppen bezeichnen. Dies zeigt sich am

<sup>171</sup> Vgl. Weinberg, Citizen-Temple, 41–43.

<sup>172</sup> Siehe dazu die Diskussion der These Torrey, Ezra Studies, 250, und dazu oben, 68, Anm. 136.

<sup>173</sup> Vgl. Rothenbusch, Abgesondert, 100.

<sup>174</sup> Vgl. Johnson, Purpose, 76; vgl. dazu auch Hieke, Genealogien, 4f.

Verweis auf ausgewählte genealogische Angaben und durch Zusatz von אָחָר einer zweiten Gruppe mit der Bezeichnung בני עֵילָם in Esr 2,31. Für uns, die wir nur begrenzte Informationen über die soziologische Struktur der nachexilischen Gemeinde haben, ist die Frage, ob mit der Wiederkehr einiger Namen in anderen Kontexten des Esra-Nehemia-Buches die Identität der betreffenden Person gemeint ist, mitunter schwer zu entscheiden, besonders wenn es sich um mehrfach vorkommende Namen wie z.B. Jeschua handelt. Unabhängig von dem Interpretationsproblem zeigt der Charakter der Liste, dass es um direkt für die intendierten Adressaten relevante Informationen gehen muss. Doch inwiefern dient diese Liste (wie die anderen Listen des Esra-Nehemia-Buches) dazu, die Identität<sup>175</sup> der intendierten Adressaten zu definieren? Da am Anfang der Liste behauptet wird, dass durch sie die gesamte Bevölkerung repräsentiert wird und eine Fülle von Gruppen aufgelistet werden, muss vorausgesetzt sein, dass die Namen und Orte zumindest teilweise bekannt sind. Der intendierte Adressat aus der nachexilischen jüdischen Gemeinde konnte daher Bezugspunkte auf sich selbst darin wiederfinden. Dies wird im Esra-Nehemia-Buch letztlich schon entsprechend für die Zeit Esras und Nehemias realisiert, indem eine ganze Reihe von Namen z.T. immer wieder an anderen Stellen innerhalb und außerhalb der anderen Listen auftauchen. Doch wie verhält es sich mit Personen, die sich keiner dieser Gruppen zurechnen können? Auch dafür enthält der Text eine Lösung, in dem Abschnitt mit Gruppen, bei denen die Herkunft nicht nachgewiesen werden konnte (Esr 2,59-63). Während das für die Priester die Konsequenz der Untauglichkeit für den Priesterdienst hat – dazu im Folgenden –, wird für die betreffenden Juden bzw. Israeliten solches nicht erwähnt. Intendierte Adressaten ohne eigene Familiengenealogie konnten ihre Zugehörigkeit äquivalent zu diesen Gruppen betrachten, auch wenn ein Teil der Namen Probleme erkennen lässt.<sup>176</sup>

Diese Aspekte werden vom Rahmen rezipiert, indem eine vollständige Rückkehrerperspektive abhängig von Esr 1,1ff. entwickelt und somit der Charakter von einzelnen Elementen der ursprünglichen Liste auf die Gesamtliste ausgeweitet wurde. Die Nutzung dieser Elemente dient dazu, den intendierten Adressaten die Generalisierung der Rückkehrperspektive plausibel zu machen. Wenn allerdings die intendierten Adressaten mit den Namen etwas anfangen sollten, was ihr Gebrauch an anderen Stellen des Buches nahelegt, dann setzt das weitere Anstrengungen voraus. Denn die intendierten Adressaten sollen ja möglicherweise eine Veränderung in der Identitätsbestimmung der eigenen Sippe akzeptieren. Als erste Voraussetzung dafür muss man einen beträchtlichen Zeitabstand von den erzählten

<sup>175</sup> Nach Grätz, Listen, dienen die Listen der Identitätsbestimmung.

<sup>176</sup> Vgl. zum Zusammenhang mit Esr 6,21 unten, 208ff.

Geschehnissen annehmen. Andernfalls ist eine solche Konstruktion schwer vorstellbar. Zu den argumentativen Anstrengungen gehört auch, dass man eine veränderte Form der Quelle, die offenbar ein wichtiges Element der Identität der intendierten Adressaten war, präsentierte. Die erzählerische Einbindung sucht insbesondere in Neh 7,5 die Authentizität des veränderten Textes plausibel zu machen. Der Vers Neh 7,5 mit seiner Legende der Auffindung der Rückkehrerliste ist also nicht einfach Konstruktion, sondern er knüpft neben dem direkten Bezug auf Esr 2 auch an die Kenntnis der Quelle bei den intendierten Adressaten an und sucht die vorliegende Form der Liste mit der Autorität Nehemias und der gleichzeitigen Präsentation in Esr 2 als Liste derer, die den Tempel bauten und zugleich Rückkehrer aus der Gola waren, plausibel zu machen, während es in der ursprünglichen Quelle nur um den Tempelbau, aber noch nicht durchgängig um die Rückkehr aus der Gola ging.

### 3. Die Unterbrechung des Tempelbaus (Esr 4,1–24)

Esr 4 enthält ebenfalls einen Textabschnitt, der als eine der Quellen der Tempelbauerzählung Esr 1–6 angesehen wird.<sup>177</sup> Er soll an dieser Stelle analysiert werden, weil er mit der sog. aramäischen Tempelbauchronik eng verbunden ist und einen ähnlichen Aufbau wie sie aufweist. Er enthält zwei weitere dokumentarische Texte, und es sind in Esr 4 außerdem die bereits erwähnten beiden Rückverweise auf den Kontext des Kyrosediktes enthalten (Esr 4,3.11).

Die Kommentierung bzw. Analyse des Abschnittes geschieht in der Sekundärliteratur in der Regel für den hebräischen und den aramäischen Abschnitt getrennt.<sup>178</sup> Demgegenüber soll im Folgenden der Gesamtzu-

<sup>177</sup> So schon Meyer, Entstehung, 59; Stade, Geschichte, 159, die in dem aramäischen Abschnitt authentische Dokumente sahen. Grundsätzliche Kritik hat D. Schwiderski auf der Grundlage formkritischer Überlegungen geäußert. Aufgrund der Abweichungen von den Konventionen bezweifelt er, „ob das Schreiben jemals außerhalb des Erzählkontextes existiert hat“ (Schwiderski, Handbuch, 377). Rothenbusch, Abgesondert, 57, diese Kritik aufnehmend, plädierte zuletzt dafür, in 4,8ff. eine verarbeitete literarische Quelle zu sehen.

<sup>178</sup> Vgl. Gunneweg, Esra, 77–82.85ff. So zuletzt wieder Rothenbusch, Abgesondert, 56ff. Insbesondere die Platzierung des Abschnittes (4,6–24) im direkten Anschluss an das Kyrosedikt, wie es in 1Esdras vorliegt, hat zu einer Trennung der beiden Bestandteile in der Auslegung beigetragen. Das Problem wird in der Regel mit der problematischen Chronologie der Perserkönige verbunden. Schon Schaefer, Esra, 27; ders., Iranische Beiträge, 216, sah ein Quellenstück, das eigentlich in einen anderen Zusammenhang gehört, aber hier eingefügt worden sei. Vgl. zur älteren Forschungsgeschichte auch Rudolph, Esra-Nehemia, 37. Kittel, Geschichte Israels III/2, 602–605, überlegt, ob der Brief in Esr 4,12ff. in die Zeit Esras zu datieren ist. Er postuliert, dass der Abschnitt zwischen die Esrageschichte und

sammenhang untersucht, seine Intention erschlossen und erst auf dieser Grundlage die Frage nach der Quelle beantwortet werden.

### 3.1. Überblick

Esr 4 berichtet davon, wie der von Kyros ermöglichte, befohlene (Esr 1) und sogleich mit viel Jubel und Freude (Esr 3) begonnene Tempelbau zunächst unterbrochen wird. Dies beginnt mit der Erwähnung einer Auseinandersetzung zwischen Serubbabel (zusammen mit den am Bau beteiligten Personen) und „Widersachern“, die die Judäer vom Bauen abschrecken und Ratgeber gegen sie dingen, um sie am Bau des Tempels zu hindern. Ein aramäisch abgefasster Abschnitt entfaltet dies, indem ein Briefwechsel mit dem persischen König wiedergegeben wird, der eine Bauunterbrechung bis zum zweiten Jahr des Darius zur Folge hat. Freilich ist in dem Briefwechsel nicht vom Tempelbau die Rede, sondern immer nur vom Bauen der Stadt Jerusalem. Erst in dem abschließenden V. 24 wird die Unterbrechung des Tempelbaus nach V. 5 ein weiteres Mal, nun resümierend erwähnt.

In dem Kapitel lassen sich zunächst aufgrund der verwendeten Sprache formal zwei Teile unterscheiden. Der erste Abschnitt (Esr 4,1-7) ist hebräisch abgefasst. Der andere Abschnitt umfasst die aramäischen Verse Esr 4,8-24. Die Abgrenzung gegenüber Esr 5f. lässt sich nur an der Einführung neuer Figuren und dem Neueinsatz der Handlung in Esr 5,1 erkennen.<sup>179</sup>

In V. 7 wird von der Abfassung eines Briefes in aramäischer Sprache und mit aramäischer Schrift berichtet, und danach wird in der Einleitung eines weiteren Briefes tatsächlich die aramäische Sprache verwendet, sodass die Grenze zwischen hebräischer und aramäischer Stilisierung signalisiert ist.<sup>180</sup> Der Schwerpunkt des aramäischen Abschnitts liegt auf der Wiedergabe zweier Briefe, doch bereits die Einführung des ersten Briefes ist in Aramäisch verfasst, und die V. 23f. gehen auf die Folgen des Briefwechsels ein, gehören also bereits wieder zum erzählerischen Rahmen. Die Sprachgrenze verläuft also nicht zwischen Erzähltext und Brief. Oft wird die Sprachgrenze deswegen bei der Analyse außer Acht gelassen.

---

die Nehemiageschichte zu platzieren sei und der Zustand der Mauer im Nehemia-Buch und deren Instandsetzung in 52 Tagen sich auf ihre Zerstörung in Esr 4,23 beziehe. Ähnlich zuletzt Goswell, *Time*, 192ff.; Doering, *Letters*, 119.

<sup>179</sup> Vgl. unten, 115.

<sup>180</sup> Vgl. unten, 91.

Eine inhaltliche Klammer<sup>181</sup> bilden die beiden Erwähnungen des Ruhens des Tempelbaus bis in die Zeit des Darius in Esr 4,5 und 4,24.<sup>182</sup> Allerdings ist V. 5 Teil einer Hinführung (V. 5-7) zu dem Schreiben, in der weitere Schreiben erwähnt werden. Nicht mehr verknüpft mit dem Erzähltext und als Überschrift des wiedergegebenen Schreibens als Neueinsatz formuliert ist erst Esr 4,8.

### 3.2. Esr 4,1-7

Esr 4 beginnt zunächst mit einer Auseinandersetzung mit sog. Widersachern (צרים), die Juda und Benjamin gegenüberreten. Die beiden Stämme werden in gleicher Weise zusammen in Esr 1,5 erwähnt, dort als jene, die dem Kyrosedikt folgen und hinaufziehen, um das Haus *Jhwhs* zu bauen. Sie werden nun in Esr 4,1 außerdem als בני הגולה bezeichnet. Diese sind nun dabei, den Tempel des Gottes Israels zu bauen, was sich ebenfalls an 1,5 anschließt.<sup>183</sup>

Mit Juda und Benjamin ist kein Gebiet oder die nachexilische Provinz<sup>184</sup> im Blick, sondern aufgrund des Verweises auf die Gola Israel als Stammesvolk.<sup>185</sup> Von diesem sind exklusiv Juda und Benjamin am Tempelbau beteiligt. Dass es um eine Nutzung der gesamtisraelitischen Perspektive geht, ist daran erkennbar, dass Benjamin und Juda einen Tempel für *Jhwh*, den Gott Israels, bauen. Der Vers impliziert, dass es neben Juda und Benjamin noch andere Stämme gibt. Theoretisch könnten diese sich an dem Tempelbau beteiligen, doch sind sie offenbar als nicht anwesend gedacht, was Esr 1,5 ent-

<sup>181</sup> Kratz, *Komposition*, 65; *Rothenbusch*, *Abgesondert*, 55, sprachen zuletzt von einer Wiederaufnahme. *Williamson*, *Ezra-Nehemiah*, 61, sieht ebenfalls einen Hinweis auf eine Überarbeitung. Bei der Parallelität sieht man schon seit dem Anfang des 19. Jh. einen Hinweis für eine sekundäre Verklammerung. Vgl. zur Forschungsgeschichte *Rothenbusch*, *Komposition*, 65. Gleichgültig, ob man hier ein sekundäres Mittel vermutet, werden dadurch inhaltliche Zusammenhänge markiert.

<sup>182</sup> In V. 5 freilich wird dies vage ausgedrückt „bis zur Herrschaft des Darius“ und in V. 24 wird das zweite Jahr des Darius als Ende der Bauunterbrechung genannt.

<sup>183</sup> Man sieht in 1,5 und 4,1 in der Regel denselben Verfasser am Werke. Vgl. zuletzt *Rothenbusch*, *Abgesondert*, 114.389.

<sup>184</sup> Anders *Willi*, *Juda*, 68, der darin Landschaftsbezeichnungen sieht. Da die Rückkehr aus der Gola genannt wird, besteht ein Zusammenhang mit Esr 1,5. Wenn dort mit Juda und Benjamin Gruppen im Blick sind, dürfte auch in Esr 4,1 an die Rückkehrergruppen gedacht sein.

<sup>185</sup> *Weingart*, *Israel*, 292, hält das Stammesystem nicht für von vornherein bei den Texten präsupponiert, „die ‚Israel‘ *de facto* mit der Stämmetrias der Provinz Jehud (Juda, Benjamin, Levi) identifizieren“. Doch gerade der Zusammenhang mit dem Kyrosedikt und seinem Rahmen zeigt, dass potentiell zu Israel weitere Stämme hinzugehören, sodass mit יהודה ובנימין nicht nur „eine Bezeichnung der Einwohner der Provinz Jehud“ (ebd.) vorliegt, sondern zugleich auch eine umfassendere Konzeption aufgerufen wird.

spricht. Während die Bauenden als Angehörige der (ehemaligen) Gola mit Juda und Benjamin identifiziert werden, bleibt die Identität der Widersacher offen. Mit der Einführung der *צרי יהודה ובנימן* erwartet man allerdings eine radikale Auseinandersetzung. Oft wird das Nomen zur Beschreibung von kriegerischen Konflikten verwendet.<sup>186</sup>

In Esr 4,2 werden als eine Partei Serubbabel, Jeschua und die Sippenhäupter genannt. Zu dieser kommen die Widersacher mit ihrem Ansinnen. Knapp heißt es: *נבנה עמכם כי ככם נדרוש לאלהיכם* – „Wir wollen mit euch bauen, denn wie ihr suchen wir euren Gott.“ Aus dem Mund von Widersachern ist der Wunsch, am Tempelbau mitwirken zu wollen, zumindest überraschend. Die Begründung ist aufschlussreich, da sich die Sprecher nicht in einer direkten Gottesbeziehung sehen. Sie befinden sich auf der Suche nach dem Gott der Judäer und Benjamingen. Damit stellen sie sich als eine Gruppe von Nichtisraeliten vor, die sich dem Gott Israels zuwenden. In spät-nachexilischen Kontexten deutet sich eine solche Tendenz an, doch wird sie normalerweise positiv beurteilt.<sup>187</sup> Im vorliegenden Fall sind die Sprecher aber bereits zuvor als *צרים* bezeichnet und deshalb von vornherein negativ charakterisiert. Sicher wegen der üblicherweise positiven Sicht von Fremden, die sich dem Gott Israels zuwenden, wird eine weitere Erklärung angefügt, in der sich die Sprecher vorstellen: *ולא אנחנו זבחים מימי אסר חדן* – „Und nicht opfern wir seit den Tagen Asarhaddons, der uns hier heraufgebracht hat.“ Bei dem Halbvers findet sich eine Differenz in der Lesetradition gegenüber dem Konsonantentext. Die Lesung der Masoreten (Qere) ist *ולו*, während das Ketiv *ולא* lautet. Nach Gunneweg handelt es sich beim Ketiv um „eine boshaft tendenziöse Textänderung, welche den Zitierten ihren bisherigen Jahwekult abspricht.“<sup>188</sup> Abgesehen davon, dass bei einer solchen Interpretation die jüdische Tradition eine Sicht entwickelt hätte, die den Fremden einen *Jhwh*-Kult zuspräche, hängt die Beurteilung des Unterschiedes von der Intention des Gesamtkontextes ab. Die Voranstellung von *צרים* wertet das Ansinnen der Fremden und seinen Hintergrund von vornherein ab. Auch wird es ohne Umschweife zurückgewiesen. Daher kann ein Kult der Widersacher nicht als Möglichkeit im Blick sein. Einen legitimen *Jhwh*-Kult kann es weder aus der Perspektive Serubbabels noch aus jener der intendierten Adressaten geben. Unter dieser Voraussetzung ist das Qere „ihm opfern wir seit den Tagen ...“ als besonders polemisch zu beurteilen. Die Fremden würden sich nach dieser

<sup>186</sup> Die Formulierung ist ein Hinweis darauf, dass die Auseinandersetzung weit fortgeschritten ist. Vgl. dazu unten, 110.

<sup>187</sup> Vgl. die Arbeit von *Haarmann*, *JHWH-Verhörer der Völker*. Leider diskutiert er (ebd., 265f.) nur die damit im Zusammenhang stehende Stelle Esr 6,21.

<sup>188</sup> *Gunneweg*, *Esra*, 77.

Lesart selbst anmaßen, einen *Jhwh*-Kult zu praktizieren. Das Ketiv „nicht opfern wir seit den Tagen ...“ verbunden mit dem Wunsch, am Tempel mitzubauen, wäre dagegen eher als Hinwendung von Fremden zum *Jhwh*-Kult zu verstehen, wie sie auch in anderen biblischen Büchern begegnet.<sup>189</sup>

Die Fremden stellen sich weder mit ihrem Wohnort noch mit einer Volksbezeichnung vor, sondern verweisen lediglich darauf, dass sie seit der Zeit Asarhaddons, des Königs von Assur, „hier“ (פה) sind und – entsprechend der Entscheidung für Qere oder Ketiv – entweder opfern oder nicht opfern. פה „hier“ macht deutlich, dass es um Bewohner des Landes geht. Mit dem Verweis auf die assyrische Ansiedlung kann es sich nur um Bewohner des ehemaligen Nordreiches handeln. Die Hervorhebung der Ansiedlung impliziert, dass diese aus Fremden, d.h. aus Nichtisraeliten besteht.<sup>190</sup>

Deren Selbstcharakterisierung lässt erkennen, warum nur von Juda und Benjamin und der Gola als am Bau beteiligter Gruppe gesprochen wird. Offenbar hat man ein besonderes Abgrenzungsinteresse von anderen, die im Lande anwesend sind und sich ebenfalls als *Jhwh*-Verehrer verstehen. Damit polemisiert der Vers mit hoher Wahrscheinlichkeit gegen die Samariter.<sup>191</sup> Da es gesichert ist, dass der *Jhwh*-Tempel auf dem Garizim bereits in der Mitte des 5. Jh. v. Chr. existiert hat,<sup>192</sup> richtet sich die Polemik also gegen jene Gruppe, deren Tempel auf dem Garizim zur Abfassungszeit von Esr 4 bereits existierte.<sup>193</sup> Die Polemik von Esr 4 besteht darin, dass die in der Er-

<sup>189</sup> Vgl. als Überblick dazu *Haarmann*, JHWH-Verehrer der Völker.

<sup>190</sup> Vgl. *Weingart*, Israel, 74.

<sup>191</sup> So schon *Torrey*, *Ezra Studies*, 169. Dies weist *Coggins*, *Samaritans*, 51, mit Verweis auf den fehlenden Vorwurf der Unreinheit zurück: „[I]t is important to note that there is nothing here of the later charges of racial impurity which Jews brought against Samaritans.“ Doch wir haben in Esr 4,2 die Selbstcharakterisierung der Widersacher vor uns. Unreinheit könnte darin keine Rolle spielen, und die Ablehnung durch Serubbabel in Esr 4,3 schließt es nicht aus, dass dies wie in Esr 6,21 eine Rolle spielt.

<sup>192</sup> Vgl. *Magen*, *Samaritan Temple*, 176; *Magen/Misgav/Tsfania*, *Mount Gerizim Excavations*, 103; *Hjelm*, *Mt. Gerizim*, 26. Zur älteren Sicht siehe *Mor*, *Samaritan History*, 6; kritisch gegenüber der Argumentation, aber letztlich dem Rahmen der Datierung zustimmend: *ders.*, *Building*, 98.

<sup>193</sup> Anders noch *Gunneweg*, *Ezra*, 78; *Coggins*, *Samaritans*, 67. *Japhet*, *Ideology*, 257, betont, dass in Esr 4 (wie in 2Kön 17) die Ideologie des leeren Landes für das ehemalige Nordreich vorausgesetzt sei: „According to the testimony of 2 Kings 17 and Ezra 4, all the Israelites were exiled from their land (2 Kings 17:20-23), and their cities came to be inhabited entirely by foreigners, the descendants of peoples departed to the land by Assyrian kings. In spite of the fact that they worshipped Israel’s God, they were considered aliens both by the returned exiles and by their own definition.“ Doch muss beachtet werden, dass wir es hier lediglich mit der Selbstcharakterisierung *einer Gruppe* zu tun haben. In dieser wird weder in Esr 4,2 noch in Esr 4,9f. etwas über den Verbleib der Israeliten im ehemaligen Nordreich ausgedrückt. *Willi*, *Juda*, 68, sieht stärker die Politik im Hintergrund: „Die Erzählung ist eindeutig, wenn man ihre Aussagen und Begriffe zum Nenn-

zählung auftretenden Widersacher (bei denen [pragmatisch] die Samarier mit ihrem *Jhwh*-Tempel im Blick sind) sich selbst als Angehörige von Fremdvolvölkern ausweisen.<sup>194</sup> So bezeugen sie (angeblich) die Illegitimität ihres Anspruchs auf den *Jhwh*-Kult selbst.

Zu dieser Polemik gegen die Samarier passt das  $\aleph$  (Ketiv) besser als  $\aleph$  (Qere). Wenn Fremde behaupten, sie würden sich zu *Jhwh* hinwenden, müssten sie auch den Gottesdienst an dessen Tempel im Blick haben. In der späteren jüdischen Polemik gegen die Samaritaner verschärfte das Qere die Polemik. Nun behaupten die Samarier, dass sie *Jhwh* bereits geopfert hätten. Vielleicht ist diese Lesung eine Harmonisierung mit 2Kön 17,28. In jedem Fall weist die Behauptung der Widersacher einen regelrechten Verstoß gegen die Tora auf, denn es darf ja nur einen legitimen Kultort *Jhwhs* geben. Dass das Qere erst nachträglicher Bibelexegese entstammen dürfte, zeigt sich daran, dass die Bitte, am Bau des Tempels mitzuwirken, angesichts des bereits vorausgesetzten eigenen Kultes wenig plausibel ist und eine andere Antwort Serubbabels nötig machen würde.<sup>195</sup> Die Polemik ist traditionsgeschichtlich verbunden mit dem Abschnitt in 2Kön 17,24ff., in dem von der Ansiedlung fremder Völker im ehemaligen Nordreich und dem Ursprung von deren *Jhwh*-Kult erzählt wird.<sup>196</sup> Die Erwähnung von Asarhaddon in

---

wert nimmt und sie nicht mit Hypothesen wie jener einer antisamaritanischen Tendenz des ‚Chronisten‘ belastet. Denn ‚die Bedränger Judas und Benjamins‘ – keine politischen Entitäten (eine Provinz Jehud bestand, wenn überhaupt, in der hier vorausgesetzten Zeit bestenfalls auf dem Papier), sondern repristinierend gebrauchte Landschaftsbezeichnungen, mit denen hier ein Gebiet umrissen wird, das etwa das Hügelland von Bet Zur bis Betlehem sowie Jerusalem und seine Umgebung einschließen dürfte – diese ‚Bedränger Judas und Benjamins‘ sind eben das, was der Ausdruck aussagt: nicht synkretistisch eingestellte Bevölkerungsteile, nicht einmal unbedingt Nichtisraeliten, sondern einfach Persönlichkeiten und Kreise, denen ein Bedeutungszuwachs des als ‚Juda und Benjamin‘ bezeichneten Landstrichs oder gar der Stadt Jerusalem ein Dorn im Auge“ ist. Doch die Selbstcharakterisierung schließt ausdrücklich religiöse Aspekte ein, sodass ein Zusammenhang mit der entstehenden Gemeinschaft der Samaritaner nicht vorschnell ausgeschlossen werden sollte.

<sup>194</sup> Schenker, *Zwei Tempel*, 312, weist darauf hin, dass in 1Esr 5,49 ein Zusammenhang mit dem Tempel auf dem Garizim explizit ist. So sei die Formulierung älter als der Parallelkontext Esr 3,3, „weil es nicht wahrscheinlich erscheint, dass jemand das ‚schismatische‘ Heiligtum dort eingeführt hätte, wo es nicht vorkam“ (ebd., 315). Wenn dies richtig wäre, dann müsste man ursprünglich Esr 4,1ff. als konkrete Fortsetzung dessen verstanden haben. Doch 1Esr 5,49 könnte eine bereits implizite Polemik für die griechischen Rezipienten auch explizit gemacht haben.

<sup>195</sup> Anders Coggins, *Samaritans*, 23, der an der Stelle 2Kön 17 reflektiert sieht.

<sup>196</sup> Doch auch 2Kön 17 selbst muss sehr spät sein, da noch nach 2Chr 35,18 die Bewohner des Nordreiches zumindest teilweise an Josias Passa teilnehmen. Daher könnte das Qere in Esr 4,2 zugleich als Harmonisierung mit 2Kön 17,28 in der Lesetradition zu verstehen sein.

Esr 4,2 zeigt allerdings eine Unsicherheit hinsichtlich der Ereignisse des 8. Jh.<sup>197</sup> Der Anachronismus kann aber auch bewusst gesetzt sein.<sup>198</sup> Mit dem Bezug wird deutlich, dass die anwesenden Widersacher Judas und Benjamins als Bewohner des ehemaligen Nordreichs im Blick sind, die sich als Nichtisraeliten vorstellen.

Bei der ablehnenden Antwort von Serubbabel, Jeschua und dem Rest der Häupter der Vaterhäuser ist es die Frage, welche Implikationen mit dem mehrfachen Gebrauch der 1. Pl. in *יחד* in *לֹא לָכֶם וּלְנוּ לְבִנוּת בֵּית לַאֱלֹהֵינוּ כִּי אֲנַחְנוּ יַחַד* verbunden sind. Wenn diese sich auf die Sprecher bezieht, muss *יחד* nicht als Bezeichnung der Gemeinschaft angesehen werden.<sup>199</sup> Auch ist es nicht nötig, mit J.C. de Moor eine Sonderbedeutung „(together) without company, protection, assistance“ zu vermuten.<sup>200</sup> Vielmehr zielt *יחד* dann nur auf die *Gruppe* der Sprecher, deren Angehörige *gemeinschaftlich* handeln: „Nicht an euch und an uns (als einer dann gemeinschaftlichen Größe) ist es, ein Haus für *unseren* Gott zu bauen, sondern *wir* (selbst) werden gemeinsam für *Jhwh*, den Gott Israels, bauen ...“

Auf Grund des Rückbezugs der 1. Pl auf die Sprecher gibt es ein „Wir“, das die Bewohner des ehemaligen Nordreiches einschließt, aus der Perspektive Serubbabels und der Rückkehrer nicht. Von *Jhwh* als von dem gemeinsamen Gott haben die Gegner nicht gesprochen, sondern mit *לֹאֵלֹהֵיכֶם* „für euren Gott“ die explizite Gottesbeziehung der Rückkehrer bestätigt. Im Rückblick ergibt sich, dass *Jhwh* als Gott Israels nur von Juda und Benjamin als den anwesenden Israeliten bzw. den Angehörigen der Gola verehrt werden kann. Doch warum wird auf so hintergründige Weise von Bewohnern des ehemaligen Nordreiches gesprochen, und warum lässt man sie selbst bezeugen, dass sie nicht zu Israel gehören?

Für eine Beantwortung sind zwei Aspekte zu bedenken: 1. Wenn es sich bei denjenigen, die hier sprechen, um Einwohner des ehemaligen Nordreiches handelt, dann sind sie mit jenen zu verbinden, die auch später in Neh 4 und 6 gegen den Stadtmauerbau aktiv werden. Ein verbindendes Element ist, dass es hier wie dort einzelne Figuren und Gruppen sind, die auftreten. Schon die Unterbrechung des Tempelbaus direkt nach dem Exil wird in Esr 4 dem Einfluss aus dem Norden angelastet. Der Vergleich insbesondere mit Neh 4 und 6 zeigt, dass in Esr 4,1-5 eine besonders starke Form der Polemik vorliegt. Geschichtlich und literarisch an der ersten Stelle, an der die Angehörigen der Gola mit den Bewohnern des Landes zusammentreffen,

<sup>197</sup> In den assyrischen Quellen ist eine solche Umsiedlung nicht erwähnt. Vgl. *Becking, The Fall of Samaria*, 96.

<sup>198</sup> Siehe dazu unten, 103.

<sup>199</sup> So *Talmon*, *Sectarian יחד*, 135f.

<sup>200</sup> Vgl. *de Moor*, *Lexical Remarks*, 355.