

Ethnische und kultische Konzepte in der Politik Nehemias

Rainer Albertz

Die folgenden Überlegungen gehören zu einem Forschungsprojekt, das unter dem Titel »Religiöse Gruppenbildung im Frühjudentum« innerhalb des Sonderforschungsbereichs 493 »Funktionen von Religion in antiken Gesellschaften des Vorderen Orients« in den Jahren 2000–2003 zusammen mit dem katholischen Alttestamentler Dr. Ralf Rothenbusch erarbeitet wurde.¹ Auch *Erich Zenger* war an diesem großen religionswissenschaftlichen Sonderforschungsbereich in Münster, der leider von der Deutschen Forschungsgemeinschaft aus der Förderung herausgenommen wurde, bevor er reife Früchte hätte tragen können, mit einem gewichtigen Teilprojekt beteiligt. Mit diesem Artikel, mit dem ich den Jubilar und geschätzten Kollegen grüßen möchte, will ich zugleich an diese schöne Zusammenarbeit in Münster erinnern.

In seinem neuen Buch »Rites and Rank. Hierarchy in Biblical Representations of Cult«,² hat *Saul M. Olyan*, den wir zu diesem Thema im Jahr 2001 auch in den Sonderforschungsbereich nach Münster eingeladen hatten, überzeugend gezeigt, welche große Bedeutung binäre kultische Oppositionen wie »heilig/profan«, »rein/unrein«, »unversehrt/mit Makeln behaftet« und »wir/die anderen« nicht nur für das biblische Denken, sondern auch für die Determinierung und Strukturierung der gesellschaftli-

¹ Eine englische Fassung dieses Beitrags wurde unter dem Titel »Purity Strategies and Political Interest in the Policy of Nehemiah« in der Session »Uncovering Strategies of Religious and Social Control in the Post-Exilic Period« am 22.7.2002 auf dem International Meeting der Society of Biblical Literature in Berlin vorgetragen. An dieser Session waren auch Ralf Rothenbusch, Saul M. Olyan, Bob Becking und Joachim Schaper beteiligt.

² *S.M. Olyan, Rites and Rank* (2000).

chen Realität des alten Israel hatten. Solche Klassifikationen entschieden nicht nur über den Zutritt zu den Heiligtümern und die Teilnahme an Festen und Riten, sondern schufen auch eine Hierarchie in der Gesellschaft und begründeten die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft. Dabei konnte *Saul M. Olyan* zeigen, dass die Grenzlinien zwischen solchen Oppositionen nicht ein für alle Mal feststanden, sondern sich im Verlauf der Geschichte verschieben konnten. Und normalerweise standen immer Riten und Strategien zur Verfügung, um verletzte Grenzlinien wiederherzustellen und zwischen den scharfen Gegensätzen zu vermitteln.

Allerdings hat *Saul M. Olyan* beobachtet, dass der Gegensatz »wir/die anderen« in den Büchern Esra und Nehemia seit dem 5. Jh. v. Chr. stark betont wurde: »Alien«, understood in texts antedating the fifth century to apply to persons of foreign birth or persons lacking an Israelite father, becomes in Ezra-Nehemiah a term applied to persons with any foreign blood.«³ Dabei hat *Saul M. Olyan* bereits gesehen, dass diese rigide Ausgrenzung damit zu tun hat, dass zwei andere binäre Oppositionen, nämlich »heilig/profan« und »rein/unrein«, von ihrem ursprünglichen kultischen oder quasi-kultischen Kontext in den Bereich der sozialen Beziehungen übertragen wurden, insbesondere da, wo es um die Problematik der Mischehen ging.⁴ Einen ersten Schritt in diese Richtung habe seiner Meinung nach schon das Heiligkeitsgesetz vollzogen, wenn es die Trennung Israels von allen anderen Völkern betonte und forderte, jegliche verunreinigenden Handlungen zu vermeiden (Lev 18,24–30; 20,22–26).⁵ Die Bücher Esra und Nehemia seien dann auf diesem Weg noch einige Schritte weiter gegangen, indem sie Israel als »heiligen Samen« (Esr 9,2) definierten, der in der ständigen Gefahr stehe, von seinen Nachbarn mit deren Unreinheit verschmutzt zu werden: »If aliens are defiling, their ability to pollute justifies their absolute exclusion from the cult and community, both of which are constructed as holy.«⁶ Im Unterschied zum Heiligkeitsgesetz war damit »Heiligkeit« in Esra und Nehemia zu einer Frage der Verwandtschaft geworden.⁷

Es ist *Saul M. Olyan* zuzustimmen, wenn er in Bezug auf die Bücher Esra und Nehemia von einem »innovative program of exclusion« spricht. Doch hat er sich nicht weiter mit der Frage beschäftigt, wie denn ein

³ *S.M. Olyan, Rites and Rank* (2000) 89.

⁴ *S.M. Olyan, Rites and Rank* (2000) 60.

⁵ *S.M. Olyan, Rites and Rank* (2000) 90.

⁶ *S.M. Olyan, Rites and Rank* (2000) 89.

⁷ Vgl. *S.M. Olyan, Rites and Rank* (2000) 90.

solch rigides »Programm«, das weit über die älteren gesetzlichen Bestimmungen hinausgeht (Dtn 7,3f; 23,4–9), überhaupt hat entstehen können. Wann wurde es entwickelt? Von wem wurde es durchgesetzt? Lassen sich verschiedene Phasen der Entwicklung unterscheiden? Das sind die Fragen, mit denen ich die Analyse von *Saul M. Olyan*, der ich grundsätzlich zustimme, weiter vorantreiben und stärker historisch verankern möchte. Damit möchte ich zugleich einen ersten Schritt beschreiben, den das jüdische Gemeinwesen in der zweiten Hälfte des 5. Jh.s in Richtung auf die Ausbildung einer religiösen Gruppe gegangen ist.

1 Die Nehemia-Denkschrift als ältere Quelle

Ein älteres Traditionsstadium in den Büchern Esra und Nehemia stellt die sogenannte Nehemia-Denkschrift dar. Da das Buch Nehemia die Überschrift: »Worte Nehemias, Sohn des Hachalja« (Neh 1,1) trägt, ist es sehr wahrscheinlich, dass der Herausgeber von Esra-Nehemia hier eine ältere Quelle verwendete, die entweder von Nehemia selbst oder einem Vertrauten aus seiner Umgebung geschrieben worden ist. Die Existenz einer solchen älteren Quelle ist breit akzeptiert.⁸ *J. Beckers* erneuter Versuch, die Nehemia-Denkschrift als eine chronistische Erfindung zu erweisen,⁹ ist nicht überzeugend, da sich ihr Stil und ihre Vorstellungswelt deutlich von ihrem redaktionellen Kontext abheben. Man kann sogar sagen, dass ein beträchtlicher Konsens hinsichtlich ihrer textlichen Rekonstruktion erreicht ist: Die meisten Exegeten schreiben der Nehemia-Denkschrift die in der 1. Pers. Sing. formulierten Passagen in Neh 1,1–7,5a; 12,31f.37–40; 13,4–31 zu. Unsicherheit besteht nur hinsichtlich einiger Verse wie 7,1b; 13,6.7a.22.30a und einiger kleinerer Versteile, die möglicherweise auf eine Überarbeitung des Herausgebers zurückgehen. Gewichtiger ist das Problem, dass der rekonstruierte Text keine vollständige und wohlstrukturierte Einheit darstellt. In Neh 1,1–7,3 liegt ein ziemlich geschlossener Bericht Nehemias vor, wie er gegen den militanten Widerstand seiner Feinde erfolgreich die Mauer von Jerusalem wiederaufbauen konnte. Doch wird dieser zweimal unterbrochen, einmal in Neh 3,1–32 durch die

⁸ Vgl. *S. Mowinkel*, Königs- und Fürsteninschriften (1923) 278–322; *U. Kellermann*, Nehemia (1967) 4–56; *W. Rudolph*, Esra und Nehemia (1949) XXIV; *H.G.M. Williamson*, Esra, Nehemiah (1985) XXIV–XXVIII; *A.H.J. Gunneweg*, Nehemia (1987) 176–180; *J. Blenkinsopp*, Esra-Nehemiah (1988) 46f; *Chr. Karrer*, Verfassung Judas (2001) 128–213.

⁹ *J. Becker*, Ich-Bericht (1998).

lange Liste der am Bau Beteiligten, die ein offizielles Dokument gewesen sein könnte, ein anderes Mal in Neh 5,1–19 durch einen Bericht von Nehemias sozialen Reformen und seiner Freigebigkeit als Statthalter, der fast nichts (vgl. V 16) mit dem Mauerbau zu tun hat.

Größer sind allerdings die Probleme, die dann folgen: Der Bericht von der Wiederbesiedlung Jerusalems und der Registration der Bevölkerung, der in Neh 7,4–5a beginnt, wird nicht durchgeführt. Er wurde ersetzt durch eine Liste der Heimkehrer (Neh 7,6–72), die ebenfalls in Esr 2 erscheint, und eine kurze Notiz in Neh 11,1f, die wahrscheinlich vom Herausgeber von Esra-Nehemia geschrieben wurde. Der Bericht von der Einweihung der Mauer (12,27–43), der einmal das ursprüngliche Ende des Bauberichts gebildet haben könnte, wurde vom Herausgeber weit versetzt und stark überarbeitet. Höchstens die Verse 12,31f.37–40 gehörten einmal zur Nehemia-Denkschrift.

Der Bericht von Nehemias kultischen und rituellen Reformen in Neh 13,4–31, der in die Periode seines zweiten Aufenthaltes in Juda datiert wird (V 6), findet sich völlig separiert. In diesem Fall schrieb der Herausgeber von Esra-Nehemia eine neue Einleitung, die von ähnlichen kultischen und rituellen Maßnahmen berichtet, die allerdings vom ganzen Volk freiwillig unternommen worden seien (12,44–13,3). Der Herausgeber benutzt somit den älteren Nehemia-Bericht an dieser Stelle, um auf die früheren Missstände zurückzublicken, mit denen Nehemia noch konfrontiert war, die aber später durch die feierliche Selbstverpflichtung des Volkes (Neh 10)¹⁰ ein für alle Mal beseitigt wurden. Deswegen kann der ursprüngliche Platz, den Neh 13,4–31 einmal in der Denkschrift eingenommen hat, nicht mehr bestimmt werden. Möglicherweise handelt es sich um eine Ergänzung wie Neh 5.

Schließlich müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, dass der Herausgeber von Esra-Nehemia am Text der Nehemia-Denkschrift, die er für seine Zwecke verwendete, einige kleinere Ergänzungen und Anpassungen vorgenommen hat. Meiner Ansicht nach stellt die Erwähnung von ammonitischen und moabitischen Frauen im Zusammenhang des Vorgehens Nehemias gegen die Mischehen (Neh 13,23) eine solche Ergänzung dar, da dieses sonst allein gegen aschdoditische Frauen zielt. Sie erklärt sich als Anpassung an die gesetzliche Bestimmung von Dtn 23,4–7, welche die Aufnahme von Ammonitern und Moabitern in die Kultgemeinde verbietet und die vom Herausgeber in Neh 13,1–3 zitiert wird. So ist wohl auch die Generalisierung »oder in einer Sprache anderer Völker«,

¹⁰ Vgl. die vielen Entsprechungen zwischen Neh 13 und Neh 10.

die in 13,24b syntaktisch seltsam nachklappt, eine Ergänzung desselben Herausgebers oder sogar eine noch spätere Glosse.¹¹ Die abschließende Bemerkung in Neh 13,30a »So reinigte ich sie von allem Fremden«, die durch ihre etwas ungeschickte Stellung nach dem kurzen Gebetswunsch (V 29) und vor Bemerkungen über weitere kultische Maßnahmen auffällt (V 30b.31a), erklärt sich am ehesten als redaktionelle Klammer zu Neh 13,3 (»So trennten sie alles Mischvolk von Israel«), mit der der Herausgeber die ältere Nehemia-Quelle in seine Komposition einbinden wollte.¹² Dagegen gehörte der Versteil 22a, in dem die Leviten am Sabbat als Wächter für die Stadttore eingesetzt werden, trotz einiger Bedenken wahrscheinlich doch zur Denkschrift hinzu.¹³

H.G.M. Williamson mag mit seiner Vermutung Recht haben, dass die Nehemia-Denkschrift aus mehreren Einheiten bestand, einem älteren Baubericht aus der Anfangszeit Nehemias in Juda und einem oder mehreren Berichten über Maßnahmen aus seiner späteren Amtszeit (Neh 5; 13,4–31*). Nur letztere tragen mit ihren eingestreuten kleinen Gebetswünschen deutliche Merkmale von Motivinschriften.¹⁴ Auch wenn die Nehemia-Denkschrift nicht vollständig rekonstruiert werden kann und auch wenn ihre Entstehung komplizierter war, als wir heute noch erkennen können, so besitzen wir mit ihr dennoch eine fast zeitgenössische Quelle, die kaum später als etwa 25 Jahre nach den historischen Ereignissen verfasst bzw. kompiliert worden ist. Dies bedeutet nicht, dass sie die historischen Ereignisse objektiv wiedergibt. Eher ist das Gegenteil der Fall. Ihre Beschreibungen sind extrem parteilich, da Nehemia seinen Bericht mit der klar erkennbaren Absicht verfasste, seine kontroverse Politik zu verteidigen, sei es in den Augen seiner jüdischen Mitbürger oder sei es

¹¹ So auch *S. Mowinckel*, Studien (1964) 41; *U. Kellermann*, Nehemia (1967) 53; *H.G.M. Williamson*, Ezra, Nehemiah (1985) 393; *A.H.J. Gunneweg*, Nehemia (1987) 172; *J. Blenkinsopp*, Ezra-Nehemiah (1988) 362.

¹² Vgl. *W. Rudolph*, Esra und Nehemiah (1949) 210; *A.H.J. Gunneweg*, Nehemia (1987) 175; *J. Blenkinsopp*, Ezra-Nehemiah (1988) 366.

¹³ Der Versteil stellt keine Dublette zu Neh 13,19 dar, da die Bewachung der Tore durch Nehemias Knechte gut als eine temporäre Maßnahme während der Krise verstanden werden kann, die durch Stationierung der Leviten später abgelöst wurde; so auch *H.G.M. Williamson*, Ezra, Nehemiah (1985) 396; *J. Blenkinsopp*, Ezra-Nehemiah (1988) 361, gegen *U. Kellermann*, Nehemia (1967) 169; *A.H.J. Gunneweg*, Nehemia (1987) 169; *Chr. Karrer*, Verfassung Judas (2001) 141. Der Stil des Versteils entspricht genau dem der Nehemia-Denkschrift, vgl. Neh 13,19.

¹⁴ *H.G.M. Williamson*, Ezra, Nehemiah (1985) XXIV–XXVIII. Auf diesen Spuren hat jüngst *T. Reinmuth*, Bericht Nehemias (2002), zwischen einer »Mauerbau-Erzählung« (Neh 1,1–4,17*; 6,1–7,5*; 12,27–43*) und einer »Nehemia-Denkschrift« im engeren Sinne (5,1–19; 13,4–31*) unterschieden.

in den Augen Gottes. Stellt man ihre extrem subjektive Sicht in Rechnung, dann ist die Nehemia-Denkschrift vielleicht eine problematische Quelle, wenn es um eine faire historische Rekonstruktion der Auseinandersetzungen geht, in denen sich Nehemia befand, aber sie ist eine hervorragende Quelle, um Nehemias politische Interessen und religiös-kultischen Vorstellungen herauszuarbeiten, die seine Politik bestimmten.

2 Die politischen Interessen Nehemias

Wir wissen nicht genau, wie der politische Status Judas aussah, bevor Nehemia sein Amt antrat. Bekanntlich hat *A. Alt* die These vertreten, dass Juda während der babylonischen und frühen persischen Zeit Teil der Provinz Samaria gewesen sei und erst mit der Statthalterschaft Nehemias den Status einer eigenständigen Provinz erhalten habe.¹⁵ Doch wurde diese These von *M. Smith* und *H.G.M. Williamson*¹⁶ mit guten Gründen in Frage gestellt. Nicht nur Serubbabel trägt schon den Statthaltertitel (יְהוָה עֲרֻבְבַדְיָהוּ Esr 6,7; Hag 1,1.14; 2,2.21), sondern auch Nehemia verweist auf die Statthalter vor ihm (Neh 5,15). Darüber hinaus deuten möglicherweise Siegel und Münzen auf eine frühere Existenz einer Provinz Juda hin, auch wenn deren Datierung kontrovers ist.¹⁷

Aus der Sicht der Nehemia-Denkschrift ist die Situation völlig klar: Was immer der legale Status Judas im Perserreich gewesen sein mag, seine politische Lage war verheerend: Die Mauern und Tore seiner Hauptstadt lagen seit 140 Jahren in Trümmern, ständig regierten die Eliten der Nachbarprovinzen hinein (vgl. Neh 1,3; 2,3.17). Juda war kein respektierter Partner in der Region, sondern wurde dauernd von seinen Nachbarn beschimpft und verspottet, so dass sich seine Bevölkerung gedemütigt fühlen musste (Neh 1,3; 2,17; 3,33.36). Nehemias erstes Interesse war es darum, die Provinz Juda mit einem unabhängigeren, sicheren und geachteteren politischen Status auszustatten. Der Wiederaufbau der Jerusalemer Mauer war darum von ihm nicht nur als strategische Maßnahme gemeint, sondern zugleich auch als Symbol eines neuen Selbstvertrauens (Neh 2,17). Durch die Mauer sollten die Einflussnahmen

¹⁵ Vgl. *A. Alt*, *Rolle Samarias* (1953) 316–337; unterstützt von *S.E. McEvenue*, *Political Structure* (1981) 353–364, und *E. Stern*, *Persian Empire* (1984) 82f; zur Diskussion vgl. *L.L. Grabbe*, *Judaism* (1992) 79–83.

¹⁶ Vgl. *M. Smith*, *Palestinian Parties* (1987); *H.G.M. Williamson*, *Governors of Judah* (1988) 59–82.

¹⁷ Vgl. dazu *L.L. Grabbe*, *Judaism* (1992) 68–72.

der Nachbarn gestoppt, durch die Tore der Zugang zur Hauptstadt kontrolliert, und durch die Durchführung der Baumaßnahmen in der kürzest möglichen Zeit erwiesen werden, dass die Juden, die Sanballat als »hin-fällig« verspottet hatte (Neh 3,34), in der Lage waren, durch eine gemeinsame Anstrengung ein gewaltiges Werk zu leisten. Nicht zufällig betont darum die Nehemia-Denkschrift, wie die Nachbarvölker beeindruckt und in ihrer Selbstüberschätzung gedemütigt wurden, als sie von der Vollen-dung des Mauerbaus erfuhren (Neh 6,15f). Nehemia setzte darum all seine militärische und politische Macht als Statthalter ein, um sein wichtigstes Ziel, die Stärkung der Unabhängigkeit und des Ansehens Judas, zu erreichen (Neh 2,8f; 4,9–17; 7,1–3*).

Das zweite politische Interesse Nehemias, das aus seiner Denkschrift erkennbar wird, zielte auf die Stärkung der Solidarität des Volkes. Im so-zialen Konflikt zwischen den Armen und den Reichen setzte er all seine Autorität als Statthalter ein, um einen allgemeinen Schuldenerlass zu er-zwingen (Neh 5,1–13). Um die Lasten der Bevölkerung zu erleichtern und zugleich ein gutes Beispiel zu liefern, verzichtete er auf die ihm zu-stehende Statthaltersteuer und bezahlte die Hofhaltung aus eigener Ta-sche (Neh 5,14–18). Es ist darum kein Zufall, dass Nehemia in seiner Denkschrift oft in der 1. Pers. Plur. formuliert; er spricht »vom Unglück, in dem wir sind« (Neh 2,17), von »unseren Brüdern« (Neh 5,8), »unse-rem Gott« (Neh 6,16; 13,18) und »unseren Feinden« (Neh 4,5; 6,1.16) in der Absicht, damit das *in-group-feeling* gegenüber einer feindlichen Umwelt zu stärken.

Das dritte politische Interesse Nehemias, das durch seine Denkschrift bezeugt wird, hat mit seiner religiösen Sorge zu tun, dass der Zorn Got-tes, der während der Exilszeit so bitter erfahren wurde, erneut entfesselt werden könnte (Neh 13,18). Da dieser in der Vergangenheit durch Israels Ungehorsam gegenüber dem Gesetz des Mose hervorgerufen wurde, fühlte sich Nehemia verpflichtet, politische Rahmenbedingungen dafür zu schaffen, dass die Gebote der Tora strikt befolgt werden konnten. Das war der Grund, warum er für die Versorgung der Leviten (Neh 13,10–13; vgl. Num 18,24–31), für die Einhaltung des Sabbat (Neh 13,15–22; vgl. Ex 20,8.11; Dtn 5,12) und für die Auflösung der Mischehen kämpfte (Neh 13,23–28; vgl. Dtn 7,3).

3 Die Opposition gegen Nehemia

Die rechtfertigende Tendenz der Nehemia-Denkschrift insgesamt und viele ihrer Einzelheiten belegen, dass Nehemia seine politischen Interes-

sen nur gegen erhebliche Widerstände durchsetzen konnte. Auf der einen Seite musste er mit der ihm unterstellten Provinzverwaltung kämpfen, deren 150 Bedienstete (נְהִיָּם Neh 5,17) keineswegs alle Juden waren, sondern ebenso Experten aus den umliegenden Völkern.¹⁸ Weil er offenbar Widerstand von Seiten der Provinzverwaltung erwartete, hielt Nehemia das Mauerbauprojekt vor ihr anfangs geheim (2,12.16a), solange er noch nicht die beiden jüdischen Selbstverwaltungsgremien (הַיְהוּדִים), das Priesterkollegium (כֹּהֲנֵי־יְהוּדָה) und den Ältestenrat (זְרֵי־הַיְהוּדִים), einschließlich der jüdischen Bediensteten (נְהִיָּם), benachrichtigt hatte, um zuerst ihre Unterstützung zu gewinnen (2,16b.17f).¹⁹

Es gab in Juda viele Juden, insbesondere aus der Oberschicht, die Nehemias negative Einschätzung der gegenwärtigen Lage ihrer Provinz nicht teilten und darum sein politisches Programm mehr oder weniger heftig bekämpften. So lehnten es etwa die Edlen (אֲדָרְיָהוּ) von Thekoa ab, sich am Wiederaufbau der Mauer von Jerusalem zu beteiligen (Neh 3,5) – trotz der breiten Solidarität, die Nehemia in diesem Fall ansonsten erzeugen konnte. Das kann als Ausdruck einer fundamentalen Opposition gegen Nehemias Politik angesehen werden. Andere waren nicht so radikal. Zum Beispiel nahm der Aristokrat Meschullam ben Berechja zwar

¹⁸ Die Wortfolge im Satz Neh 5,17 ist syntaktisch schwierig: Mit der Formulierung: »Obgleich die Juden, die 150 Bediensteten und diejenigen, die von den Völkern kamen, die uns umgeben« sollen die Gruppen aufgezählt werden, die an Nehemias Tafel saßen. Doch gehören sie unterschiedlichen Kategorien an und können darum eigentlich nicht auf einer logischen Ebene aneinandergereiht werden. So hat *W. Rudolph*, *Esra und Nehemia* (1949) 132, vorgeschlagen, anstelle von »die Juden« יְהוּדִים »die Vornehmen« zu lesen. Doch ist diese Emendation nicht überzeugend und wurde zu Recht von den neueren Kommentaren nicht übernommen. Aber auch die Erklärung, dass der Begriff durch den zweiten und dritten expliziert werden soll (*waw-explicativum*), fällt aus, da der Begriff »Jude« zwar möglicherweise die Bediensteten umfassen kann, aber sicher nicht die Angehörigen anderer Völker. So sah *H.G.M. Williamson*, *Esra, Nehemiah* (1985) 232–234, »die Juden« als eine Art *casus pendens* an, und *J. Blenkinsopp*, *Esra-Nehemiah* (1988) 261, stellte die Wortfolge um, aber nannte doch immer noch die Juden und die Beamten nebeneinander. Nun hören wir aus Neh 2,16, dass zwar einige Juden zu den Bediensteten der persischen Provinzverwaltung gehörten, aber keineswegs alle Bediensteten Juden waren. Meiner Ansicht nach sollte darum Neh 5,17 auf folgende Weise verstanden werden: »Obgleich die 150 Bediensteten, d.h. die Juden und diejenigen, die von den Völkern kamen, die uns umgeben ...«. Der Begriff »die Juden« wurde möglicherweise deswegen vorangestellt, weil Nehemia seine Generosität seinen Landsleuten gegenüber ganz besonders betonen wollte.

¹⁹ Unterhalb des Statthalters, der in seiner Arbeit von der persischen Provinzverwaltung unterstützt wurde, befanden sich zwei jüdische Leitungsgremien, der Ältestenrat und das Priesterkollegium, denen eine Volksversammlung zur Seite stand. Zu dieser Rekonstruktion der Verfassung von Jehud vgl. *R. Albertz*, *Religionsgeschichte Israels* (1992) 472–474; *ders.*, *Thwarted Restoration* (2002) 11–13.

am Mauerbau teil (Neh 3,4), verheiratete aber seine Tochter mit einem Sohn Tobias (Neh 6,18), eines hohen Beamten aus dem nächsten Umkreis des Statthalters der Provinz Samaria, Sanballat (Neh 3,35), der in Nehemias Augen einer der schlimmsten Feinde Judas war. Meschullam teilte offenbar Nehemias Ziel, Juda mehr politische Unabhängigkeit zu verschaffen, doch er war ebenso daran interessiert, gute Beziehungen mit den wichtigen Amtsträgern der Region zu pflegen, insbesondere dann, wenn sie ebenfalls JHWH-Anhänger waren.

Eine ähnliche Einstellung teilten offenbar viele jüdische Aristokraten (חֲרֵי יְהוּדָה), wie sich Nehemia selbst eingestehen musste. Viele von ihnen standen mit Tobia in regem Briefverkehr, waren ihm teilweise sogar durch Eid verpflichtet, versuchten ihn vor dem Statthalter zu verteidigen und arbeiteten sogar als seine Spione hinter dem Rücken des Statthalters (Neh 6,17–19). Tobia stand in verwandtschaftlicher Beziehung zum Priester Eljaschib, der offenbar nichts dabei fand, seinem Verwandten einen Vorratsraum im Jerusalemer Tempel zu dessen Gebrauch zu überlassen (14,4–5), als Nehemia abwesend war. Sogar die Familie des Hohenpriesters sah keinerlei Hinderungsgrund, einer Heirat des Sohnes bzw. Enkels des Amtsinhabers mit der Tochter des samaritanischen Statthalters Sanballat zuzustimmen (Neh 13,28), obgleich dieser Nehemias Erzfeind war. Wie wir aus anderen Quellen wissen, war er immerhin ein Anhänger des JHWH-Glaubens.²⁰ So war ein beträchtlicher Teil der Priester- und Laienaristokratie sehr daran interessiert, gute Beziehungen zu den Amtsträgern der benachbarten Provinzen zu unterhalten. Dabei mögen die Priester ein besonderes Interesse daran gehabt haben, den Jerusalemer Tempel für alle JHWH-Verehrer offen zu halten. So opponierten sie teilweise demonstrativ gegen die exklusive Tendenz der Politik Nehemias. Die Mehrheit der Aristokraten wollte definitiv kein isoliertes Juda. Was die innerjüdischen Beziehungen betraf, verfolgten sie selbstverständlich ihre eigenen ökonomischen Interessen.

²⁰ Die Juden von Elephantine hatten auch an die Söhne Sanballats einen Brief gesandt und sie um Unterstützung beim Wiederaufbau ihres zerstörten Jahu-Tempels gebeten, vgl. EP 30, Z. 29 (= A 4.7 bei: *B. Porten - A. Yardeni, Textbook, Vol. I* [1986] 68f). Darüber hinaus tragen die Söhne Sanballats, Delaja und Schelemja, JHWH-haltige Namen.

4 Die ideologischen Konzepte Nehemias

Die ideologischen Konzepte, die Nehemia verwendete, um seine jüdischen Gegner zu überzeugen, lassen sich zwei verschiedenen Vorstellungskreisen zuordnen. Der erste Kreis dreht sich um seine Vorstellung vom jüdischen Volk. Hier ist er stark von der deuteronomischen und deuteronomistischen Tradition beeinflusst. Der zweite Vorstellungskreis hat es mit kultischen und rituellen Oppositionen wie »heilig/profan« oder »rein/unrein« zu tun. Hier bewegt sich Nehemia in den Bahnen der priesterlichen Tradition, speziell des Heiligkeitsgesetzes.

4.1 Die Vorstellung von einem jüdischen Volk

Auf den ersten Blick wirken Nehemias Vorstellungen von seinem Volk nicht außergewöhnlich: Israel ist Volk Gottes (Neh 1,10), und seine Angehörigen sind dessen Diener (Neh 1,10; 2,20). Doch ihre Besonderheit wird schon daran erkennbar, dass in der Nehemia-Denkschrift häufig (10-mal) der Begriff יהודים gebraucht wird (Neh 13,23) – meist versehen mit Artikel יהודים־ה (Neh 1,2; 2,16; 3,33.34; 4,6; 5,1.8.17; 6,6) –, der mit »(die) Judäer« oder »(die) Juden« wiedergegeben werden kann. Dagegen taucht der traditionelle Name »Israel« nur viermal auf und bezeichnet davon zweimal das Volk der Vergangenheit (Neh 1,6; 13,26) und nur zweimal das der Gegenwart (Neh 2,10; 13,18).

Der Begriff יהודים ist erst seit dem 8. Jh. v. Chr. bezeugt; er bezeichnet die Bewohner Judas im Unterschied zu anderen Nationen (2 Kön 16,6; 25,25; Jer 41,3) oder Personen, die aus Juda kamen, aber nun in anderen Ländern leben (Jer 40,11.12; 43,9; 44,1). Dabei scheint der Terminus zuerst von Fremden benutzt worden zu sein.²¹ Jedenfalls werden die Gruppen, die aus Juda deportiert wurden (Jer 52,28.30), von den Babyloniern *Ja-hu-da-aja* genannt,²² was eine Transkription des aramäischen *Jəhudaje* »die Judäer« (*st. emph. plur.*) darstellt und genau dem hebräischen *həjjəhudim* mit Artikel entspricht. Darum ist es sehr wahrscheinlich, dass Nehemia diese übliche Fremdbezeichnung der babylonischen und persischen Diaspora aufnahm und bewusst als Selbstbezeichnung verwendete und so zu einer ganz bestimmten Sicht seiner selbst und seiner Volksgruppe gelangte.

²¹ Vgl. R. Albertz, *Exilszeit* (2001) 76f.

²² So auf der sog. Weidner-Tafel, Babylon Nr. 28178 II, 40, TGI 78f; ANET 308b.

Die folgenden Merkmale sind dafür charakteristisch: Erstens waren »die Juden« alle Nachkommen der Bewohner Judas, die die judäische Katastrophe, die Kriege und Deportationen der Jahre 598/7, 587 und 582 v. Chr. überlebt hatten. In Neh 1,2 werden sie mit den »Entronnenen« (הַפְּלִיטָה) gleichgesetzt, »die von der Gefangenschaft übrig geblieben sind« (אֲשֶׁר־נִשְׁאַרוּ מִן־הַשְּׂבִי).²³ Der Begriff bezeichnet dabei nicht nur die gegenwärtigen Einwohner von Juda, die in Neh 1,3 »Rest, der von der Gefangenschaft übrig geblieben ist, dort in der Provinz« genannt werden, und die auch in den meisten Fällen gemeint sind (2,16; 3,33.34; 5,1.17; 6,6; 13,23), sondern auch die Juden in der babylonischen und persischen Diaspora (5,8) und darüber hinaus alle kleineren jüdischen Gruppen, die wohl in Palästina, aber außerhalb der Provinz Juda lebten, so etwa in der Provinz Samaria (Neh 4,6). Der Begriff יְהוּדִים umfasst somit alle Menschen judäischer Abstammung. Im Unterschied zum übrigen Buch Esra-Nehemia unterscheidet die Nehemia-Denkschrift nicht zwischen der babylonischen Gola (הַגּוֹלָה) und den Daheimgebliebenen. Aus Nehemias Sicht waren alle judäischen Nachkommen Juden, egal wo sie gerade lebten.²⁴

Zusammen mit diesem Begriff übertrug Nehemia zweitens auf alle Juden die typischen Erfahrungen, die jüdische Diasporagruppen in Babylonien und Persien unter den Bedingungen einer ethnischen Minorität gemacht hatten.²⁵ Wie alle ethnischen Minoritäten mussten die kleinen jüdischen Gemeinschaften in Babylonien und Persien ständig in einer doppelten Frontstellung um ihr Überleben kämpfen, einerseits gegen den kulturellen Druck von außen, andererseits gegen die Gefahr der Assimilation von innen. Daher sind für solche Minoritäten eine hochgradige

²³ Der Streit, ob in Neh 1,2 die Heimkehrer aus der Gola oder die Bewohner Judas, die nicht deportiert worden waren, gemeint seien (vgl. *W. Rudolph*, Esra und Nehemia [1949] 104f; *H.G.M. Williamson*, Esra, Nehemiah [1985] 169f o.a.), geht von der falschen Voraussetzung aus, dass Nehemia zwischen diesen beiden Gruppen habe unterscheiden wollen. Doch bezeichnet der Ausdruck »Rest des Exils«, wie Neh 1,3 eindeutig zeigt, sowohl die Einwohner von Juda als auch alle anderen Überlebenden; so richtig *Chr. Karrer*, Verfassung Judas (2001) 151–153.

²⁴ Das bedeutet, dass sich alle Juden, in der Diaspora und in der Heimat, grundsätzlich auf demselben Niveau befinden. Natürlich schließt das für bestimmte Situationen Nehemias Anspruch auf Führerschaft nicht aus, insbesondere dann, wenn, wie in Neh 5, die Juden in Juda nicht seinen Diaspora-Standards von Judentum entsprechen. Die These von *P.R. Bedford*, Diaspora (2002) 163, dass im Buch Esra-Nehemia die zurückgekehrten Judäer »as a colony of and dependent on the Babylonian-Elamite diaspora« angesehen werden, gilt ganz sicher nicht für die Nehemia-Denkschrift und ist wahrscheinlich auch für den Rest dieser Bücher weit übertrieben.

²⁵ *Chr. Karrer*, Verfassung Judas (2001) 149–163, betont richtig das ethnische Konzept hinter dem Begriff יְהוּדִים, aber sie übersieht die Minoritätskomponente.

Gruppen-solidarität im Innern und eine scharfe Abgrenzung von der gesellschaftlichen Umwelt typisch.²⁶

Welch hoher Standard von *in-group* Solidarität von den Diasporajuden praktiziert wurde, wird aus Neh 5,8 ersichtlich. Hier konfrontiert Nehemia die Aristokraten Judas, die nichts dabei fanden, ihre ärmeren jüdischen Mitbürger in die Schuldklaverei zu pressen, mit dem leuchtenden Beispiel, dass wohlhabende Diasporajuden wie er ihre »jüdischen Brüder, die an die Heiden verkauft worden waren«, zurückgekauft hätten, so viele sie nur konnten. Nach Meinung Nehemias waren alle Juden »Brüder«, waren alle miteinander verwandt (5,1.5.8). Deswegen musste die Solidarität der Juden untereinander die höchste Priorität haben. Indem Nehemia die deuteronomische Bruderschafts-Ethik unterstrich, weitete er die Solidaritätsverpflichtung auf alle Juden in der ganzen Welt aus. So fühlte er sich selbst verpflichtet, seine hohe Position, die er am persischen Hof erlangt hatte, zur Hilfe für seine jüdischen Landsleute in der entlegenen Provinz Juda einzusetzen (1,4–2,10). Darum, so meinte er, müssten auch die Juden der Provinz Juda darauf erpicht sein, das hohe Maß an Solidarität zu erlangen, das die Diasporajuden erreicht hatten.

Die Abgrenzungsstrategien, die von den Diasporajuden praktiziert wurden, werden nicht direkt in der Nehemia-Denkschrift belegt. Aber es ist sehr wahrscheinlich, dass die stark abgrenzende Tendenz in der Politik Nehemias von seiner Erfahrung beeinflusst war, dass die Juden in der Persis eine ethnische Minorität darstellten. Es ist doch wohl kein Zufall, dass die wichtigsten Strategien, welche das Überleben der kleinen und verstreuten jüdischen Gruppen in ihren Gastgesellschaften sichern sollten, die Einhaltung des Sabbats und das Verbot von Mischehen, auch im Zentrum der politischen Maßnahmen Nehemias standen (Neh 13,15–22.23–29). Auch der Umstand, dass Nehemia nicht mehr wie im ursprünglichen Mischehenverbot Dtn 7,3 in der religiösen Verführung die zentrale Gefahr sah, sondern im drohenden Verlust der hebräischen Sprache (Neh 13,24), kann am besten aus der Problemlage einer ethnischen Minorität erklärt werden, welche zwar ihre religiöse Identität gefestigt hatte, sich aber dennoch gezwungen sah, von der Mehrheitsgesellschaft, in der sie lebte, andere kulturelle Werte, wie die Sprache, bis zu einem gewissen Grad zu übernehmen. Dieselbe Minderheitenmentalität kommt wahrscheinlich auch in dem Umstand zum Ausdruck, dass Nehemia alle seine politischen Feinde ständig als Angehörige fremder Völker denun-

²⁶ Vgl. die soziologischen Überlegungen, die *D.L. Smith*, *Religion of the Landless* (1989) 93–126 zu ethnischen Minderheiten angestellt hat. Er hat sie weiter ausgeführt in: *Ders.*, *Politics of Ezra* (1991) 80–86.

zierte, so Sanballat als Horoniter (Neh 2,10.19) – was immer das heißen mag –, Tobia als Ammoniter (Neh 3,35) oder noch geringschätziger als ammonitischen Knecht (Neh 2,10.19) und Geschem als Araber (Neh 2,19; 6,1). Der Logik der ethnischen Minorität entsprechend erklärte er damit seinen politischen Konflikt als einen vornehmlich ethnisch bedingten. Die Konstruktion von Ethnizität ist hier mit Händen zu greifen.

Nehemia beschrieb die Lage der Juden in Juda so, als seien sie von lauter Feinden umgeben. Damit übertrug er auf sie eine extreme Welt-sicht, die wahrscheinlich unter den gefährdeten jüdischen Minoritäten in der Diaspora entstanden war. Allerdings bestand folgendes Problem: Die Juden in der Provinz waren keine Minorität. Sie lebten zwar mit vielen Fremden zusammen, aber bildeten immer noch die Mehrheit der Provinzbevölkerung. Vor allem die Angehörigen der Oberschicht waren in ihrer Existenz völlig gesichert und sahen keinerlei Probleme darin, Kontakte mit Nichtjuden innerhalb und außerhalb der Provinz zu pflegen. Es ist wohl diese strukturelle Differenz, die meiner Meinung nach den wichtigsten Grund dafür liefert, warum so viele jüdische Aristokraten der Politik Nehemias ablehnend gegenüberstanden. Dennoch versuchte Nehemia seine Landsleute in Juda davon zu überzeugen, dass sie keinerlei Chance auf politisches, kulturelles und religiöses Überleben hätten, wenn sie nicht bereit wären, das in der Diaspora geprägte Konzept von Judentum zu übernehmen.

Nehemias Konzept von Judentum hatte nun weitreichende Konsequenzen bei der Bestimmung der Gruppengrenzen. Da es auf die Bewohner des früheren Staates Juda beschränkt war, der nur noch das Gebiet Benjamins umfasste, schloss es automatisch alle anderen Nachkommen des früheren Israel aus, insbesondere diejenigen, die aus dem ehemaligen Nordreich stammten. Wir wissen, dass es viele Menschen auf dem Gebiet der Provinz Samaria gab, die JHWH auf die eine oder andere Weise verehrten. Auch der Statthalter von Samaria und sein hoher Bediensteter Tobia gehörten zu ihnen. Aus Neh 13,4f können wir schließen, dass Tobia regelmäßig an den Gottesdiensten am Jerusalemer Tempel teilnahm. So ist es verständlich, dass er und andere wie er Einfluss auf die Angelegenheiten des Tempels und Mitsprache in der jüdischen Selbstverwaltung erlangen wollten. Da nur Angehörige registrierter Sippenverbände (הַיְתִיבֹתָיִם) Mitspracherechte im politischen Gemeinwesen und in kultischen Angelegenheiten hatten,²⁷ versuchten Sanballat und Tobia, in

²⁷ Vgl. den *terminus technicus* הַיְתִיבֹתָיִם »sich registrieren lassen, registriert werden« in Neh 7,5 und die Listen in Esr 2 und Neh 7. Letztere stellen eher eine Liste der regist-

angesehene Laien- oder Priesterfamilien einzuheiraten (6,18; 13,28). Doch beide Versuche scheiterten. Besorgt darüber, dass die Provinz Juda fremden Interessen ausgeliefert sein und die jüdische Identität beschädigt werden könnte, benutzte Nehemia sein ethnisches Konzept von Judentum, um alle nicht-jüdischen Ansprüche abzuwehren. Brück wies er Sanballat und Tobia mit dem Argument zurück, sie hätten »keinen Anteil, keine Berechtigung und keinen traditionellen Anspruch in Jerusalem«,²⁸ da allein die Juden Gottes Diener seien (2,20). So lieferte ihm sein spezifisches Konzept von Judentum starke Argumente, um seine Politik einer Stärkung der politischen und kultischen Selbständigkeit Judas durchzusetzen.

4.2 Die binären kultischen Oppositionen

Es hat nun allerdings den Anschein, dass während der Regierung Nehemias als Statthalter weder seine politischen Maßnahmen wie der Mauerbau, noch sein Diaspora-Konzept von Judentum ausgereicht hätten, ein exklusives und solidarisches jüdisches Gemeinwesen in Juda und Jerusalem zu schaffen. Es wurde schon erwähnt, dass ein beträchtlicher Teil der judäischen Aristokraten und führenden Priester seiner Politik Widerstand leistete und seine eigenen Interessen verfolgte. Als Nehemia aus irgendeinem Grunde Jerusalem für eine Weile verlassen hatte, verschaffte der Priester Eljaschib, der über die Magazine des Tempels gesetzt war, seinem Verwandten Tobia einen großen Vorratsraum, in dem zuvor Opfermaterialien und der Zehnte für die Leviten gelagert worden waren (Neh 13,4f). Man kann nicht genau sagen, wofür Tobia diesen Raum verwenden wollte. Entweder hatte er irgendwelche politischen und wirtschaftlichen Interessen an der Tempelwirtschaft, worüber wir aber nichts wissen, oder aber er hatte nur das persönliche Interesse, all die Opfermaterialien, die er für seine große Familie während der Tempelfeste brauchte, vor Ort zu lagern. Ein Indiz für die zweite Erklärung könnte der Hinweis auf das »Haus Tobias« (בֵּית־טֹבִיָּא) in 13,8 sein. In jedem Fall war dies eine klare Verletzung der Abgrenzungspolitik Nehemias und möglicherweise

rierten Sippen des judäischen Gemeinwesens während der Zeit Nehemias dar als eine Liste der Rückwanderer unter Serubbabel.

²⁸ Der Ausdruck אֵין־חֶלֶק meint die politische Trennung, vgl. 2 Sam 20,1; 1 Kön 12,16 und *J. Blenkinsopp, Ezra-Nehemiah* (1988) 220, ähnlich *Chr. Karrer, Verfassung Judas* (2001) 184; צְדָקָה meint den Rechtsanspruch (vgl. 2 Sam 19,29), der verneint wird; זְכָרֹן drückt wahrscheinlich das Mitspracherecht in kultischen Angelegenheiten aus, vgl. *H.G.M. Williamson, Ezra, Nehemiah* (1985) 193.

auch als Affront gegen ihn gemeint. Schon aus dem Grunde, dass die Priester daran interessiert sein mussten, die Menge der dargebrachten Opfer zu steigern, weil sich dadurch auch ihre Opferanteile erhöhten, aber möglicherweise auch aus theologischen Gründen plädierte Eljaschib offenbar für ein umfassenderes Konzept von kultischer Gemeinschaft, das alle JHWH-Verehrer, ob sie nun in Juda, Samaria oder irgendwo in der Diaspora lebten, vereinen sollte. Darum unterstützte er den hohen Amtsträger Tobia, der außerhalb Judas lebte, und gewährte ihm gewisse Privilegien im Tempel, als wäre er ein Mitglied des jüdischen Gemeinwesens.

Als Nehemia jedoch zurück nach Jerusalem kam, war er außer sich über das Übel, das während seiner Abwesenheit geschehen war. Er warf allen »Hausrat« Tobias aus dem Vorratsraum hinaus und befahl, ihn rituell zu reinigen (רַטְּוּהוּ, pi.); sodann ließ er die Vorratskrüge des Tempels mitsamt der Opfermaterie zurückbringen (Neh 13,7–9). Da Tobia seinen Vorratsraum unter priesterlicher Aufsicht genutzt hatte, ist es höchst unwahrscheinlich, dass er ihn durch irgendwelche unreinen Nahrungsmittel oder eine falsche Einlagerung kultisch verunreinigt haben könnte. Dann war es aber nicht die eingelagerte Materie, die eine rituelle Reinigung des Vorratsraumes nötig machte, sondern allein die Tatsache, dass diese von einer Person stammte, die Nehemia als Nichtjuden betrachtete, und die darum über »keinen Anteil, keine Berechtigung und keinen traditionellen Anspruch in Jerusalem« verfügte (Neh 2,20). Durch seine radikale Reaktion tat Nehemia so, als hätte Tobia nicht nur einen illegalen Anspruch erhoben oder eine unerwünschte politische Einmischung begangen, sondern als hätte er auch eine schwere kultische Verunreinigung des Tempelareals verursacht. Da Tobia als Fremder die Heiligkeit des Tempels bedrohte, war seine Vertreibung unumgänglich und in jedem Fall gerechtfertigt. Dies bedeutet, dass es Nehemia erst durch die Verwendung des kultischen Konzepts von »Rein und Unrein« gelang, sein Ziel, den ewigen politischen Gegner aus dem jüdischen Gemeinwesen auszuschließen, endgültig durchzusetzen.

Eine ähnliche Verwendung des kultischen Konzepts lässt sich in einem weiteren Fall erkennen, in dem es um das Problem der Mischehen geht. Hier kämpfte Nehemia an der inneren Front. Seiner Meinung nach musste die Heirat mit einer fremden Frau selbst schon als ein Sakrileg (מַעַל) gegen Gott (Neh 13,27) angesehen werden, d. h. in der Formulierung von *H.G.M. Williamson* als »breaking the faith ... either by trespass-

sing onto holy things or by violating an oath sworn in God's name.«²⁹ Nehemia nennt die Juden zwar noch nicht »heiliger Same« wie der spätere Redaktor von Esra-Nehemia (Esr 9,2), aber er berührt zweifellos schon die Sphäre der Heiligkeit.³⁰

Im Fall einer Mischehe innerhalb der hohepriesterlichen Familie wird der kultische Hintergrund der Anklagen Nehemias noch sehr viel klarer. Einer der Söhne Jojadas hatte eine Tochter Sanballats geheiratet (Neh 13,28). Das öffnete dem samarischen Statthalter Tor und Tür zur jüdischen Selbstverwaltung auf ihrer obersten Ebene. Wahrscheinlich war auch der Hohepriester daran interessiert, bessere und verlässlichere Beziehungen zu allen JHWH-Verehrern in der nördlichen Provinz aufzubauen. Doch in den Augen Nehemias war diese diplomatische Heirat eindeutig ein Sakrileg. Darum zögerte er nicht, den Sohn Jojadas aus der Provinz Juda zu vertreiben. Welche Beweggründe ihn dazu veranlassten, lässt sich noch aus dem folgenden kleinen Gebet erkennen: »Gedenke ihnen, mein Gott, dass sie das Priestertum und den Bund des Priestertums [und der Leviten]³¹ befleckt haben!« (Neh 13,29). D.h. seiner Meinung nach wurde durch die Mischehe nicht nur der Sohn bzw. Enkel des amtierenden Hohenpriesters, sondern die gesamte hohepriesterliche Familie befleckt (II לִאֵל). Alle ihre Amtsträger waren verunreinigt, und dies bedeutet – wenn man die Formulierung ernst nimmt – nicht länger fähig, ihren priesterlichen Dienst am Jerusalemer Tempel zu versehen (vgl. Esr 2,62; Neh 7,64). Schlimmer noch, der besondere Bund, den JHWH mit den Priestern geschlossen hatte, war schwer beschädigt (vgl. Mal 2,1–9).

Damit waren Nehemias Anklagen deutlich radikaler als die gesetzlichen Einschränkungen, die für die Priester galten: Das Heiligkeitsgesetz verbietet den Priestern, eine Prostituierte, eine Frau, die ihre Jungfräulichkeit verloren hat, oder eine geschiedene Frau zu heiraten (Lev 21,7). Hier werden nur solche Frauen ausgeschlossen, deren Sexualität mit einem Makel behaftet ist. Allein der Hohepriester unterliegt stärkeren Einschränkungen. Er darf nur eine Jungfrau aus seiner eigenen Verwandtschaft heiraten (21,14), weil er andernfalls seinen Samen in seinem Volk entweihen könnte (V 15). Diese Regeln zielen primär auf Heiraten inner-

²⁹ H.G.M. Williamson, *Ezra, Nehemia* (1985) 132, der sich dabei J. Milgrom anschließt.

³⁰ Nehemia verwendet das Verb לִעַל noch einmal in Neh 1,8, hier aber in einem allgemeinen Sinn. Die Wurzel macht dann im späteren Buch Esra-Nehemia Karriere, vgl. Esr 9,2.4; 10,2.6.10.

³¹ Der Ausdruck »und der Leviten« passt nicht zu dem Abstraktum »Priesterschaft« und ist wahrscheinlich eine spätere Ergänzung, die an den Bund mit Levi in Dtn 33,8–11 und Mal 2,4.8 erinnern will, so J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah* (1988) 362.

halb der oberen priesterlichen Familien, schließen allerdings das Verbot von Mischehen ein. Nehemia nahm somit diese Heiratsbeschränkungen für den Hohenpriester auf, wandte sie aber speziell gegen fremde Frauen und erweiterte ihre Gültigkeit auf die gesamte hohepriesterliche Familie. Darüber hinaus übertrug er die Vorstellung, dass die Heiligkeit eines Priesters dauerhaft durch eine Ehe mit einer mit Makeln behafteten Frau beschädigt werden könne, wie sie schon im Heiligkeitsgesetz angelegt war, auf die soziale Sphäre, nämlich auf die Beziehung zwischen Juden und Fremden. Durch ein solcherart verändertes rituelles Konzept kam er unausweichlich zu der Schlussfolgerung, dass die gesamte hohepriesterliche Familie infolge des Kontaktes eines einzigen Mitglieds zu einer fremden Frau befleckt worden sei. Die Vertreibung des verunreinigten Paares kann dann am ehesten als erster Akt der Reinigung für den Rest der hohepriesterlichen Familie verstanden werden. In der Logik der kultischen Oppositionen war der Ausschluss absolut notwendig. Auf diese Weise war Nehemia in der Lage, die politische Einmischung Sanballats zu beenden und seine Ausgrenzungspolitik an dieser wichtigen Stelle durchzusetzen.

Ein dritter Fall, in dem Nehemia kultische Reinheitskonzepte zur Durchsetzung seiner Politik verwendete, lässt sich hinsichtlich der Sabbatobservanz beobachten (Neh 13,15–22). Hier bediente er sich erst einmal politischer Mittel, um den Sabbatmarkt vor den Toren Jerusalems zu beenden: Er befahl, die Stadttore während des Sabbats geschlossen zu halten, und stellte seine Truppen auf, um die Tore zu bewachen und die fremden Händler zu vertreiben (13,19–21). Doch damit nicht genug. Um seine jüdischen Mitbürger zu überzeugen, dass der Sabbat nicht entheiligt werden dürfe (13,17f), erinnerte er sie an die traurigen Lehren, die sie aus ihrer Geschichte ziehen mussten (13,18). Wenn er schließlich auch noch den Leviten befahl, sich zu reinigen (רתח, hitp.) und die Tore zu bewachen, um die Heiligkeit des Sabbattages zu bewahren (שקד, pi.; 13,22), dann wollte er offenbar ein öffentliches Symbol für die Heiligkeit dieses Tages etablieren, das allen Juden dessen Würde vor Augen führen sollte. In diesem Fall hatte somit die Einbeziehung ritueller Konzepte eine eher unterstützende und erzieherische Funktion, um eine strengere Lebenspraxis durchzusetzen.

Zusammenfassend können wir also feststellen, dass Nehemia in der späteren Zeit seiner Regierung das kultische und rituelle Konzept binärer Oppositionen in seine politischen Strategien einbezog, um die Durchsetzung seiner exklusiven Abgrenzungspolitik, die sonst fehlgeschlagen wäre, zu erzwingen.

Es konnte gezeigt werden, dass das politische Interesse Nehemias dahin ging, ein exklusives jüdisches Gemeinwesen in einer unabhängigen Provinz Juda zu schaffen, das seinen Nachbarn keine Gelegenheit mehr bot, sich einzumischen. Und seiner religiösen Vorstellung entsprechend sollte dieses Gemeinwesen das Zentrum aller jüdischen Gruppen bilden, die über das persische Reich verstreut waren. Zur Durchsetzung dieses Zieles war ihm das kultische Weltverständnis sehr hilfreich. Sein Charakteristikum binärer Oppositionen bot, wie *Saul M. Olyan* gezeigt hat, ein einfaches Schema, um die Welt, die Tiere und die Menschen in zwei gegensätzliche Sphären oder Gruppen einzuteilen: heilig oder profan, rein oder unrein, unversehrt oder mit Makeln behaftet. Damit half das kultische Schema dabei, die Komplexität der Welt drastisch zu reduzieren und klare Entscheidungen zu ermöglichen. Indem Nehemia diese rituellen Oppositionen auf die gesellschaftliche Unterscheidung von »wir und die anderen« übertrug und dabei dieses »wir« als jüdisch im engen ethnischen Sinne definierte, war er in der Lage, klar zwischen dem jüdischen Gemeinwesen und seinen Nachbarn zu unterscheiden. Indem er ferner unterstellte, dass diese Nachbarn allein deswegen kultisch unrein seien, weil sie Fremde waren und damit die kultische Reinheit der jüdischen Gemeinschaft bedrohten, provozierte er starke Emotionen gegen sie. Und indem er schließlich die Fremden als Menschen stigmatisierte, die mit einem gefährlichen Makel versehen und deswegen abzusondern seien, gelang es Nehemia, den Ausschluss einflussreicher Ausländer wie Tobia und Sanballat samt deren Gefolgsleuten durchzusetzen und zu rechtfertigen, wozu er allein mit politischen Argumenten nicht in der Lage gewesen wäre. So halfen ihm die kultischen Oppositionen substantiell dabei, die harten und umstrittenen Entscheidungen zu treffen, die er für notwendig hielt.

Dennoch ist die Verwendung kultischer Oppositionen auf dem Feld der Politik höchst problematisch. Die politische Welt ist nicht in »schwarz und weiß« eingeteilt. Im Gegenteil, hundert verschiedene Graustufen und fließende Übergänge sind gerade in diesem Bereich typisch. Darum können hier binäre Kategorien, mit denen man scharfe Gegensätze markiert, leicht zu einer Übersimplifikation führen. Man mag einwenden, dass die Politik Nehemias notwendig war, um eine wirklich unabhängige Provinz Juda zu schaffen und die Juden in ihr mit einer neuen Identität und einem neuen Selbstvertrauen auszustatten. Und man kann sicher sagen, dass Nehemia durch die Verwendung solcher kultischen Kategorien die Entwicklung des Judentums in Richtung auf eine religiös konstituierte Gruppe ein gutes Stück voran gebracht hat. Dennoch war die Vertreibung des Sohnes bzw. Enkels des Hohenpriesters, der die Tochter Sanballats

geheiratet hatte, sicher eine der beleidigenden Provokationen, die später zur kultischen Trennung der Samarier von den Juden geführt hat.³² Außerdem bleibt zu bedenken, dass die Vorstellung, die Nehemia aus politischen Gründen »erfand«, dass nämlich ein Fremder allein aufgrund seiner Fremdheit als unrein angesehen werden müsse, gefährliche und inhumane Konsequenzen in sich birgt. Ein Fremder, der durch ein solches Urteil stigmatisiert wurde, hat keinerlei Chance mehr, je wieder rein zu werden, egal welche rituellen Mittel er auch benutzen würde. Trotzdem wurde die Vorstellung im Buch Esra-Nehemia weiterentwickelt,³³ mit weitreichenden Folgen für das spätere Judentum.³⁴

Literaturverzeichnis

- Albertz, Rainer*, Die Exilszeit. Das 6. Jahrhundert v. Chr. (BE 7), Stuttgart 2001.
- Ders.*, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 2 Bde. (GAT 8,1–2), Göttingen 1992 (I: ²1996, II: ²1997).
- Ders.*, The Thwarted Restoration, in: *Ders.* - *B. Becking* (eds.), Yahwism after Exile (STAR 5), Leiden 2002, 1–17.
- Alt, Albrecht*, Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums (1934), in: *Ders.*, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, München 1953, 316–337.
- Becker, Joachim*, Der Ich-Bericht des Nehemiabuches als chronistische Gestaltung (fzb 87), Würzburg 1998.
- Bedford, Peter R.*, Diaspora: Homeland Relations in Ezra-Nehemiah: VT 52 (2002) 147–165.
- Blenkinsopp, Joseph*, Ezra-Nehemiah. A Commentary (OTL), Philadelphia 1988.
- Grabbe, Lester L.*, Judaism from Cyrus to Hadrian, Vol. I, Minneapolis 1992.
- Gunneweg, Antonius H. J.*, Nehemia (KAT XIX,2), Gütersloh 1987.
- Karrer, Christiane*, Das Ringen um die Verfassung Judas. Eine Studie zu den theologisch-politischen Vorstellungen im Esra-Nehemia-Buch (BZAW 308), Berlin 2001.
- Kellermann, Ulrich*, Nehemia. Quellen, Überlieferung, Geschichte (BZAW 102), Berlin 1967.

³² Josephus berichtet in seinen *Antiquitates* (XI, 302f) von einem weiteren, ähnlich gescheiterten Versuch von Einheirat unter Darius III. (338–331 v. Chr.), der dann den Bau des Garizim-Tempels unmittelbar provozierte.

³³ Vgl. Esr 9,10–12; Neh 13,30a; vgl. Esr 9,1f; Neh 9,2.

³⁴ Vgl. den schweren Konflikt zwischen den konservativen Kreisen und den sogenannten Hellenisten im makkabäischen Bürgerkrieg.

- McEvenue, Sean E.*, The Political Structure in Judah from Cyrus to Nehemiah: CBQ 43 (1981) 353–364.
- Mowinckel, Sigmund*, Die vorderasiatischen Königs- und Fürsteninschriften. Eine stilistische Studie, in: *H. Schmidt* (Hg.), *Eucharisterion*. FS H. Gunkel (FRLANT 36), Göttingen 1923, 278–322.
- Ders.*, Studien zum Buche Esra-Nehemia, Bd. II, Oslo 1964.
- Olyan, Saul M.*, Rites and Rank. Hierarchy in Biblical Representations of Cult, Princeton, NJ 2000.
- Porten, Bezalel/Yardeni, Ada* (eds.), Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt, 4 Vol., Jerusalem 1986–1999.
- Reinmuth, Titus*, Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias (OBO 183), Fribourg-Göttingen 2002.
- Rudolph, Wilhelm*, Esra und Nehemia (HAT I,20), Tübingen 1949.
- Smith, Daniel L.*, The Politics of Ezra: Sociological Indicator of Postexilic Judaeon Society, in: *P.R. Davies* (ed.), *Second Temple Studies I: Persian Period* (JSOT.S 117), Sheffield 1991, 73–97.
- Ders.*, The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile, Bloomington 1989.
- Smith, Morton*, Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament, London ²1987.
- Stern, Ephraim*, The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period, in: *W.D. Davies - L. Finkelstein* (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, Vol. I, Cambridge 1984, 70–87.
- Williamson, Hugh G. M.*, Ezra, Nehemiah (WBC 16), Waco, TX 1985.
- Ders.*, The Governors of Judah under the Persians: TynB 39 (1988) 59–82.