

Ulrich Berges  
Jesaja 55–66

Herders Theologischer Kommentar  
zum Alten Testament

Begründet von

**Erich Zenger †**

Herausgegeben von

**Ulrich Berges, Christoph Dohmen,  
Ludger Schwienhorst-Schönberger**

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN

# Jesaja 55–66

Übersetzt und ausgelegt von

**Ulrich Berges**

**HERDER** 

FREIBURG · BASEL · WIEN



**MIX**  
**Papier aus verantwor-**  
**tungsvollen Quellen**  
**FSC® C014889**

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)  
Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart  
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Karten: Peter Palm, Berlin  
Herstellung: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-451-26853-3

In Freundschaft und Hochachtung  
*Prof. Dr. Dr. h. c. Willem André Maria Beuken SJ*  
in seinem neunzigsten Lebensjahr gewidmet



# Inhalt

Vorwort . . . . .	11
Literaturverzeichnis . . . . .	13
Abkürzungsverzeichnis . . . . .	24
Einleitung . . . . .	29
1. Der geschichtliche Horizont von Jes 55–66 . . . . .	29
2. Priester, Leviten, Tempelsänger und schriftprophetische Verfasser	42
3. Literarische Verbindungen zwischen Jesajabuch und Psalter . . . .	56
4. Die Tritojesaja-These – Befürworter, Kritik und Entwicklung . . . .	64
5. Komposition, dramatische Gestalt und strophische Struktur . . . .	70
6. Theologische Gedankenlinien in Jes 55–66 und ihre Rückbezüge in das Jesajabuch . . . . .	78
a. Zion/Jerusalem . . . . .	80
b. Prophetische Kritik . . . . .	85
c. Umfang der Verehrerschaft JHWHs und seine Knechte . . . . .	88

## Kommentierung

### I. Akt: Jes 55, 1–56, 8

Weltweite Einladung und die Hinwendung aus den Völkern . . . .	94	
Teil 1: Jes 55, 1–13	Die weltweite Einladung JHWHs . . . . .	94
Teil 2: Jes 56, 1–8	Konkretisierung und Zulassungsbedingungen	134

**II. Akt: Jes 56, 9–57, 21**

**Prophetische Anklagen und Gottes Heilswille . . . . . 169**

Teil 1: Jes 56, 9–57, 13 Die verantwortungslose Elite und die Folgen . 171

Teil 2: Jes 57, 14–21 Wahres Wächteramt und JHWHs Zuwendung  
zu den Trauernden . . . . . 210

**III. Akt: Jes 58, 1–59, 21**

**Prophetische Weisungen und letzte Umkehrmöglichkeit . . . . 229**

Teil 1: Jes 58, 1–14 Prophetische Tora zu Fasten und Sabbat . . . 229

Teil 2: Jes 59, 1–21 Streitgespräch, Schuldbekennnis und Gottes  
Vorbereitung zum Kampf . . . . . 271

**IV. Akt: Jes 60, 1–62, 12**

**Zions und Jerusalems zukünftige Herrlichkeit . . . . . 320**

Teil 1: Jes 60, 1–22 Gottes Licht über der Stadt, Völkerzug und  
Gerechtigkeit in ihr . . . . . 320

Teil 2: Jes 61, 1–11 Der innere und äußere Wiederaufbau des  
Gottesvolks . . . . . 380

Teil 3: Jes 62, 1–12 Das Festhalten an der Heilsverheißung für  
die Gottesstadt . . . . . 419

**V. Akt: Jes 63, 1–64, 11**

**Rückblick auf Israels Geschichte und Klagegebet . . . . . 450**

Teil 1: Jes 63, 1–6 JHWHs siegrieche Heimkehr vom Keltertreten  
aus Edom . . . . . 450

Teil 2: Jes 63, 7–64, 11 Kollektives Klagegebet mit Sündenbekenntnis 476

**VI. Akt: Jes 65,1–66,24**  
**Das neue Jerusalem für Israel und die Völker . . . . . 539**

Teil 1: Jes 65, 1–25     Gottes Antwort und die Trennung von  
 Knechten und Gegnern . . . . . 539

Teil 2: Jes 66, 1–24     Der Tempel, Mutter Zion und die  
 neue Zionsbevölkerung . . . . . 602

**Bibelstellenregister . . . . . 669**



## Vorwort

»*Gratias age tu pro eo quod accepisti, et pro eo quod remansit et abundavit noli contristari. Id quod accepisti et (ad quod) pervenisti, pars tua est, et id quod remansit, iterum hereditas tua est*«  
(Ex Commentario sancti Ephraem diaconi in Diatesseron I, 19 [L. Leloir, CSCO 145/Script. Arm. 2, 10]).

Mit dem vorliegenden Kommentar ist die Auslegung des Buchs Jesaja in HThKAT nach fast zwanzig Jahren abgeschlossen. Die ersten drei Bände von Wim Beuken zu Jes 1–12 (2003), Jes 13–27 (2007) und Jes 28–39 (2010) legten den Grundstein für die nachfolgenden Auslegungen zu Jes 40–48 (2008) und Jes 49–54 (2015). Die Entscheidung von Erich Zenger, diese Kommentierung auf zwei Schultern zu verteilen, hat sich als richtig erwiesen, denn die Menge an Sekundärliteratur und die Anforderungen einer kontinuierlichen Beschäftigung mit der Einzelauslegung hätten neben den vielen anderen akademischen Aufgaben die Kraft eines Einzelnen vorzeitig erschöpfen lassen. Schon seit meiner Habilitationsschrift zur Komposition und Endgestalt des Jesajabuchs (1998) begleitet mich diese großartige Vision von einer Gemeinschaft der JHWH-Verehrer, die Israel und die Völker umfasst. Durch die mit der Zeit gewonnenen Erkenntnisse entstanden immer wieder neue Fragen, und nur mit Staunen kann man sich über so viele Jahre in dieser vielschichtigen literarischen Kathedrale bewegen, die in der Heiligen Schrift ihresgleichen sucht.

Gerade im letzten Teil des Jesajabuchs lassen sich viele Rückbezüge in andere Textkorpora des Ersten Testaments entdecken, die zeigen, mit welcher Dynamik und Kreativität das biblische Israel an der Bewahrung und Fortschreibung seiner Geschichte mit JHWH gearbeitet hat: »Vision becomes word becomes text becomes book« (*Landy, Poetic Vision 2020, 396*). Bei kaum einem anderen Textbestand hat der Ansatz der schriftgelehrten Prophetie eine größere Berechtigung als in diesen Kapiteln. Sie sind nicht das Ergebnis eines anonymen Einzelpropheten aus nachexilischer Zeit, sondern das Werk geschulter Literati, die ihre Vorstellung vom Gottesvolk unter den Völkern in poetische Verse, kräftige Bilder und eindringliche Mahnungen fassten. Das Buch Jesaja folgt keinem Masterplan, der sukzessive durch die Jahrhunderte abgearbeitet worden wäre, sondern verschiedene Teilkompositionen münden ein in das große Finale der so genannten tritojesajanischen Kapitel in Jes 55–66. Erst von diesem Ende her kann die Theologie des Buchs in seinen Grundzügen verstanden werden. Die leitenden Perspektiven verdichten sich hier in folgender Weise: Die Zions-

theologie findet ihre Klimax in der Inszenierung des Heils in Jes 60–62; der ethische Anspruch, den der Jerusalemer Prophet so stark machte, kommt in der Sozial- und Kultkritik in Jes 56,9–59,21 erneut zu Geltung, und die Ausweitung der Verehrerschaft über Israel hinaus (Jes 56,1 ff.; 66,18 ff.) bildet zusammen mit der weltweiten Einladung in Jes 55 den größten Rahmen. Es sind die Knechte JHWHs (Jes 65–66), die diesen Kapiteln ihren Stempel aufdrücken, zum einen in literarischer Hinsicht, zum anderen als Gruppe der Frommen in nachexilischer Zeit, die vermutlich in großer Nähe zu levitischen Sängerkreisen standen. Hier bleibt noch vieles zu klären, was zu den kommenden Aufgaben der Prophetenexegese gehört.

Zu vielerlei Dank bin ich nach Beendigung dieser Kommentierung verpflichtet: Ohne die erneute Bewilligung einer Vertretungsprofessur durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) hätte sich dieser letzte Band deutlich weiter verzögert. Das Lehrstuhl-Team mit Frau Sylvia Sokolowski als Sekretärin und den studentischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, Katharina Juchem, Johannes Judith, Luis Lütkehellweg, Mara Mantyk, Olaf Pakosch, Dominik Schlauß, Martin Wachter und Niklas Wichmann haben mich nach Kräften unterstützt. Meine Assistentin Frau Dr. Kirsten Schäfers hat die Hauptlast der Manuskriptgestaltung geduldig getragen und mit untrüglicher Präzision die Druckvorlage erstellt. Frau Maria Steiger vom Herder-Verlag stand mit ihrem Rat hilfreich zur Seite. Frau Dr. Friederike Schomaker und Herr Prof. em. Dr. Dieter Gutzen haben mit ihrer germanistischen Kompetenz das Manuskript Korrektur gelesen und wertvolle Hinweise gegeben, und Frau Claudia Wilhelm hat für den notwendigen Rückhalt gesorgt, so wurde vieles leichter und manches erst möglich.

In Dankbarkeit widme ich diesen letzten Jesaja-Band meinem Freund und exegetischen Weggefährten Wim Beuken SJ, der am 13. Mai seinen neunzigsten Geburtstag feierte. Die Erfahrungen mit ihm in der Auslegung des *sepher jeschajahu* werden mir unvergessen bleiben.

Bonn, im Sommer 2021

# Einleitung

## 1. Der geschichtliche Horizont von Jes 55–66

A. T. Abernethy u. a. (Hg.), *Isaiah and Imperial Context. The Book of Isaiah in the Times of the Empire*, Eugene 2013. – R. Achenbach, *Zwischen Mose und Zarathustra. Zur gesellschaftlichen Stellung der Juden im antiken Perserreich*: ZAR 19, 2013, 283–306. – Ders. (Hg.), *Persische Reichspolitik und lokale Heiligtümer* (BZAR 25), Wiesbaden 2019. – R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern* (GAT 8/2), Göttingen 1992. – Ders., *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (BE[S] 7), Stuttgart 2001. – T. Alstola, *Judeans in Babylonia. A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE* (Culture and History of the Ancient Near East 109), Leiden 2019. – P. R. Bedford, *Temple Funding and Priestly Authority in Achaemenid Judah*, in: J. Stökl/C. Waerzeggers (Hg.), *Exile and Return. The Babylonian Context* (BZAW 478), Berlin 2015, 336–351. – J. Blenkinsopp, *Trito-Isaiah* (Isaiah 56–66) and the Gôlah Group of Ezra, Shecaniah, and Nehemiah (Ezra 7–Nehemiah 13). *Is there a Connection?: JSOT* 43, 2019, 661–677. – P. Briant, *Histoire de l'empire perse: de Cyrus à Alexandre* (AchH 10), Paris 1996. – B. R. Doak, *Legalists, Visionaries, and New Names. Sectarianism and the Search for Apocalyptic Origins in Isaiah 56–66*: BBT 40, 2010, 9–26. – H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen. Teil 2* (GAT 4/2), Göttingen 1986. – T. C. Eskenazi/K. H. Richards (Hg.), *Second Temple Studies. Vol. 2: Temple and Community in the Persian Period* (JSOT.S 175), Sheffield 1994. – I. Finkelstein, *Hasmonean Realities behind Ezra, Nehemiah, and Chronicles. Archaeological and Historical Perspectives* (Ancient Israel and its Literature 34), Atlanta 2018. – C. Frevel, *Geschichte Israels* (KStTh 2), Stuttgart 2016. – E. S. Gerstenberger, *Israel in der Perserzeit* (BE[S] 8), Stuttgart 2005. – L. L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Vol. 1: Yehud. A History of the Persian Province Judah* (Library of Second Temple Studies 47), London 2004. – Ders., *The Reality of Return. The Biblical Picture Versus Historical Reconstruction*, in: J. Stökl/C. Waerzeggers (Hg.), *Exile and Return. The Babylonian Context* (BZAW 478), Berlin 2015, 292–307. – H. Irsigler, *Exilserfahrung. Existentielle Herausforderung und Wege ihrer Bewältigung im biblischen Israel*, in: ders., »Denk an deinen Schöpfer«. *Studien zum Verständnis von Gott, Mensch und Volk im Alten Testament* (SBA 60), Stuttgart 2015, 271–296. – K. Joachimsen, *The Book of Isaiah. Persian/Hellenistic Background*, in: L.-S. Tiemeyer (Hg.), *The Oxford Handbook of Isaiah*, New York 2020, 176–197. – O. Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. Teil 2* (OLB 4, 1), Göttingen 2007. – Ders., *Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte*, Göttingen 2011. – J. Kiefer, *Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der*

Literatur

hebräischen Bibel (ABG 19), Leipzig 2005. – G. Knoppers, Exile, Return and Diaspora. Expatriates and Repatriates in Late Biblical Literature, in: L. Jonker (Hg.), Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature. Explorations into Historiography and Identity Negotiation in Hebrew Bible and Related Texts (FAT II/53), Tübingen 2011, 29–61. – M. Konkel, Die Gola von 597 und die Priester. Zu einem Buch von Thilo Alexander Rudnig; ZAR 8, 2002, 357–383. – R. G. Kratz, Zwischen Elephantine und Qumran. Das Alte Testament im Rahmen des antiken Judentums, in: A. LeMaire (Hg.), Congress Volume Ljubljana 2007 (VTS 133), Leiden 2010, 129–146. – M. Leuchter, Ezra's Mission and the Levites of Casiphia, in: G. N. Knoppers/K. A. Ristau (Hg.), Community Identity in Judean Historiography. Biblical and Comparative Perspectives, Winona Lake 2009, 173–195. – Ders./J. M. Hutton (Hg.), Levites and Priests in Biblical History and Tradition (Ancient Israel and Its Literature 9), Atlanta 2011. – O. Lipschits, Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E., in: ders./J. Blenkinsopp (Hg.), Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period, Winona Lake 2003, 323–376. – Ders., Persian-Period Judah. A New Perspective, in: L. Jonker, Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature (FAT II/53), Tübingen 2011, 187–211. – Ders., Materialkultur, Verwaltung und Wirtschaft in Juda während der Perserzeit und die Rolle des Jerusalemer Tempels, in: R. Achenbach (Hg.), Persische Reichspolitik und lokale Heiligtümer (BZAR 25), Wiesbaden 2019, 185–208. – Ders./M. Oeming (Hg.), Judah and the Judeans in the Persian Period, Winona Lake 2006. – Ders./G. N. Knoppers/R. Albertz (Hg.), Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E., Winona Lake 2007. – Ders./G. N. Knoppers/M. Oeming (Hg.), Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context, Winona 2011. – J. van Oorschot, Das babylonische Exil – eine Konzeption im Alten Testament, in der Historiographie und in der Kulturbegegnung des 6. Jh. v. Chr., in: F. Schweitzer (Hg.), Kommunikation über Grenzen. Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie 21.–25. September 2008 in Wien, Gütersloh 2009, 233–251. – L. E. Pearce/C. Wunsch, Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer (CUSAS 28), Bethesda 2014. – D. L. Petersen, Late Israelite. Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles (SBLMS 23), Missoula 1977. – Ders., The Temple in Persian Period Prophetic Texts, in: P. R. Davies (Hg.), Second Temple Studies. 1. Persian Period (JSOT.S 117), Sheffield 1991, 125–144. – K. A. Ristau, Reconstructing Jerusalem. Persian-Period Prophetic Perspectives, Winona Lake 2016. – Ders., The Achaemenid Persian Empire in the West and the Persian-Period Yehud, in: J. S. Greer u. a. (Hg.), Behind the Scenes of the Old Testament. Cultural, Social, and Historical Contexts, Grand Rapids 2018, 236–243. – Ders., Re-creating Jerusalem. Triton-Isaiah's Vision for the Reconstruction of the City, in: A. Gow/P. Sabo (Hg.), Tzedek, Tzedek Tirdof. Poetry, Prophecy, and Justice in Hebrew Scripture. FS F. Landy (BiInS 157), Leiden 2018, 72–98. – D. Rom-Shiloni, Exclusive Inclusivity. Identity Conflicts between the Exiles and the People Who Remained (6th–5th Centuries BCE), New York 2013. – R. Rothenbusch, Das Ezechielbuch als Stimme der babylonischen Diaspora, in: C. Diller u. a. (Hg.), Studien zu Psalmen und Propheten. FS H. Irsigler (HBS 64), Freiburg 2010, 251–277. – Ders., »... abgesondert zur Tora Gottes hin«. Ethnisch-religiöse Identitäten im Esra/Nehe-miabuch (HBS 70), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012. – H. Samuel, Von Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament (BZAW 448), Berlin 2014. – M. Sasse, Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels, Neukirchen-Vluyn 2009. – K. M. Schäfers, Vom Dienst und seinen Ordnungen. Kompetenz-

abgrenzung als (über-)lebensnotwendige Maßnahme in den priesterlichen Ordnungen des Pentateuch, in: M. Sellmann/B. Jürgens (Hg.), *Wer entscheidet, wer was entscheidet? Zum Reformbedarf kirchlicher Führungspraxis* (QD 312), Freiburg 2020, 71–90. – E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible. Vol. II.: The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732–332 B.C.E.)*, New York 2001. – K. Southwood, *The Impact of the Second and Third-Generation Returnees as a Model for Understanding the Post-Exilic Context*, in: J. Stökl/C. Waerzeggers (Hg.), *Exile and Return. The Babylonian Context* (BZAW 478), Berlin 2015, 322–335. – K. R. Veenhof, *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen* (GAT 11), Göttingen 2001. – M. Walzer, *Exilpolitik in der Hebräischen Bibel*, Tübingen 2001. – M. Weinfeld, *The Crystallization of the »Congregation of the Exile« (קהל הגולה) and the Sectarian Nature of Post-Exilic Judaism*, in: ders., *Normative and Sectarian Judaism in the Second Temple Period* (Library of Second Temple Studies 54), London 2005, 232–238. – M. Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (GAT 10), Göttingen 2010. – J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin/Leipzig 1927. – J. Wiesehöfer, *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr.*, Düsseldorf 2002. – Ders., *Achaemenid Rule and Its Impact on Yehud*, in: L. Jonker, *Texts, Contexts and Readings in Postexilic Literature* (FAT II/53), Tübingen 2011, 171–185. – T. Willi, *Levititen, Priester und Kult in vorhellenistischer Zeit. Die chronistische Optik in ihrem geschichtlichen Kontext*, in: ders., *Israel und die Völker. Studien zur Literatur und Geschichte Israels in der Perserzeit* (SBA 55), Stuttgart 2012, 48–70. – W. Zwickel u. a. (Hg.), *Herders Neuer Bibelatlas*, Freiburg 2013. – Ders., *Jerusalem und Samaria zur Zeit Nehemias. Ein Vergleich*, in: ders., *Studien zur Geschichte Israels* (SBA 59), Stuttgart 2015, 219–239.

Die persische Herrschaft der Achämeniden (550–330 v. Chr.) bildet den weltgeschichtlichen Rahmen für den letzten Großteil des Jesajabuchs mit den Kap. 55–66. Dies hatte auch schon für Jes 40–48; 49–54 gegolten, denn es ist kein Zufall, dass Kyrus II., der Begründer des ersten Weltreichs, in Jes 44, 28; 45, 1 namentlich genannt ist (vgl. Chaldäer/Chaldäa in Jes 43, 14; 48, 14.20). Das persische Imperium erstreckte sich in seiner größten Ausdehnung von Nordwestindien über das iranische Hochland, Mesopotamien bis nach Kleinasien und Makedonien und umfasste die Länder des östlichen Mittelmeerraumes wie Zypern, Syrien, Phönizien, Samaria, Juda, Libyen und Ägypten. Der Fall Babels und der triumphale Einzug des Kyrus in die Hauptstadt des neu-babylonischen Reichs im Oktober 539 v. Chr. gehören zu den historischen Eckdaten der altorientalischen Welt und des antiken Israel. Nicht von ungefähr sind Jes 40–48 vom Weissagungsbeweis für die neue persische Großmacht, von der Entmachtung der babylonischen Fremdgötter und vom Aufruf, Babel zu verlassen, geprägt (48, 20 f.). Demgegenüber stehen die Kap. 49–54 nicht mehr unter der Perspektive des Auszugs aus Babel und der Diaspora (48, 20 f.; 52, 11 f.), sondern nehmen die Ankunft des Knechts Jakob/Israel und die Reaktion der Stadtfrau Zion/Jerusalem in den Blick. Anders als es die chronistische Geschichtsschreibung in 2 Chr 36, 22 f.; Esra 1, 1–4 darstellt, ist es wohl kaum schon im ersten Jahr der Herrschaft des Kyrus als König über Babylon (538 v. Chr.) zum persischen

Das Ende  
des Exils und  
die persische  
Herrschaft

Wiederaufbaubefehl des Jerusalemer Tempels und zu ersten Repatriierungen von Exilsjudäern gekommen (die aramäische Vorlage in Esra 6,3–5 schweigt ganz über eine Rückkehrerlaubnis, vgl. *Donner*, Geschichte 2, 1986, 407 ff.). Der »Heiligenschein«, der Kyrus angedichtet wird, ist ideologisch bedingt: Nach den neuassyrischen Herrschern, die das Nordreich mit der Hauptstadt Samaria verwüstet (722 v. Chr.) und Jerusalem und Juda in größte Mitleidenschaft gezogen (701 v. Chr.), und den Neubabyloniern, die Jerusalem zerstört und viele Tausende Judäer deportiert hatten (586 v. Chr.), erschienen die Perser mit ihrer neuen Art der Weltherrschaft wie Werkzeuge der göttlichen Erlösung. Doch auch hier spielt die Perspektive der biblischen Autoren die entscheidende Rolle, denn in der Realität gründete die persische Macht auf einer starken Zentralverwaltung mit relativer Autonomie der unterworfenen Nationen und der Akzeptanz ihrer kulturellen Vielfalt sowie der Einbeziehung lokaler Führungseliten in die Verwaltungseinheiten der Satrapien und Provinzen.

Kambyses II. und  
die persische  
Religionspolitik  
in Ägypten

Als Kyrus im Jahr 530 in einem Kampf am Kaspischen Meer starb, folgte ihm sein Sohn Kambyses II., der nach der Ausdehnung der persischen Macht auf Syrien und Phönizien Ägypten angriff und in der Schlacht von Pelusium erfolgreich besiegte (525 v. Chr.). Den jüdischen Führungskräften Nehemia (445 v. Chr.) und Esra (398 v. Chr.) im späteren Jerusalem ähnlich tritt ein gewisser ägyptischer Oberarzt mit Namen Udjahorresnet aus Saïs in Erscheinung, der Kambyses als Berater dient und ihn dazu bringt, den Tempel der Göttin Neith zu besuchen, sich vor ihr niederzuwerfen und ein großes Opfer darzubringen (s. TUAT I/6, 605 ff.). Auch wenn es keine generelle persische Unterstützung für lokale Heiligtümer gegeben hat, so zeigt dieser ägyptische Hinweis doch, dass den Persern in gewissen Konstellationen daran gelegen war, Tempel und Götter unterworfenen Völker in ihre Politik miteinzubeziehen. So liegt ein persisches Interesse an der Wiedererrichtung des Jerusalemer Heiligtums durchaus im Bereich des Möglichen. Die achämenidischen Herrscher sind nach Ansicht eines großen Kenners des antiken Persiens »[...] auf das spirituelle Wohl ihrer Untertanen bedacht, obgleich sie in ihrer Heimat persönlich mit Heiligen Orten eigener Façon vertraut sind, an anderen Orten und auf andere Weise die Grenzen zur göttlichen oder heroischen Sphäre hin überschreiten, in anderen Formen mit dem Göttlichen oder Heroischen Kontakt aufnehmen« (*J. Wiesehöfer*, Persische Reichspolitik und lokale Heiligtümer, in: R. Achenbach (Hg.), Persische Reichspolitik und lokale Heiligtümer [BZAR 25], Wiesbaden 2019, 11–22, 21).

Mit seinem Feldzug gegen Nubien scheiterte Kambyses II. jedoch und die Perser mussten in Ägypten einen schweren Aufstand gegen ihre Fremdherrschaft niederschlagen: »Ziel der Strafaktionen waren vor allem die Tempel; denn die Perser fürchteten sie zu Recht sowohl als Zentrum antipersischer Agitation wie auch als Zentren wirtschaftlicher Macht« (*Veenhof*, Ge-

## Liste der persischen Großkönige

Kyrus I.	640–600
Kambyses I.	600–559
Kyrus II.	559–530
Kambyses II.	530–522
Darius I.	522–486
Xerxes	486–465
Artaxerxes I.	464–424
Darius II.	423–405
Artaxerxes II.	404–359
Artaxerxes III.	358–338
Artaxerxes IV.	337–336
Darius III.	335–331

schichte 2001, 291). Die Vergabe von klerikalischen Ämtern wurde vom persischen Satrapen überwacht und nur wenige Tempel wie die von Memphis, Hermopolis und Sais blieben wirtschaftlich begünstigt. Dies ist religionspolitisch auch für die Jahu-Tempel auf der Nilinsel Elephantine in der Nähe Assuans von Bedeutung, der jüdischen Söldnern in der persischen Armee an der Südgrenze Ägyptens zur Verehrung ihres Gottes JHWH diente. Nachdem dieser Tempel möglicherweise wegen Grenzstreitigkeiten mit den benachbarten Chnum-Priestern und ihrem Heiligtum im Jahre 410/409 v. Chr. zerstört worden war, berichten

Elephantine

aramäische Papyri aus dem Jahr 407 v. Chr. über die Anfrage von Arsamemes, dem Statthalter Ägyptens, an Bagoas, den Statthalter Judäas, an Jehohanan, den Oberpriester in Jerusalem und an Delajah und Schelmejah, die Söhne Sanballats, des Statthalters von Samarien, diesen jüdischen Tempel an alter Stelle wieder neu errichten zu dürfen. Dabei wird eigens darauf hingewiesen, dass schon Kambyses diesen Tempel vorgefunden habe und die Perser ihn nicht wie andere Heiligtümer zerstört hätten: »Und bereits in den Tagen der Könige von Ägypten hatten unsere Väter jenen Tempel in der Festung Elephantine gebaut. Und als Kambyses Ägypten betrat, fand er jenen Tempel gebaut vor. Und alle Tempel der Götter Ägyptens rissen sie nieder; aber niemand beschädigte irgendetwas in jenem Tempel« (Weippert, Textbuch 2010, 482). Die Elephantine-Papyri zeigen zum einen, dass die Wiedererrichtung eines lokalen Heiligtums der Koordination und Zustimmung mehrerer Zuständigkeiten bedurfte und zum anderen, dass das Gottesvolk in der Perserzeit nicht nur in der babylonischen Gola und Jerusalem/Juda, sondern auch in ägyptischen Enklaven ansässig war und dort je eigene Entwicklungen durchmachte (vgl. Kratz, Elephantine 2010, 129 ff.). Nachdem Kambyses II. fast drei Jahre in Ägypten verbracht hatte, eilte er wegen bedrohlicher Aufstandsbewegungen nach Persien zurück, verstarb aber auf dem Weg dorthin im Juli 522 v. Chr. in Syrien. Ihm folgte nach erfolgreicher Niederschlagung der Gaumata-Aufstände Darius I. (522–486 v. Chr.) nach. In der berühmten Felsinschrift von Behistun ließ der neue persische Großkönig in altpersischer, elamitischer und babylonischer Keilschrift die Vorgänge so darstellen, als habe der Magier Gaumata den Thron in Abwesenheit des rechtmäßigen Königs okkupieren wollen und sich dazu als Bardiya (griechisch Smerdis), den Bruder des Kambyses, ausgegeben; diesen habe der König aber bereits vor seinem Ägyptenfeldzug im Jahre 526 v. Chr. heimlich töten lassen, weil er ihn einer Verschwörung verdächtigte. Sehr wahrscheinlich war es aber nicht der falsche, sondern der echte Bardiya, ein Sohn Kyrus' II. und der Bruder Kambyses' II., der ihm den Thron strei-

Darius I.

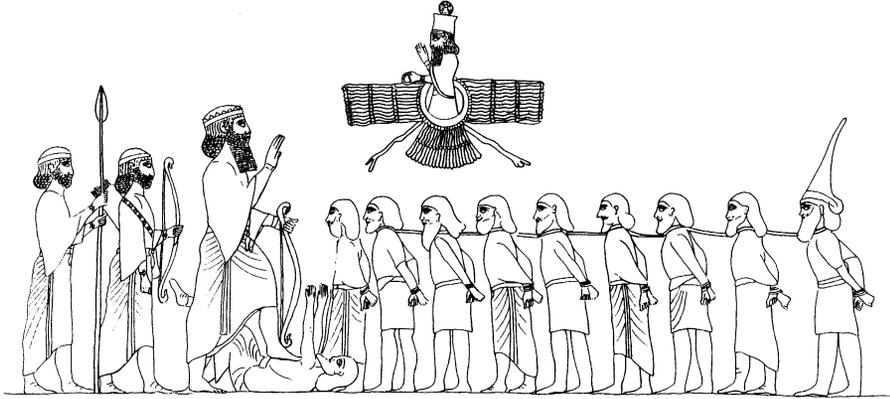


Abb. 1: Felsrelief Darius' I. in Behistun (aus *Keel*, Geschichte 2, 2007, 1000). Der König setzt seinen Fuß auf den besiegten Gaumata, dahinter stehen die gebundenen Aufständischen, die »Lügenkönige«; über allem thront Ahuramazda in Form der Flügelsonne.

tig machen wollte, was zu heftigen Gegenmaßnahmen führte, aus denen am Ende Darius I., der Lanzenträger seines Vorgängers, als neuer Herrscher Persiens hervorging.

Der Regierungsantritt Darius I. im Jahre 522/521 v. Chr. ist für das antike Israel und seine Schriften deshalb von Bedeutung, weil Repatriierungen größerer Gruppen von Judäern aus Babylon erst nach den Gaumata-Aufständen stattgefunden haben werden. Nach den Büchern Esra/Nehemia, Haggai und Sacharja hatte dabei Serubbabel ben Schealtiel (»Spross Babels«), der Enkel Jojachins, des letzten davidischen Königs vor der Deportation, eine entscheidende Rolle, sowohl bei der Rückkehr als auch beim Wiederaufbau des Tempels in den Jahren 520–515 v. Chr. (Esra 3, 2.8; 4, 2 f.; 5, 2; Neh 7, 7; 12, 1; Hag 2, 2.4.21.23; Sach 4, 6 f. 9 f.; in 1 Chr 3, 19 ist Pedaja sein Vater, ein Bruder Schealtiels). Im Buch Haggai wird er viermal als »Statthalter von Juda« (פְּחָה־יְהוּדָה) aufgeführt (Hag 1, 1.14; 2, 2.21). Dieser Titel ist ihm in Esra/Nehemia zwar nicht beigelegt, aber es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Serubbabel offizielle Funktionen in persischem Auftrag bei der Rückkehr und Wiedererrichtung des Tempels inne hatte (vgl. *Rothenbusch*, Tora 2012, 405). Dies gilt trotz der Tatsache, dass außerbiblisch erst in den Papyri von Elephantine ein »Statthalter« der persischen Provinz Jehud, i. e. Bagoas, genannt wird (neben Sanballat in derselben Funktion als פְּחָה in Samaria). Ob es schon in der frühen Phase der Perserherrschaft einen Statthalter für Juda/Jehud gegeben hat, ist umstritten; aber das ist unerheblich angesichts der messianischen Erwartungen, die sich mit Serubbabel als direktem Nachkommen der Davididen im frühnachexilischen Jerusalem verbunden haben (vgl. Hag 2, 20 ff.; Sach 4, 6 ff.; 6, 9 ff.). Gerade in den turbulenten Anfangsjahren Darius' I. macht die Einsetzung

Die Funktion  
Serubbabels

eines Davididen als höchstem Funktionsträger in Jehud Sinn, denn der persische Großkönig war wohl für jeden befriedeten Konflikt dankbar (vgl. *Keel*, Geschichte 2, 2007, 1000f.). Das Auftreten Serubbabels widerspricht aber nicht einer ersten Rückkehr aus der babylonischen Gola unter Scheschbazzar, der in Esra 1,8 »der Fürst für Juda« (הַנָּשִׂיא לְיְהוּדָה) heißt. Welche politische Funktion ihm zukam (in Esra 5,14 »Statthalter«), ob er die Kultgeräte nach Jerusalem zurückbrachte oder ob er mit der neuen Grundsteinlegung des nachexilischen Tempels betraut war (Esra 5,14 ff.), bleibt im Dunkeln (*Grabbe*, History 2004, 276 f.; *Frevel*, Geschichte 2016, 306).

Neben Serubbabel spielt der im babylonischen Exil geborene Priester Jeschua, Sohn Jozadaks, eine wichtige Rolle beim Wiederaufbau des Jerusalemer Heiligtums (Esra 3,2; 5,2; 10,18; 1 Chr 5,40 f.); in den Büchern Haggai und Sacharja trägt er den Titel הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל »der Hohepriester« (Hag 1,1.12.14; 2,2.4; Sach 3,1.8; 6,11). Der Großvater Jeschuas war Seraja, der שַׂרְיָה »Oberpriester« von Jerusalem (2 Kön 25,18.21; 1 Chr 5,41 f.), den Nebukadnezar im Jahr 587 v. Chr. in Ribla hatte hinrichten lassen. Sowohl auf politischer als auch kultischer Seite standen im frühen Nachexil die Zeichen somit auf Kontinuität mit der Zeit vor der Exilskatastrophe. Doch die politischen Vorzeichen hatten sich grundlegend geändert, denn das Persische Reich bezog seine Stabilität nicht aus Deportationen und Umsiedlungen, sondern aus der straffen Organisation seiner Satrapien und Provinzen, deren Zuschnitt sich an den Gebieten der dort unterworfenen Nationen orientierte. Die Behistun-Inschrift nennt ca. zwanzig solcher Länder. Schon Cyrus II. hatte 535 v. Chr. eine Satrapie ins Leben gerufen, zu der neben Babylonien auch Syrien und Palästina gehörten. Nach den Wirren um die Thronnachfolge trennte möglicherweise bereits Darius I. das Gebiet westlich des Euphrat von der Mutterprovinz Babylon ab (vgl. Dan 6,2 f.) und schaffte so die neue Satrapie »Ebir-Nari« (Transeuphratene), zu der auch Samaria und Juda gehörten (vgl. עֵבֶר הַנָּהָר »jenseits des Stroms«: Neh 2,7.9; 3,7; Esra 4,20; 8,36). Vielleicht erfolgte die Abtrennung der Provinz Jehud auch erst unter der Regentschaft des Xerxes, nachdem dieser eine Revolte in Babylon 482 v. Chr. niedergeschlagen hatte: »Zum ersten Mal in der Geschichte waren die Judäer in Juda und in Babylon nicht Teil derselben Verwaltungseinheit; ein Zustand, der bis zum Ende der Perserzeit aufrechterhalten wurde« (*Lipschits*, Materialkultur 2019, 188). Spätestens aber unter Artaxerxes I. (464–424 v. Chr.) ist diese Neuorganisation in Kraft getreten; als Verwaltungssitz kommt neben Sidon und Tripolis besonders Damaskus in Frage, da Syriens Hauptstadt auch nach der Eroberung durch Alexander d. Gr. im Jahr 332 v. Chr. in dieser Funktion erscheint (*Frevel*, Geschichte 2016, 298; vgl. *Ristau*, Empire 2018, 238 f.).

Während der gesamten Herrschaft der Achämeniden blieb Jehud eine kleine, wirtschaftlich und politisch unbedeutende persische Provinz auf dem Gebiet des vor-exilischen Juda mit der Tempelstadt Jerusalem (zur Ar-

Die Rolle des Priesters Jeschua

Änderungen in der persischen Satrapie- und Provinzorganisation

Abtrennung der Provinz Jehud

Geringe Bevölkerungsdichte in der Provinz Jehud



Abb. 2: Das persische Großreich (aus Frevel, Geschichte 2016, 399).

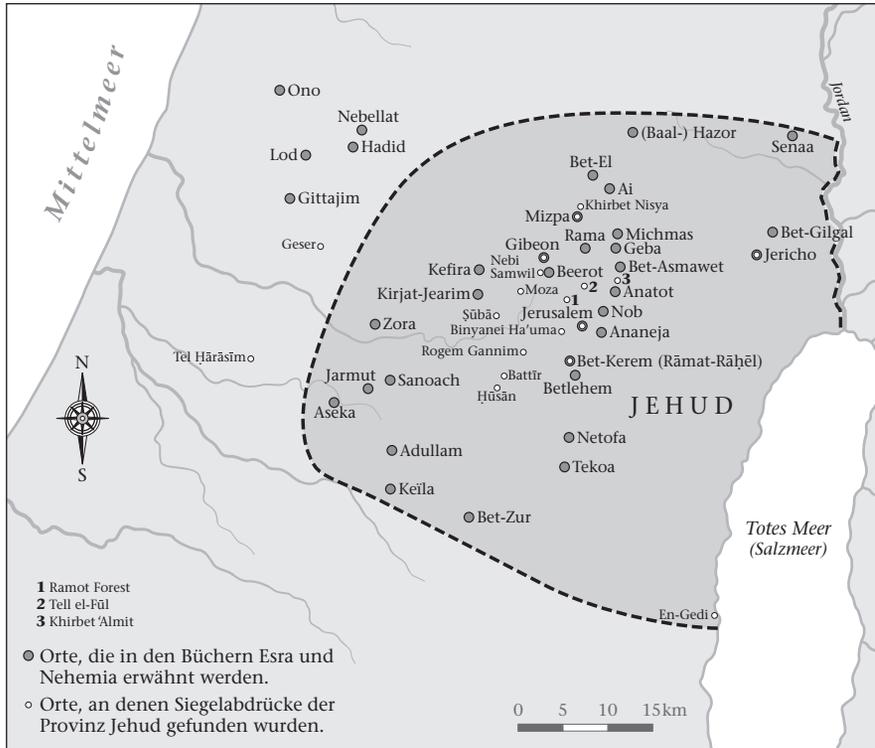


Abb. 3: Die Ausdehnung der persischen Provinz Jehud nach C. Frevel (aus *Frevel, Geschichte* 2016, 400).

chäologie Jerusalems in persischer Zeit, s. bes. *Ristau, Reconstructing* 2016). Die Provinz Jehud erstreckte sich rund um Jerusalem auf einer Fläche von ca. 50 × 50 km und umfasste mindestens fünf בְּלִיטָה »Bezirke« (Neh 3, 9.12.14 ff.): Jerusalem, Bet-Kerem (= Ramat Rachel), Mizpa, Bet-Zur und Keila (*Frevel, Geschichte* 2016, 298 ff.). Nach archäologischen Schätzungen, die sich auf konkrete Siedlungsbefunde stützen, lebten in der Provinz Jehud rund 30.000 Menschen, d. h. ca. 6000–7500 Männer mit ihren Familien (*Lipschits, Materialkultur* 2019, 208). Davon dürften etwa 10 % in Jerusalem gelebt haben, was einen dramatischen Bevölkerungsrückgang im Vergleich mit der vorexilischen Zeit bedeutete. Der rings um die Hauptstadt besiedelte Raum betrug kurz vor der babylonischen Zerstörung 1100 Dunam (= 100 Hektar), danach nur noch 110 Dunam (= 11 Hektar). Bei einem Besiedlungsquotienten von 25 Personen pro Dunam hatte sich somit die Bevölkerung Jerusalems und des unmittelbaren Umlands von etwa 25.000 auf ca. 2.750 reduziert (*Lipschits, Demographic Changes* 2003, 360 ff.). Das wichtige Mizpa, 12 km nordwestlich Jerusalems gelegen, Zentrum der Oliven- und Trauben-Verarbeitung, das nach der Zerstörung Jeru-

Ramat-Rachel als  
wirtschaftlich-  
administratives  
Zentrum

salems der Verwaltungssitz Gedaljas war, den Nebukadnezar dort eingesetzt hatte (2 Kön 25, 22 ff.; Jer 40, 7 ff.), verlor im Laufe der persischen Zeit seine wirtschaftlich-politische Bedeutung an Ramat-Rachel (am Südrand des heutigen Stadtgebiets Jerusalems). Dass eine sehr große Menge der ca. 600 von Henkelkrügen kommenden Siegelabdrücke aus Ramat-Rachel stammt, beweist, dass hier während der Perserzeit das wirtschaftlich-administrative Zentrum der Provinz Jehud lag. Wahrscheinlich war dies auch der Ort, an dem agrarische Produkte wie Olivenöl und Wein in Metalle, vornehmlich in Silber, umgetauscht wurden, um dieses dann in entsprechendem Maß als aufzubringende Steuerlast an die persische Zentralmacht abzuführen (*Lipschits*, *Materialkultur* 2019, 202). Der Palast mit Gartenanlage war bereits im 7. Jh. v. Chr. erbaut worden und wurde in persischer Zeit stark erweitert; ohne Zustimmung durch die Großmacht wird dies kaum geschehen sein (*Lipschits*, *Persian-Period Judah* 2011, 198 ff.). Eine auch nur annähernd vergleichbare Anlage hat es weder im benachbarten Jerusalem noch in Jehud insgesamt gegeben, was die Einzigartigkeit von Ramat-Rachel unterstreicht: »The situation did not improve in the Persian period, and the poor province with its nominated governors did not acquire the means, the ability and perhaps not even the permission to undertake building projects in Jerusalem or in any other urban centre in the land« (*Lipschits*, *Persian-Period Judah* 2011, 208).

Situation im  
perserzeitlichen  
Jerusalem

Das perserzeitliche Jerusalem war nach der Zerstörung in 587/586 v. Chr. nur noch ein Schatten seiner vormaligen Größe und Ausdehnung. Die Siedlungsfläche betrug wenig mehr als 10 % des Stadtgebiets in spätmonarchischer Zeit und war damit auf die Größe geschrumpft, die das jebusitische Jerusalem bei der Gründung um 1700 v. Chr. gehabt hatte. Die Schätzung von *Keel* entspricht in etwa den bereits genannten Zahlen von *Lipschits*: »Die Bevölkerung der Stadt dürfte sich auf etwa 1500 Personen beschränkt haben« (*Keel*, *Geschichte* 2, 2007, 953). Im Vergleich zu den übrigen Siedlungen in der Provinz, die zu 90 % nicht mehr als 300 Personen zählten, war Jerusalem dennoch die weitaus größte Stadt in Jehud. Im Lauf des 5. Jh. v. Chr. verstärkte sich die Position von Ramat-Rachel als wirtschaftliches und die Jerusalems als kultisches Zentrum, während Mizpa und das ehemalige Gebiet Benjamins unter dem anhaltenden demographischen Schwund litten. Möglicherweise war ein Grund dafür die immer höhere Abgabenlast der Landbevölkerung, die das wenige, was sie über den eigenen Bedarf hinaus erwirtschaftete, an die persische Zentralmacht und an die lokale Führungselite in ihrem Dienst abzuführen hatte. Manche werden sich dieser Zwangssituation durch Abwanderung aus dem zentralen Hochland in die Schefela und die Küstenregion entzogen haben (*Lipschits*, *Materialkultur* 2019, 206).

Wie sich der Jerusalemer Tempel und der dortige JHWH-Kult in persischer Zeit finanzierten, bleibt umstritten. Sicher hat es »freiwillige« (נָדָב)

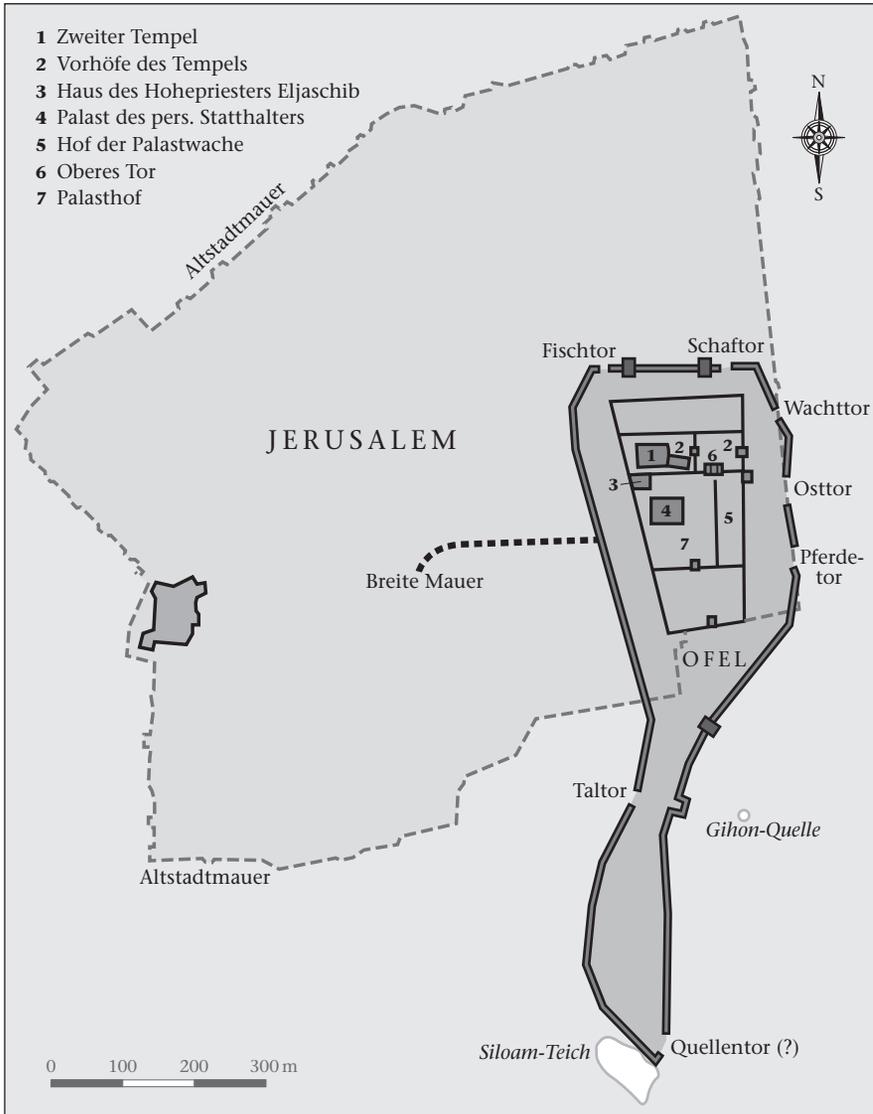


Abb. 4: Jerusalem in der Perserzeit (aus Keel, Geschichte 2, 2007, 952).

Spenden und Aufwendungen, besonders aus der babylonischen Gola, gegeben (Esra 1, 4, 6; 2, 68 f.; 3, 5; 7, 15 f.; 8, 28; vgl. 1 Chr 29, 5 f. 9), aber damit allein konnte kein regulärer Kultbetrieb aufrechterhalten werden. Die aramäische Quelle in Esra 5, 3–6, 15 hat kaum frei erfunden, dass sich die persische Zentralregierung für das Lokalheiligtum in Jerusalem zumindest in der frühen Phase auch finanziell engagierte: »Es liegt beim Neubau des

Finanzierung von Tempel und Kult; Versorgung des Kultpersonals

Jerusalemener Tempels also offenbar eine Gemengelage von jüdischen und persischen Interessen vor, die kaum noch vollständig aufzulösen ist« (Rothenbusch, Tora 2012, 405). Noch gegen Mitte des 5. Jh. v. Chr. hat die persische Provinzverwaltung die Oberaufsicht über die Verteilung der Tempelgüter inne. Wegen der groben Benachteiligung der Leviten, die sich gezwungen sahen, den Tempel zu verlassen und auf den Feldern zur Selbstversorgung überzugehen, rügt Nehemia die zuständigen Verwaltungsbeamten (הַסְּנִיִּים) und sorgt für eine Neuorganisation (Neh 13, 10ff.), die dem Tempelpersonal mehr Selbstbestimmung einräumt: »Die Übergabe der Levitenversorgung in die Eigenverantwortung des Kultpersonals zeigt zwar, dass in der zweiten Hälfte des 5. Jh. nach wie vor die persische Krone die Vorgänge am Tempel entscheidend bestimmte – Nehemia agiert hier schließlich als persischer Statthalter –, markiert zugleich aber auch eine Wende zur größeren Unabhängigkeit des Tempels von der persischen Provinzverwaltung« (Rothenbusch, Tora 2012, 416). Dem niedrigen Tempelpersonal wird es nicht besser, sondern eher noch schlechter gegangen sein. So hatten sich »die Sänger« (הַמְּשִׁירִים) Gehöfte rings um Jerusalem gebaut, um sich dort versorgen zu können (Neh 12, 29). Die Klage Gottes in Mal 3, 8ff., der Zehnte würde nicht in vollem Umfang in das Vorratshaus des Tempels zur Versorgung des Personals abgeführt, passt in dieses Szenarium (ebd., 415).

Neh 10 macht deutlich, dass sich ein dauerhafter Kult mit immer differenzierteren Bestimmungen nur durch regelmäßige Abgaben bewerkstelligen lässt. Die Zustimmung zur mosaischen Tora und die vertragliche Übernahme von Versorgungslasten für den Tempel gehen ab der Mitte des 5. Jh. Hand in Hand, wie aus Neh 10, 40 ersichtlich ist: »Denn dort sind die heiligen Geräte und die Priester, die den Dienst verrichten, und die Torhüter und die Sänger. So wollen wir das Haus unseres Gottes nicht im Stich lassen«. Neben Sabbatobservanz und Mischehenverbot wird die Selbstverpflichtung zur Finanzierung des Jerusalemener Tempels zu einem Grundpfeiler der jüdischen Identität wie sie von führenden Kräften wie Nehemia und Esra propagiert wurde (Rothenbusch, Tora 2012, 426).

Konkrete Zahlen zum Tempelpersonal sind kaum zu ermitteln, doch können einige Angaben aus den Büchern Esra/Nehemia hilfreich sein, um den Rahmen einigermaßen abzustecken. So veranstaltet Esra im Jahr 398 v. Chr. in Kasifja, einer Ortschaft zwischen Kalah und Assur, eine besondere Werbung für Leviten, denn im Gegensatz zu den Priestern, die ihn in großer Zahl begleiteten, weil sie am Jerusalemener Tempel ihr berufliches Auskommen erwarteten, hatte sich ihm zunächst kein Levit angeschlossen (Esra 8, 15ff.). Wellhausen zufolge war die Aussicht nicht verlockend, »[...] in der Heimat fortan nicht mehr zu opfern, sondern nur schlachten und waschen zu sollen [...]; man kann es ihnen nicht verdenken, daß sie keine Lust

hatten, sich freiwillig zu Handlangern der Söhne Sadoks zu erniedrigen« (Wellhausen, Prolegomena 1927, 141).

Bei den Westfeldzügen Assurs im letzten Drittel des 8. Jh. v. Chr. waren die Vorfahren der Leviten auch nach Kasifja deportiert worden (Leuchter, Mission 2009, 179f.). In der Priesterschrift und im chronistischen Geschichtswerk gehören die Leviten zum *clerus minor* (vgl. Dahmen, Leviten 1996, 3). Werden sie in Esra 2 und Neh 7 noch von den Sängern, Torwächtern, Tempeldienern und den »Söhnen der Knechte Salomos« (בְּנֵי עֲבָדֵי שְׁלֹמֹה) unterschieden, so sind sie in 1 Chr 9 mit dem einfachen Wachpersonal und Tempelbäckern gleichgestellt. Ihre Nähe zu den Sängern und Musikern ist mancherorts markiert (vgl. »ihre Brüder« in 1 Chr 15, 16), was bei der Frage nach dem Verfasserkreis von Jes 55–66 noch von Bedeutung sein wird.

Die Leviten müssen schon früh geahnt haben, dass sie nach einer Rückkehr nach Jerusalem bei der Versorgung hintanstehen würden, denn sie hatten es nicht eilig, den Weg in die Heimat anzutreten: »Der Priester Esra hat aus allen übrigen Kreisen des Volkes Idealisten gefunden, die sich seiner Rückwanderer-Karawane anschlossen – nur keine Leviten (Esra 8, 15–20)« (Willi, Leviten 2012, 63f.). Ganz ergebnislos war die Anwerbung von Leviten dann aber doch nicht geblieben, denn Esra konnte 38 Leviten dazugewinnen, zusammen mit 220 נְתִינִים »Tempeldienern«. In Esra 2, 40f. ist die Anzahl der heimkehrenden Leviten mit 74 und »der Sänger, der Söhne Asafs« (הַמְשֻׁרְרִים בְּנֵי אָסָף) mit 128 angegeben (in der Parallele Neh 7, 43f. ebenfalls 74 Leviten, aber 148 Asafiten). Angesichts der völlig überhöhten Priesterzahlen (ca. 4.300) machen die Angaben zu den Leviten, Sängern und Tempeldienern zumindest einen etwas realistischeren Eindruck. Wichtiger als solche Zahlen ist der Hintergrund der Leviten-Aktion Esras, dem eine priesterliche Abstammung bescheinigt wird (Esra 7, 1ff.; vgl. 10, 10.16; Neh 8, 2) und der selbst zugleich Schreiber, d. h. Kenner und Ausleger der mosaischen Tora, war (Esra 7, 6.11; Neh 8, 9.13; 12, 26). Esra wollte nicht zuletzt durch die Erhöhung des levitischen Personals die Position der Zadokiden im Jerusalemer Tempel weiter stärken: »Thus, while Ezra was a scribe in the Persian governmental sense of the term, he was empowered administratively to capitalize on his Zadokite lineage and qualifications. Ezra was charged with reestablishing Zadokite socioreligious hegemony among the Jewish communities in Transeuphrates by affirming the temple community in Yehud as a faithful bastion of Persia's imperial presence and interests« (Leuchter, Mission 2009, 192f.).

