

Maria Häusl

Heiligung, Sinnstiftung und Transzendenz

Jesaja 58 und Nehemia 9.10 im Vergleich

I. Transzendenz und der JHWH-Glauben Israels – Klärungen

Der Philosoph Thomas Rentsch hebt in seiner Konstitution von Transzendenz dessen Negativität heraus und charakterisiert diese als „Unerkennbarkeit, Unverfügbarkeit, Unsagbarkeit und Entzogenheit“.¹ Das Moment der Entzogenheit der Transzendenz sei zugleich wesentlicher Ermöglichungsgrund für jede Bestimmung von Sinn. „Transzendenz meint [...] die vorgängige Eröffnung eines Sinnhorizonts, ein vorgängiges Sinngeschehen, sie meint keinen isolierbaren Gegenstand, sondern eine Relation.“² Diese Relation, so Rentsch, bestehe zwischen dem Menschen und den Dimensionen der Transzendenz; als solche sind die Transzendenz der Welt (ihr Sein, ihre Gegenstände und ihre räumlich-zeitliche Erstreckung), die Transzendenz der Sprache, interpersonale Transzendenz und die Transzendenz des Individuums (Leiblichkeit, ...) zu nennen.³ Prägnant bestimmt Rentsch Transzendenz deshalb „als sinnkonstitutive Negativität an der Basis des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses und –verständnisses“⁴ und betont, dass dieser Bestimmung eine universale und transkulturelle Geltung zukomme.⁵

Für eine kulturelle Hermeneutik der Transzendenz geht Rentsch von der Überlegung aus, dass sich „die menschliche Kulturgeschichte, die Geschichte der humanen Welt [...] als das Reflexivwerden der Transzendenzdimensionen begreifen“ lässt. In den verschiedenen Kulturen und Epochen geschehen Transzendenzbezüge in vielfältigen kulturellen Modi und Ausprägungen, wobei Rentsch vier grundlegende Modi unterscheidet: den mythischen, den philosophischen, den ästhetischen und den religiösen Modus.⁶

1 Thomas Rentsch, „Transzendenz – Konstitution und Reflexion. Systematische Überlegungen“, in diesem Band, S. 397–418, S. 401.

2 Rentsch, „Transzendenz“ (wie Anm. 1), S. 401.

3 Vgl. Rentsch, „Transzendenz“ (wie Anm. 1), S. 403.

4 Rentsch, „Transzendenz“ (wie Anm. 1), S. 403–407.

5 Rentsch, „Transzendenz“ (wie Anm. 1), S. 408.

6 Rentsch, „Transzendenz“ (wie Anm. 1), S. 411.

Wenn wir uns nun dem nachexilischen Israel im Kontext des persischen Reiches des ausgehenden 6. und im 5. Jahrhundert v. Chr. zuwenden, so sind die kulturellen Ausformungen der Transzendenzdimensionen in mehreren Schritten deutlich zu machen. Auf diese Weise kann gezeigt werden, wie diese Kultur in ihren Transzendenzkonstruktionen die Spannung zur Tiefendimension von Transzendenz aufrecht erhält und worin sich dieser kulturelle Kontext vom modernen europäischen Kontext unterscheidet.

Deshalb werden in einem ersten Schritt wichtige Aspekte des altorientalischen Denkens und Weltverstehens benannt, die die Ausformungen des Transzendenzbezuges grundlegend prägen. Für das altorientalische Weltverstehen ist konstitutiv, dass die gesamte Welt vom Ursprung bis zu ihrem Ende samt ihrer Geschichte auf eine über die erfahrbare Welt hinausgehende Gewissheit, auf ein „Anderes“ verweist und darin verankert ist.⁷ Will man den Begriff Religion, der in seiner Begriffsgeschichte abendländisch und christlich geprägt ist, für dieses altorientalische Weltverstehen verwenden, um es etwa von modernen Erklärungsmodellen abgrenzen zu können, so muss man sich aber bewusst sein, dass es im altorientalischen Kontext im Unterschied zur Situation der europäischen Moderne gerade keine anderen, „nicht-religiösen“ Deutungsmodelle gibt. In den altorientalischen Kulturen kann Religion nicht als ein von anderen Welterklärungsmodellen verschiedenes Modell verstanden werden, das kulturelle Zeichensystem ist ein „religiöses“. Jede Weltdeutung und jede Weltgestaltung sowohl des Einzelnen als auch aller sozialen Ordnungen ist daher „religiös“. Innerhalb eines solchen umfassenden religiösen Deutungsmodells haben sich aber sehr wohl verschiedene Formen des Weltverstehens sowie des Transzendenzbezuges ausgeprägt.⁸

7 Bernd Janowski, „Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze“, in: ders./Beate Ego (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, 2. Aufl., Tübingen 2004, S. 3–26, hier S. 8, drückt es folgendermaßen aus: „Was wir als mythisch bezeichnen, galt im Alten Orient als ebenso gewiß und war ebenso sehr in seiner Erfahrung begründet wie das, was wir als empirisch gelten lassen.“

8 Jan Assmann, *Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart u.a. 1984, S. 11–14, hat aufgrund dieser Problematik des Religionsbegriffes für Ägypten folgende Unterscheidung vorgeschlagen: „Religion im weiteren Sinne“ umfasst „Moral und Recht“ sowie „Religion im engeren Sinne“, die ihrerseits den „Umgang mit den Göttern“ und die „Versorgung der Toten“ umfasst. Für Israel kann „Religion“ im Sinne der umfassenden Weltdeutung m. E. in mehr als zwei Ausprägungen differenziert werden (vgl. unten).

Diese Differenzierungen lassen sich am besten aus dem altorientalischen Weltbild herleiten. Das altorientalische Weltbild,⁹ das auch das nachexilische Israel teilt, geht davon aus, dass die erfahrbare Welt Teil eines Kosmos ist, der auch Unterwelt und Überwelt umfasst. Die konkret erfahrbare Welt ist dabei offen zur Über- und Unterwelt hin, zum Göttlichen und zum Chaos, zu lebensbewahrenden und lebensvernichtenden Kräften.¹⁰ Wenn die Altorientalistik und die alttestamentliche Forschung von Offenheit sprechen, beziehen sie diesen Begriff nicht auf den einzelnen Menschen und seine Kontingenzerfahrung, wobei Kontingenz die prinzipielle Offenheit und Ungewissheit der menschlichen Lebenserfahrung bezeichnet. Die Rede von der Offenheit der Welt grenzt sich vielmehr ab von der falschen neuzeitlichen Rekonstruktion des antiken Weltbildes als naives Käseglockenmodell. Schon vor vierzig Jahren hat Othmar Keel nachgewiesen,¹¹ dass „für den Alten Orient und das Alte Testament die empirische Welt nicht einfach das ist, was ‚vor Augen‘ liegt, sondern über sich selbst hinausweist und deshalb immer auch symbolische Qualität hat“.¹² Die Rede von der Offenheit der Welt meint also, dass „die Welt nach altorientalischer und biblischer Auffassung nicht ein geschlossenes und profanes System, sondern eine nach allen Seiten hin offene Größe darstellt“.¹³

Diese Offenheit der Welt zeigt sich insbesondere in der Verweisfunktion der konkreten Welt auf die Über- und Unterwelt, aber auch, wie Keel es beschreibt, in der symbolischen Qualität der Welt, die eine Osmose von Faktischem und Symbolischen bzw. eine enge Korrelation von Konkretem und Abstraktem benennt.¹⁴

Konkret sieht sich der einzelne Mensch beispielsweise von einer bedrohlichen Welt umgeben. Bedrohliche Tiere, bedrohliche Natur mit Dürre und Wasserfluten und menschliche Feinde (Eroberer) gefährden den Lebensraum des Menschen. Die Stadt mit ihren Mauern und Wehrtürmen schützt den Menschen konkret,

9 Zur Einführung vgl. Jürgen Ebach, „Weltbild“, in: Frank Crüsemann et al. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, S. 646–648; Othmar Keel/Silvia Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, S. 102–108.

10 Ebach, „Weltbild“ (wie Anm. 9), S. 647, spricht von „offenen Grenzen“, von „offenen und damit auch bedrohlichen Grenzbereichen und -überschreitungen“.

11 Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich/Neukirchen 1972.

12 Janowski, „Weltbild“ (wie Anm. 7), S. 8.

13 Janowski, „Weltbild“ (wie Anm. 7), S. 13.

14 Interessant wäre in diesem Zusammenhang die Klärung der Differenzen zwischen der neuzeitlichen Rede von „Konstruktion“ und „Symbolizität“, insofern uns die Welt nur über Zeichencodes und Symbolisierungen zur Verfügung steht, und dem altorientalischen Symbolverständnis.

ebenso der König, der die Bedrohungen von der Stadt und den Menschen abzuwehren hat.¹⁵ Sowohl die Bedrohungen als auch die Schutzmächte besitzen nun eine Verweiskfunktion. Denn im Kampf des Königs gegen wilde Tiere oder gegen Feinde bildet sich der Kampf einer Gottheit gegen die Chaosmächte ab.¹⁶ Die konkrete Welt besitzt aber nicht nur eine Verweiskfunktion auf die numinosen Welten, umgekehrt wirken auch die numinosen Kräfte auf diese Welt ein, ihr Handeln lässt sich in dieser Welt erkennen und ablesen.¹⁷ Die Menschen rechnen mit der Wirksamkeit der Götter in dieser Welt; ihre stabilisierende und schützende Hinwendung zur Welt wird erhofft, ihre zerstörende Macht gefürchtet. Deshalb gilt es, chaotische Mächte zu meiden und sie in Schranken zu halten und sich der schützenden Nähe der Götter/eines Gottes durch das alltägliche und/oder kultische Handeln zu vergewissern. Im Gegensatz zum aufgeklärten Weltbild, das Gott zwar als den Ursprung der Welt, aber außerhalb, jenseits der Welt verortet und als der Welt gegenüberstehend begreift, zeichnet die altorientalischen Götter eine Osmose aus, nämlich die Osmose von in der Welt-Sein und über der Welt-Sein. Götter sind zugleich als in ihrem Tempel bzw. Kultbild anwesend und im Himmel lebend vorgestellt.

Dieses Weltbild, das eine Offenheit der konkreten Welt kennt, kann als grundlegende kulturelle Ausformung der Transzendenzdimension im Alten Orient erachtet werden. Die Offenheit zeigt die Notwendigkeit an, die ambivalente und zweideutige Welt vereindeutigen zu müssen und geht so der Sinnstiftung voraus. Denn die immer vorhandene Offenheit der konkreten Welt ist eine Herausforderung, die bewältigt werden muss. Bewältigung bedeutet, Ordnungen und Zusammenhänge als sinnvoll zu erkennen und in Handlungen und Praktiken zur Stabilisierung der Ordnung, d.h. lebensförderlich umzusetzen.¹⁸ Bernd Janowski beschreibt die Problematik folgendermaßen:

Sind, so die Frage, in einer auf die himmlische und die unterirdischen Bereiche hin offene Welt Ordnungs- und Sinnzusammenhänge auf Dauer erlebbar oder ist dem Menschen die Erfahrung einer stabilen und heilvoll geordneten Welt nur punktuell vergönnt? Das für den einzelnen wie für die soziale Gemeinschaft aufbrechende Grundproblem bestand also darin, „die Spannung zwischen der notwendigen Ordnung der Welt und den faktischen Gegebenheiten, in denen Ordnungs- und Unordnungselemente immer ineinander liegen und durcheinander gehen, zu bewältigen, also mit Hilfe von kultisch-ritueller, magischer, divinatischer, medizinischer, (sakral-)rechtlicher oder auch mathematisch-astronomi-

15 Die herausgehobene Bedeutung der Stadt ist auf ein Zentrum-Peripherie-Konzept zurückzuführen, das Teil des altorientalischen Weltbildes ist.

16 Vgl. Janowski, „Weltbild“ (wie Anm. 7), S. 13f.

17 Diese Vorstellung ist Grundlage für alle Formen der deduktiven Divination.

18 Vgl. Janowski, „Weltbild“ (wie Anm. 7), S. 14.

scher Operationen den Vorgang der Setzung bestimmter Abgrenzungen und Unterscheidungen' ständig zu vollziehen und so verlässlich zu Bestimmungen hinsichtlich der von antagonistischen Kräften geprägten menschlichen Lebenswelt zu gelangen.¹⁹

Wenn Janowski von „Operationen“ spricht, so sind diese nichts anderes als voneinander unterscheidbare kulturelle Ausprägungen des Weltverstehens sowie der Konstruktionen von Transzendenz innerhalb des umfassenden „religiösen“ Deutungsmodells. Für epochen- und kulturübergreifende Vergleiche sind gerade diese und ähnliche Transzendenzkonstruktionen von Interesse, da sie sich sowohl in anderen religiösen Systemen wie auch außerhalb von Religion, in säkularen Kontexten, ausprägen.

In einem nächsten Schritt sind nun die speziellen Konturen des altorientalischen Weltbildes im nachexilischen Israel zu erläutern. Die entscheidende religionsgeschichtliche Entwicklung im Israel der nachexilischen Zeit stellt die ausschließliche Verehrung JHWHs als universalen Gott, wirkmächtig in Schöpfung und Geschichte, dar. JHWH hat damit alle für den Menschen wesentlichen Funktionen anderer Gottheiten übernommen,²⁰ zugleich werden andere Götter in ihrer Existenz negiert und numinose Kräfte depotenziert. Sinnstiftung und Bewältigung können im nachexilischen Israel daher nicht ohne Orientierung und Ausrichtung auf JHWH hin geschehen, wobei allerdings in den verschiedenen Operationen der Weltdeutung und Sinnstiftung die Bezugnahme auf JHWH in unterschiedlicher Weise und Intensität erfolgt.

Von den oben genannten altorientalischen Operationen haben sich in Israel insbesondere ein kultisch-ritueller, ein divinatorisch-prophetischer, ein (sakral-) rechtlicher und ein weisheitlicher Weg in je spezifischer Weise ausgeformt.²¹ Jede dieser Ausformungen enthält das Moment der Erkenntnis und der Deutung der Welt sowie das Moment der Handlungsorientierung und der richtigen Ausrichtung der Lebensführung. Sinnstiftung umfasst also erstens das Erkennen der Ordnung, das durch das Beobachten der Welt mit ihren verweisenden Zeichen und das Setzen von Unterscheidungen geschieht. Zur Sinnstiftung gehört zweitens ein Leben und Handeln nach der erkannten Ordnung, wobei eine Übereinstimmung des „Lebensstiles“ mit der Weltordnung hergestellt werden muss.

¹⁹ Janowski, „Weltbild“ (wie Anm. 7), S. 14.

²⁰ Vgl. Ernst Axel Knauf, „Ist die Erste Bibel monotheistisch?“, in: Manfred Oeming/Konrad Schmid, *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AthANT 82), Zürich 2003, S. 39–48, hier S. 43.

²¹ Wenn in den nachexilischen Texten als wichtige Themenfelder Tempel/Kult, Tora und Schriftlichkeit, Jerusalem als Stadt und das weisheitliche Denken hervortreten, so zeichnen sich darin die verschiedenen Formen des Transzendenzbezuges ab.

Der Begriff der Weltordnung darf dabei nicht als eine von Menschen und Gott „unabhängige Weltordnung im Sinne von Naturgesetzen“²² verstanden werden. Vielmehr ist diese Ordnung eine (von Gott) verfügte Ordnung, die gefährdet bleibt und von Gott und den Menschen je neu zu stabilisieren ist. Der hebräische Begriff *šādāq/š^cdaqā* benennt einen wesentlichen Aspekt einer solchen stabilen Ordnung, wenn er als Relationsbegriff „ein gegenseitig verbindendes Verhalten bezeichnet, welches das fragile Netz der zwischenmenschlichen Beziehungen ebenso wie die Beziehungen Gottes zu den Menschen oder der Menschen zu Gott pflegt.“²³ *šādāq/š^cdaqā* beschreibt also die lebensförderliche Ausformung der zwischenmenschlichen und gott-menschlichen Beziehungen und damit die Grundlage des Zusammenlebens. Diese Aspekte kommen im deutschen Begriff „Gerechtigkeit“, der in der Regel als Übersetzung für *šādāq/š^cdaqā*, verwendet wird, nur bedingt zum Ausdruck. Besser eignet sich zur Wiedergabe von *šādāq/š^cdaqā* der Begriff der „Gemeinschaftstreue“, der von Klaus Koch vorgeschlagen wurde.²⁴ Es dürfte deutlich werden, dass der Ordnungsgedanke und auch die Vorstellung von *šādāq/š^cdaqā* aufs engste mit dem oben skizzierten altorientalischen Weltbild verbunden sind. Dem lebensförderlichen Handeln der Menschen kommt dabei eine wesentliche ordnungsstabilisierende Funktion zu. Das Handeln der Menschen für die Gemeinschaft und in der Beziehung zu Gott ist wesentlicher Teil dieser Ordnung, die selbst sinnstiftender Ausdruck der Transzendenzdimension ist.

Die verschiedenen oben genannten Operationen lösen nun die Aufgabe der Sinnstiftung, die Erkennen und Handlungsgestaltung umfasst, unterschiedlich und besitzen je unterschiedliche Schwerpunkte. Idealtypisch gesprochen hat die weisheitliche Operation, basierend auf Natur- und Erfahrungswissen, ihren

22 Klaus Bieberstein/Lukas Bormann, „Gerechtigkeit/Recht“, in: Frank Crüsemann et al. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, S. 197–203, hier S. 197; vgl. auch die ägyptische Vorstellung von Maat: Joachim Friedrich Quack, „Maat“, in: *wiblex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (www.wiblex.de, letzte Änderung Dez 2006).

23 Bieberstein/Bormann, „Gerechtigkeit/Recht“ (wie Anm. 22), S. 198.

24 Vgl. Klaus Koch, „Šādāq und Ma‘at. Konnektive Gerechtigkeit in Israel und Ägypten?“, in: Jan Assmann et al. (Hg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998, S. 37–64, hier S. 41: „Der abendländische Begriff [Gerechtigkeit] beinhaltet vornehmlich eine reaktive Verteilungsgerechtigkeit einer übergeordneten Instanz gegenüber Individuen oder Gruppen. [...] Das ägyptische wie die beiden hierher gehörigen hebräischen Nomina [i. e. ma‘at, šādāq/š^cdaqā] zielen jedoch auf ein primär aktives Handeln zugunsten der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und ihrer Mitglieder, nur abkünftig auf ein Reagieren gegenüber problematischen Tatbeständen. [...] Genauer wäre für das Hebräische eine Übersetzung mit ‚Gemeinschaftstreue‘, doch das signalisiert deutschen Ohren nicht den hohen Wert in der ethischen Beurteilung.“

Schwerpunkt in der lebensförderlichen Ausrichtung der Handlung der Einzelnen auf die zuvor erkannte Ordnung/Gerechtigkeit. Die (sakral-)rechtliche Operation nennt in Rechtssätzen und Verboten den Rahmen für das geordnete Zusammenleben der Menschen, indem es Ausgleich, Schadensersatz und Sanktion regelt.²⁵ Die kultische Operation stabilisiert durch den Vollzug von rituellen Handlungen die Ordnung der Welt und stützt auf diese Weise die Beziehung der Menschen untereinander und zu Gott. Die prophetische Operation schließlich hat ihren Schwerpunkt in der Beziehungsherstellung zwischen Gott und den Menschen, alttestamentlich v.a. im Mitteilen einer Gottesweisung.

Am Beispiel der Texte Jes 58 und Neh 9.10 soll nun gezeigt werden, wie in diesen verschiedenen kulturellen Transzendenzkonstruktionen die Momente des ordnenden Erkennens und der Handlungsausrichtung aufscheinen, und wie sich dabei Transzendenzbezüge ergänzen und verstärken oder auch in Konkurrenz zueinander treten.

II. Jesaja 58,1–14 – Du wirst rufen und JHWH wird antworten!

II.1 Der Text Jesaja 58

1 Ruf aus voller Kehle, halt dich nicht zurück, wie eine Posaune erhebe deine Stimme. Mache bekannt meinem Volk seinen Frevel und dem Haus Jakob seine Vergehen.

2 Mich suchen sie Tag für Tag und Kenntnis meiner Wege wünschen sie.

Wie ein Volk, das Gerechtigkeit tut und das das Recht seines Gottes nicht verlassen hat, bitten sie mich um gerechte Entscheidungen, wünschen sie die Nähe Gottes.

3 Warum fasten wir und du siehst es nicht, warum erniedrigen wir uns und du merkst es nicht?

Seht: Am Tag eures Fastens macht ihr Geschäfte und all eure Arbeiter treibt ihr an.

4 Seht: Zu Streit und Zank fastet ihr, um zu schlagen mit der Frevel-Schaufel.

Zur Zeit fastet ihr nicht so, als dass euer Rufen oben Gehör finden würde.

5 Ist das ein Fasten, das ich wünsche: ein Tag, an dem man sich erniedrigt?

Den Kopf hängen lassen wie eine Binse, und wenn man sich bettet in Sack und Asche – nennst du das Fasten und einen Tag, der JHWH gefällt?

6 Ist nicht dies ein Fasten, das ich wünsche:

Fesseln des Frevels zu öffnen, Bänder des Jochs zu lösen,

Unterdrückte als Freie zu entlassen, und dass ihr jedes Joch zerbrecht?

²⁵ Vgl. Klaus Grünwaldt, „Recht“, in: *wiblex. Das wissenschaftliche Biblexikon im Internet* (www.wiblex.de, letzte Änderung Jan. 2011).

7 Ist es nicht das:

Dein Brot zu teilen mit dem Hungrigen, und dass du den armen Heimatlosen in das Haus bringst?

Wenn du einen Nackten siehst, sollst du ihn bekleiden und dich vor deinem Fleisch nicht verbergen.

8 Dann wird wie die Morgenröte dein Licht hervorbrechen und deine Heilung schnell sprossen.

Dann geht deine Gerechtigkeit vor dir her und die Herrlichkeit JHWHs folgt dir.

9 Dann wirst du rufen und JHWH wird antworten, du wirst schreien und er sagt: Hier bin ich!

Wenn du aus deiner Mitte entfernst das Joch, (mit dem) Finger zu zeigen und Übles zu reden, 10 wenn du dich dem Hungrigen gibst und ein erniedrigtes Leben sättigst, dann wird in der Finsternis dein Licht aufgehen und deine Dunkelheit wie der Mittag werden.

11 JHWH wird dich beständig leiten, dich sättigen im trockenen Land und deinem Gebein neue Kraft geben. Du wirst sein wie ein bewässerter Garten und ein Wasserquell, dessen Wasser nicht täuschen.

12 Man baut durch dich die ewigen Trümmer wieder auf, du richtest die Befestigungen aller Generationen wieder auf und man nennt dich einen, der Risse schließt und Straßen wieder herstellt zum Wohnen.

13 Wenn du vom Sabbat deinen Fuß abwendest, um Geschäfte zu machen an meinem heiligen Tag und wenn du den Sabbat Freude nennst, den heiligen (Tag) JHWHs hochgehrt und ihn ehrst, indem du deine Wege meidest und deinem Geschäft nicht nachgehst und nicht handelst,

14 dann wirst du an JHWH deine Freude haben.

Ich lasse dich reiten über den Höhen der Erde und lasse dich genießen das Erbe deines Vaters Jakob. Ja so spricht der Mund JHWHs.

II.2 Textstruktur und Argumentationsweg

Jes 58,1–12, das sekundär um V. 13,14 ergänzt wurde, zeigt folgende Struktur und Argumentation.²⁶

²⁶ V. 13,14 bilden mit der Sabbatthematik einen Nachtrag. Dies ist formal daran ersichtlich, dass mit V. 13 die Kommunikationssituation wechselt. Während sich vorher ein nicht explizit genannter Sprecher an das Volk wendet, ist es in V. 13,14 nun JHWH, der in 1. Person spricht. Die Sabbatthematik war außerdem zuvor kein Thema. Eine entsprechende literarkritische Abgrenzung wird von den meisten Auslegern angenommen; vgl. etwa Leszek Ruzkowski, *Volk und Gemeinde im Wandel. Eine Untersuchung zu Jesaja 56–66* (FRLANT 191), Göttingen 2000, S. 36, und Judith Gärtner, „Erlebte Gottesferne. Drei schriftgelehrte Antworten (Jes 58,1–12; 59,1–15a; 57,14–21)“, in: Friedhelm Hartenstein/Michael Pietsch (Hg.), „*Sieben Augen auf einem Stein*“ (Sach 3,9). *Studien zur Literatur des Zweiten Tempels. Festschrift für Ina Willi-Plein zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2007, S. 81–100, hier S. 83. Als einen einheitlichen

In V. 1.2 spricht JHWH zu einem nicht explizit genannten Adressaten, der aufgrund der ihm übertragenen Aufgabe und der von ihm fortgeführten großjesajanischen Traditionen²⁷ als Prophet bzw. genauer als „prophetischer Tradent“ bezeichnet werden muss.²⁸ Dieser „prophetische Tradent“ soll dem Volk Gottes als dem eigentlichen Adressaten des Gotteswortes seine Frevel und Vergehen aufzeigen. Die Ausführung dieses Auftrages erfolgt in V. 3–12.

Für den Argumentationsweg sind drei Beobachtungen zentral, die sich in V. 1–3 finden:

1. Gott und Volk stimmen darin überein, dass das Volk Gott sucht, ihn erkennen will und sich der Nähe Gottes versichern will (V. 2.3). Sie stimmen auch darin überein, dass die Gottesnähe von Gott derzeit nicht gewährt wird (V. 3).²⁹

2. Ursache hierfür sind die Frevel und Vergehen des Volkes (V. 1). Die Selbsteinschätzung des Volkes, Recht und Gerechtigkeit zu üben, wird deshalb als falsch qualifiziert.

3. Die heilvolle Nähe Gottes kann (daher) nicht durch Fasten erwirkt werden (V. 3). Es bedarf vielmehr der prophetische Stimme, die dem Volk Frevel und Vergehen aufzeigt (V. 1).

Für seine Überzeugungsarbeit setzt der Prophet in V. 3a bei der Beurteilung der Situation durch das Volk an. „Weil das Volk meint, sich bußfertig und kultgemäß zu verhalten, JHWH aber sein Fasten nicht beachtet, beklagt es, sich grundlos im Zustand der Gottferne zu befinden.“³⁰ In drei Schritten wird anschließend in V. 3b–12 entfaltet, dass die sozialen Missstände die Ursache für die Gottferne sind, wie gottgemäßes „Fasten“ aussieht und was zum Tun von Recht und Gerechtigkeit gehört.

1. In V. 3b.4 wird durch zweimaliges „seht“ das vom Volk vollzogene Fasten als falsch qualifiziert, weil es mit sozialem Unrecht einhergeht.

Text untersucht dagegen Park Jes 58,1–14: Kyung-Chul Park, *Die Gerechtigkeit Israels und das Heil der Völker. Kultus, Tempel, Eschatologie und die Gerechtigkeit in der Endgestalt des Jesajabuches* (Jes 56, 1–8; 58, 1–14; 65, 17–66; 24) (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 52), Frankfurt a.M. 2003, S. 225–228.

Zur Struktur vgl. Gärtner, „Gottesferne“, S. 83–86; Ulrich Berges, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt* (HBS 16), Freiburg 1998, S. 473–476.

²⁷ Aufgegriffen werden v.a. Jes 1,10–20, Jes 40,1–11, Jes 52, die Gottesknechtslieder Jes 42,1–9, Jes 49,1–9 und Jes 60–62; ausführlich hierzu Berges, *Jesaja* (wie Anm. 26), S. 473; Ruzkowski, *Volk* (wie Anm. 26), S. 37–45; Gärtner, „Gottesferne“ (wie Anm. 26), S. 83–89.

²⁸ Berges, *Jesaja* (wie Anm. 26), S. 473f.

²⁹ Von einer völlig falschen Einschätzung der Situation durch das Volk kann daher keine Rede sein; so auch Berges, *Jesaja* (wie Anm. 26), S. 474f.

³⁰ Gärtner, „Gottesferne“ (wie Anm. 26), S. 83.

2. In V. 5–9a werden alternativ zu diesem falschen Fasten die für eine gerechte soziale Ordnung wichtige Behebung sozialer Missstände und die Linderung existenzieller Nöte genannt. Aus solchem Handeln folgt die Wiedergewinnung der Nähe Gottes, ebenso Licht, Heilung³¹ und Gottes Herrlichkeit und Gerechtigkeit.³²

3. In V. 9b–12 schließt eine mit V. 5–9a vergleichbare Argumentation an, die das Fasten umdeutet, indem es den Begriff des Erniedrigens (*‘NY*), der in V. 3.5 für das Fasten verwendet wird, aufgreift und ihn nun auf das durch soziale und existenzielle Not erniedrigte Leben der Mitmenschen bezieht, das es aufzurichten gilt.³³ „Richtiges‘ Fasten lässt sich nicht, wie es auch in V. 5–7 bereits betont wird, auf rituelle Handlungen reduzieren, sondern bedeutet nach V. 9–12 vor allem Hingabe für andere.“³⁴ V. 10b–12 beschreibt als Konsequenz aus solchem Verhalten die erneute heilvolle Nähe Gottes mit den Motiven von Licht, Heilung und Wiederaufbau der Stadt.³⁵ Die Gottesnähe wirkt sich also auf den Kosmos, den einzelnen Menschen und die Gemeinschaft aus.³⁶

II.3 Transzendenzbezüge

Wenn wir uns nun den Transzendenzbezügen in diesem Text zuwenden, so ist mit V. 2 zu beginnen. Die Aussagen dieses Verses sind nur auf dem Hintergrund der Vorstellung verständlich, dass die konkrete Welt offen ist auf eine göttliche Welt hin. Denn die Offenheit ist die Bedingung für die Aussagen, Gott suchen zu können, Kenntnis über die Wege Gottes erlangen zu können, um gerechte Entscheide Gottes bitten zu können und den Wunsch nach der Nähe Gottes äußern zu können. Das Bemühen des Volkes um die heilvolle Nähe Gottes ist als sinn-

31 Die Begriffe von Licht und Heil verweisen auf Jes 60–62.

32 V. 8 verweist auf Jes 52,12; Wenn in V. 8 nun von „deiner Gerechtigkeit“ statt von Gott gesprochen wird, die dem Volk vorangeht, sollte nicht zu schnell geurteilt werden, dass Gerechtigkeit hier das gerechte Handeln der Menschen und nicht die Gerechtigkeit JHWHs meint; so aber Ruzskowski, *Volk* (wie Anm. 26), S. 41f. und Gärtner, „Gottesferne“ (wie Anm. 26), S. 88.

33 Vgl. Thomas Staubli, „Maat-Imagery in Trito-Isaiah: The Meaning of Offering a Throat in Egypt and in Israel“, in: Martti Nissinen/Charles E. Carter (Hg.), *Images and Prophecy in the Ancient Eastern Mediterranean*, Göttingen 2009, S. 41–50, und Gärtner, „Gottesferne“ (wie Anm. 26), S. 85.

34 Gärtner, „Gottesferne“ (wie Anm. 26), S. 85.

35 V. 12 zitiert Jes 61,4.

36 Vgl. Staubli, „Maat-Imagery“ (wie Anm. 33), S. 44f., der einen „cosmological, individual and collective level“ nennt. Darüber hinaus sieht er in V. 9.12 auch einen „spiritual or prophetic-theological level“. M. E. beschreibt V. 9 aber die wieder hergestellte Gottesnähe selbst, erst V. 10–12 benennen die Konsequenzen daraus.

stiftende Bewältigungsstrategie zentral. Sinnkonstitutiv ist aber auch die Vorstellung der Ordnung, die sich in den Begriffen der Gemeinschaftstreue/Gerechtigkeit (š^cdaqā) und des Rechtes Gottes niederschlagen und an denen das Volk sein Handeln ausgerichtet sieht. Dass insbesondere die Gottesnähe, d.h. die Zugewandtheit der Gottheit sinnstiftend ist, zeigt sich deutlich in V. 9, der die gelingende Beziehung mit der Gottheit als Höhepunkt der kosmischen, persönlichen und sozialen, lebensförderlichen Ordnung nennt: Das Volk ruft und Gott antwortet!

In diese Bestimmung der Transzendenzdimension stimmen der Prophet und das Volk überein. Sie stimmen jedoch nicht überein in der Wahl des konkreten Weges, der sinnstiftenden Operation. Das Volk wählt mit dem Fasten einen kultisch-rituellen Weg. Denn im Kult dient das Fasten der Vorbereitung und Reinigung für die Begegnung mit der Gottheit. Es basiert wie andere Formen der Enthaltensamkeit auf der Vorstellung der Heiligung. Vor dem Hintergrund, dass Heiligkeit ein Attribut ist, das primär nur der Gottheit zukommt, meint die Heiligung von Menschen den Vollzug von kultischen Praktiken, die eine Zueignung eines einzelnen Menschen bzw. des Volkes zu Gott ermöglicht. In nachexilischer Zeit ist die Vorstellung der Heiligung nicht mehr ausschließlich an den Kult und seine rituellen Praktiken gebunden, sie wird etwa im priesterschriftlichen Entwurf auch an soziale Verpflichtungen gebunden. „Laut Lev 19 bildet sie [Heiligkeit] sich gerade auch im ethischen Handeln, d.h. im Alltag ab.“³⁷ Obwohl also Heiligung in nachexilischer Zeit nicht mehr generell auf kultisch-rituelle Praktiken beschränkt werden kann, so ist in Jes 58,1–12 das Fasten als Teil eines kultisch-rituellen Weges der Heiligung einzustufen. Denn das Fasten wird in V. 5 konkret beschrieben als Beugen des Hauptes und Gehen in Sack und Asche. In anderen nachexilischen Texten ist das Fasten außerdem als Teil von Klagefeiern mit den entsprechenden Selbstminderungsriten tradiert, die zum „Gedenken an den Fall Jerusalems und die Zerstörung des Tempels als auch zur Aufforderung um ein baldiges Eingreifen JHWHs zur Wende der Not abgehalten wurden.“³⁸

Dieser kultische Weg der Heiligung ist in Jes 58,1–12 jedoch nicht zielführend, um sich der Präsenz Gottes zu vergewissern und um die heilvolle Nähe Gottes wieder herzustellen. Der kultische Weg wird dabei nicht generell abgelehnt, abgelehnt wird aber ein Fasten samt den entsprechenden Bußfeiern, das die Augen

³⁷ Dorothea Erbele-Küster/Elke Tönges, „Heiligkeit“, in: Frank Crüsemann et al. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, S. 256–260, hier S. 256.

³⁸ Berges, *Jesaja* (wie Anm. 26), S. 474; Vgl. KlgI; Sach 7,1–14; Sach 8,18–19; Neh 9,1–2.

vor den sozialen Missständen, vor Unrecht und existenzieller Not verschließt.³⁹ In seiner Argumentation ergänzt V. 3–12 das rituelle Fasten um die Forderung, Recht und Gerechtigkeit zu tun. Die Vorstellung des Fastens wird nicht aufgegeben, sie wird aber umgedeutet als gerechtes Verhalten, näherhin als Linderung von Not. Damit wird der kultisch-rituelle Weg in den größeren sinnstiftenden Horizont des Ordnungsgedankens gestellt. Als wesentlicher Aspekt dieser Ordnung ist wiederum für *šādäq/š^edaqā*, „Gemeinschaftstreue/„Gerechtigkeit“ zu nennen, das die Grundlage der Argumentation in Jes 58,1–12 bildet. Wie ich oben bereits gezeigt habe, bezeichnet *šādäq/š^edaqā* sowohl die stabile Ordnung zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Gott als auch den Maßstab für das Handeln der Menschen und Gottes,⁴⁰ der in Jes 58,5.6.10 konkret gemacht wird als Einsatz für die am Rande Stehenden und als Linderung von existenzieller Not. In der Vorstellung von *šādäq/š^edaqā* kommt somit der Gemeinschaftsbezogenheit und dem Handeln für die Gemeinschaft die Dimension des Transzendenten zu.

Im Fall von Jes 58,1–12 gelingt die Erkenntnis, dass nicht der kultisch-rituelle Weg für die Wiederherstellung der Nähe Gottes zielführend ist, dass vielmehr eine Ausrichtung allen Verhaltens an *šādäq/š^edaqā* die Nähe Gottes herbeiführt, nur durch die prophetische Stimme. Das Volk gelangt weder durch Fasten noch durch eigene (weisheitliche) Erkenntnis zur Gottesnähe. Mit dem prophetischen Weg haben wir aber eine Alternative zum kultisch-rituellen Weg vor uns; dieser muss als alternative kulturelle Ausprägung des Transzendenzbezuges angesehen werden.

Es ist ein charakteristisches Kennzeichen des prophetischen Weges, dass Gottesunmittelbarkeit hergestellt und der Inhalt der Botschaft nur durch einen Auftrag Gottes legitimiert wird. Die Richtigkeit der prophetischen Mitteilung hängt allein an der Beauftragung durch Gott. Dies mag v.a. in einem späten Text des Alten Testaments, wie es unser Text Jes 58 ist, der zudem nachweislich auf älteren prophetischen Texten basiert, überraschen. Doch scheint es anders als bei der Tora, die bei ihrer Rezeption als Autorität explizit benannt sein kann, bei prophetischen Texten nicht möglich zu sein, eingespielte Texte als autoritative Zitate zu kennzeichnen.

Die Untersuchung von Jes 58 zeigt deutlich, dass in diesem Text eine Konkurrenz zwischen dem kultisch-rituellen und dem prophetischen Weg besteht, was

³⁹ Jes 58 ist mit dieser Form von Kultkritik nicht allein, vgl. etwa Jes 1,10–17; Am 5,21–27; Sach 7; Mal 2,17–3,5.

⁴⁰ Das Tun von *šādäq/š^edaqā* wird in diesem Text sowohl vom Volk als auch von Gott ausgesagt: Jes 58,2.8.

den Transzendenzbezug betrifft. Diese Konkurrenzen vervielfältigen sich noch, wenn wir Neh 9.10 vergleichend hinzuziehen.

III. Nehemia 9.10 – Verpflichtung auf die Tora

Neh 9.10 berichtet in seinem Kern von einem Vertragsschluss der Volksversammlung in Jerusalem (Neh 10,1a),⁴¹ wobei sich die namentlich genannten Unterzeichnenden (Neh 1b–30) auf eine Tora verpflichten,⁴² die folgende Inhalte umfasst: Verbot der Exogamie, Heiligung des Sabbat, Einhalten des Erlassjahres und Versorgung des Tempels (Neh 10,31–40). Diese spezifischen als Tora ausgewiesenen Vertragsinhalte können als *boundary marker* dieser Gruppe und damit als konstitutiv für diese Gruppe erachtet werden. Dem Vertragsschluss gehen in Neh 9,1–3 vorbereitende kultische Handlungen und in Neh 9,4–37 ein umfangreiches Bußgebet voraus.

Dabei erfahren wir in Neh 9,1–3 in der Form einer Verbreihe im Erzählmodus gestaltet, dass die Söhne Israels bzw. die Nachkommenschaft Israels kultische Handlungen vollziehen: sie versammeln sich (9,1), reinigen sich von allem Ausländischen, fasten, tragen Trauerkleidung mit Asche auf dem Haupt (9,1), werfen sich nieder, bekennen ihre Sünden und die ihrer Väter (9,2) und lesen aus der Tora (9,3). Durch die Angaben der Dauer verschiedener Handlungen gewinnt man den Eindruck eines liturgischen Ablaufes. So folgt der Versammlung, dem Fasten, der Trennung von allem Ausländischen ein erstes Sündenbekenntnis. Es schließen

⁴¹ Genau genommen, wird der Vertragsschluss in Neh 10,1a nicht vom Erzähler berichtet, sondern ist Teil einer wörtlichen Rede, die mit dem Bußgebet in Neh 9,5 beginnt und in Neh 10,40 nach den Vertragsinhalten endet.

⁴² Ralf Rothenbusch, „... abgesondert zur Tora Gottes hin“. Ethnische und religiöse Identitäten im Esra/Nehemiabuch (HBS 70), Freiburg 2012, S. 363–365, sieht in dem in Neh 10,1 geschlossenen Vertrag im Unterschied zum spätvorexilischen Bund mit Gott eine freiwillige Selbstverpflichtung auf die Tora. Damit wird die „freiwillig übernommene persönliche Befolgung der Tora“ entscheidend für „die Zugehörigkeit zur religiösen Gruppe.“ Die starke Betonung der Freiwilligkeit und der Selbstverpflichtung gegenüber dem alten Bundeskonzept erscheint mir jedoch vom Text her kaum plausibilisiert werden zu können, denn das Hauptargument Rothenbuschs, hier trete JHWH nicht mehr als Handelnder und Vertragsgeber auf, greift nicht, da im Buch Esra/Nehemia Gott generell nicht als Akteur in Erscheinung tritt. Dies ist also eine gattungsbedingte Eigenheit des Textes. Vgl. Maria Häusli, „Ich betete zum Gott des Himmels‘ (Neh 2,4). Zur kontextuellen Einbettung der Gebete in Neh 1–13“, in: Carmen Diller/Martin Mulzer/Kristin Ólason/Ralf Rothenbusch (Hg.), *Studien zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Hubert Irsigler* (HBS 64), Freiburg 2010, S. 47–64, hier S. 62.

sich die Toralesung, zu der man sich erhebt, und ein zweites Sündenbekenntnis, zu dem man sich vor Gott niederwirft, an. Ein solcher kultische Ablauf wird als geeignet angesehen, das Bußgebet und den Vertragsschluss vorzubereiten, wobei uns der Erzähler allerdings im Unklaren darüber lässt, wodurch Gott in dieser Situation als anwesend gedacht bzw. repräsentiert wird, da die Handlungen nicht explizit am/im Tempel lokalisiert werden. Als Bericht über einen tatsächlichen liturgischen Ablauf sind die Informationen aber zu unbestimmt. Deshalb handelt es sich wohl um eine literarische Strategie, die die wichtigen theologischen Topoi des Buches Esra/Nehemia in ein kultisches Gewand kleidet. Der kultisch-rituelle Weg erweist sich für den Erzähler und in der erzählten Welt als diejenige Form, die die (disparaten) Aspekte der Trennung von allem Ausländischen, der Lesung der Tora und des Sündenbekenntnisses zu integrieren vermag.⁴³

Das Hören auf die Tora bzw. die Toraobservanz ist dabei als das zentrale Thema anzusehen, da die Tora außerdem im Bußgebet sowie beim Schließen des Vertrages im Mittelpunkt steht. Das Bußgebet Neh 9,5–37 beschreibt in Rezeption der deuteronomistischen Tradition die Geschichte JHWHs mit seinem Volk Israel als regelmäßige Abfolge der zwei Elemente Abfall Israels von JHWH und erneuerte Zuwendung Gottes zu seinem Volk. Als Abfall von Gott bzw. als Vergehen des Volkes wird das Nichtbeachten der Tora und ihrer Weisungen identifiziert. Der in Neh 10,31–40 niedergelegte Vertragsinhalt wird in Neh 10,30 eindeutig als Tora Gottes gekennzeichnet.⁴⁴

In der Zentralstellung der Tora als Weisung Gottes und der sich daraus ergebenden Forderung der Toraobservanz ist eine spezifisch israelitische Ausprägung des sinnstiftenden Umgangs mit der Transzendenzdimension zu sehen. Die in Neh 10 zu findende Vorstellung von Tora kann als rechtliche Ausprägung des Transzendenzbezuges erachtet werden, insofern diese Tora Rechtsetzungen und Vorschriften umfasst.⁴⁵ Zugleich gilt die Tora im Gebet Neh 9,13.14 als Mitteilung des Willens der Gottheit, der zumindest teilweise durch Mose übermittelt wird. Wenn der Abfall von JHWH als Übertretung der Tora qualifiziert wird, so ereignet

43 Als wichtige „zitierte“ Texte sind zu nennen: Esr 9.10 (Exogamieproblematik, Bußgebet) und Neh 8 (Toralesung) bzw. Neh 13 (Exogamieproblematik, Sabbatproblematik, Tempelversorgung).

44 Vgl. Maria Häußl, „Eine Schriftrolle, darin ist geschrieben‘ (Esr 6,2). Zur Bedeutung der Schriftlichkeit im Buch Esra/Nehemia“, in: Erasmus Gaß/Hermann-Josef Stipp (Hg.), „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!“ (Ri 2,1). Festschrift für Walter Groß zum 70. Geburtstag (HBS 62), Freiburg 2011, S. 175–194, hier S. 186.

45 Auch diese Tora Neh 10,31–40 enthält sowohl soziale wie auch kultisch-rituelle Bestimmungen. In Neh 9.10 sind die formativen Momente, d.h. die die Gemeinschaft begründenden Erzählungen, in das Gebet Neh 9,6–37 „ausgelagert“. Vergleicht man damit den Pentateuch als Tora, so umfasst dieser sowohl die formativen wie auch normativen Momente.

sich umgekehrt die Nähe Gottes im Halten der Tora und ihrer Rechtssatzungen, worauf letztlich der Vertragsschluss in Neh 10 zielt.

IV. Jesaja 58 und Nehemia 9.10 im Vergleich – Konvergenzen und Konkurrenzen

Wenn man nun die in Jes 58 und Neh 9.10 zu findenden kulturellen Ausformungen der Transzendenzdimension vergleicht, so lassen sich signifikante Konvergenzen und Konkurrenzen benennen.

In beiden Texten ist die Ausgangssituation ganz ähnlich als Notsituation qualifiziert. Neh 9,37 beschreibt diese als konkrete wirtschaftliche und politische Notsituation, Jes 58,3 als fehlende Gottesnähe. Der Wunsch nach Gottesnähe wie auch die Anstrengungen Gott zu suchen und Kenntnis über seine Wege zu erlangen (Jes 58,2) bringen die Transzendenzdimension deutlich zum Ausdruck, die im altorientalischen Weltbild als Offenheit der konkreten Welt zu fassen ist, und benennen zugleich wichtige sinnstiftende Momente. In Neh 9.10 fehlt eine vergleichbare grundlegende Beschreibung der Transzendenzdimension.

Für die Erklärung der Notsituation werden in den Texten drei verschiedene Ursachen genannt. So urteilt das Volk in Jes 58,3, dass sich JHWH vom Volk abgewandt habe, die Ursache für die fehlende Gottesnähe also bei Gott liege. Dieser Begründung widerspricht die prophetische Stimme in Jes 58 entschieden und begründet die Gottferne mit den Freveln und Vergehen des Volkes. Denn das Verhalten des Volkes sei nicht an šādāq/š^odaqā, an der Gemeinschaftstreue/Gerechtigkeit ausgerichtet. Konkret werden der Einsatz für die am Rande Stehenden und die Linderung von existenzieller Not gefordert. Wenn aber die konkrete Ausrichtung des Handelns an der Gemeinschaftstreue zur Voraussetzung für die Gottesnähe wird, ist die Transzendenzdimension bereits in diesem „gemeinsinnigen“ Handeln gegeben und nicht erst in der Nähe Gottes.

Auch in Neh 9, näherhin im Bußgebet Neh 9,5–37, wird die Not mit dem falschen Verhalten des Volkes begründet. Dies geschieht aber nicht mit Bezug auf den sinnstiftenden Horizont des Ordnungsgedankens und dessen sozialer Ausprägung in der „Gemeinschaftstreue“, sondern mit Hilfe der Vorstellung, dass das Volk von JHWH abgefallen sei und die Tora, die Weisungen JHWHs, nicht beachtet habe.

Was ist aber unter Tora JHWHs in Neh 9.10 zu verstehen? Im Unterschied zur deuteronomistischen Theologie ist der Abfall von JHWH nicht explizit als Abfall zu anderen Göttern ausgeführt. Andere Götter sind weder ein Thema noch eine Gefahr in Neh 9.10. Das Gebet Neh 9,5–37 nennt mit Ausnahme der Sabbathheili-

gung in Neh 9,14 keine konkreten Inhalte der Tora. Wir sind daher auf die Inhalte des Vertragsschlusses in Neh 10,31–40 verwiesen, die in Neh 10,30 als Tora charakterisiert werden. Vier wesentliche Inhalte sind genannt: Verbot der Exogamie, Heiligung des Sabbat, Einhalten des Erlassjahres und Versorgung des Tempels.⁴⁶ Diese Zusammenstellung überrascht, ebenso die Bezeichnung dieser Bestimmungen als Tora. Denn eigentlich wäre zu vermuten, dass sich der Begriff Tora im Buch Esra/Nehemia auf den Pentateuch mit seinen Erzählungen und Rechtsvorschriften bezieht, die sowohl soziale wie auch religiös-kultische Bestimmungen umfassen.⁴⁷ Die obigen vier Bestimmungen sind jedoch auch Tora, sie stellen gegenüber dem Pentateuch eine aktuelle Tora dar, die auf die konkrete nachexilische Situation abgestimmt ist.

An dieser Stelle können die Gemeinsamkeiten und Unterschiede des Toraverständnisses, wie es im Buch Esra/Nehemia ausgeprägt ist, und der Konzeption von šādāq/š^edaqā als wesentliches Moment der Ordnung, wie sie im Buch Jesaja aufscheint, nicht ausführlich erläutert werden. Es kann aber davon ausgegangen werden, dass šādāq/š^edaqā der übergeordnete Begriff ist und Tora „der Verwirklichung einer konsequent relational gedachten ‚Gerechtigkeit‘ dient.“⁴⁸ Als Mose-Tora verleiht sie der Beziehung des Volkes Israel zu JHWH aber einen signifikant rechtlichen Aspekt und ist zugleich ein eigenständiges Medium der Mitteilung des Gotteswillens, wenngleich sie durch die Verknüpfung von sozialen und kultischen Bestimmungen die Funktion der Ordnungsstiftung sowohl mit Blick auf die menschliche Gemeinschaft wie auch für die Beziehung des Menschen zu Gott beibehält.

Damit können wir den Blick auf die Formen und Wege werfen, die in den Texten dazu dienen, die Nähe Gottes herzustellen. In beiden Texten wird mit dem Fasten der kultisch-rituelle Weg thematisiert. Während in Jes 58,1–12 das Fasten, insofern es kultisch-rituell vollzogen wird, kritisiert wird, geschieht in Neh 9,10 mit Hilfe der kultisch-rituellen Praktiken die angemessene Vorbereitung auf den Vertragsschluss. Die in Neh 9,10 vollzogene rituelle Heiligung des Volkes ist in

46 M. E. wurde aufgrund dieser Tora in Neh 10,31–40 die Sabbathheiligung sekundär in Jes 58,13.14 nachgetragen. Für die anderen Bestimmungen aus Neh 10,31–40 finden sich allerdings keine Äquivalente in Jes 58.

47 Vgl. Neh 8,9.

48 Bieberstein/Bormann, „Gerechtigkeit/Recht“ (wie Anm. 22), S. 198. Diese Relation zeigt sich auch im Ursprung des Wortes Tora, das ursprünglich nicht Rechtstraditionen und kultischen Vorschriften, sondern die Unterweisung und Belehrung durch Eltern, Priester und Propheten meint. Vgl. Andreas Ruwe/Martin Vahrenhorst, „Tora/Nomos“, in: Frank Crüsemann et al. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, S. 590–596, hier S. 591.

Jes 58 – so könnte man urteilen – genau die Praxis, die als nicht zielführend verurteilt wird. In der unterschiedlichen Beurteilung des Fastens bzw. des kultisch-rituellen Weges ist ein entscheidender Unterschied, nicht jedoch der theologisch gewichtigste Unterschied der beiden Texte zu sehen.

Die zentrale Konkurrenz ist vielmehr zwischen der prophetischen Mitteilung des Gotteswillens und dem in der Tora vermittelten Gotteswillen gegeben. Während sich das Volk in Neh 10 in einem Vertragsschluss auf das Halten der Tora, die dem sakral-rechtlichen Bereich zuzurechnen ist, verpflichtet, besitzt das prophetische Wort in Jes 58 weder eine rechtliche noch eine vertragliche Dimension. Seine Autorität gründet allein in der Beauftragung durch Gott (Jes 58,1), in seiner Gottesunmittelbarkeit. Dagegen ermöglicht die Konzeption, dass die Tora am „Anfang der Geschichte“ von Gott gegeben wurde, die Erinnerung an dieses Ereignis und die Rezeption der gegebenen Tora als autoritative Texte. Diese Konzeption der Tora erhält im Buch Esra/Nehemia dadurch besonderes Gewicht, dass Gott nicht mehr als Sprechender und Handelnder auftritt und so die Beziehung Gottes zum Volk und die Beziehung des Volkes zu Gott auf vermittelnde Medien angewiesen sind. Als solche finden wir das Gebet, die Toralesung und die vertragliche Verpflichtung auf die Tora. Zeitgleich und alternativ nutzt Jes 58 das prophetische Medium und macht damit die Stimme Gottes direkt hörbar. Jes 58 kennt keine Tora und steht dem kultisch-rituellen Weg sowie dem damit verbundenen Weg der Heiligung des Volkes äußerst kritisch gegenüber. Dagegen lässt sich die Verpflichtung auf die Tora, die in Neh 9,10 kultisch-rituell vorbereitet wird, sehr gut als Zueignung zu JHWH und als Heiligung beschreiben. Die Verpflichtung auf die Tora schränkt diese Heiligung nicht kultisch-rituell ein, sondern umfasst sowohl soziale als auch kultische Aspekte. Als kultisches Element wird in Neh 10 die Versorgung des Tempels, als soziales Element die Einhaltung des Erlassjahres genannt. Die Sabbatobservanz ist sowohl kultisch als auch sozial ausgeformt. Das Element des Exogamieverbotes thematisiert schließlich neben der „Heiligung nach innen“, der die vorausgehenden drei Bestimmungen zuzuordnen sind, als zweite Seite des Heiligungskonzeptes auch die „Heiligung nach außen“, im Sinne einer Grenzziehung nach außen.⁴⁹

Ein letzter Unterschied zwischen den beiden Texten ist im Verständnis von Heiligung zu sehen. Für beide Texte ist der Begriff Heiligung zutreffend. In Jes 58 ist Heiligung aber wesentlich an die Konzeption von šādāq/š^edaqā gebunden. Heiligung geschieht im Handeln der Menschen entsprechend von šādāq/š^edaqā. In Neh 9,10 ist die Heiligung dagegen durch die Verpflichtung auf die Tora vermittelt, die mit ihren vier Bestimmungen die Heiligung des Volkes bedeutet.

⁴⁹ Vgl. Erbele-Küster/Tönges, „Heiligkeit“ (wie Anm. 37), S. 257.

All diese Unterschiede zeigen die Differenziertheit eines umfassend religiösen Symbolsystems auf und machen deutlich, dass Transzendenzbezüge unterschiedlich und in Konkurrenz zueinander konstruiert werden können.