

# Gemeinde ohne Tempel Community without Temple

Herausgegeben von  
Beate Ego, Armin Lange  
und Peter Pilhofer

*Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament*

118

---

**Mohr Siebeck**

Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament

Herausgegeben von  
Martin Hengel und Otfried Hofius

118





# Gemeinde ohne Tempel Community without Temple

Zur Substituierung und Transformation  
des Jerusalemer Tempels und seines Kults  
im Alten Testament, antiken Judentum  
und frühen Christentum

Herausgegeben von  
Beate Ego, Armin Lange  
und Peter Pilhofer

in Zusammenarbeit mit  
Kathrin Ehlers

Mohr Siebeck

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

*Gemeinde ohne Tempel: zur Substituierung und Transformation des  
Jerusalemers Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken  
Judentum und frühen Christentum = Community without temple /*  
hrsg. von Beate Ego ... in Zusammenarbeit mit Kathrin Ehlers. –  
Tübingen : Mohr Siebeck, 1999

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 118)

ISBN 3-16-147050-8

978-3-16-157354-5 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 1999 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0512-1604

## Vorwort

Im vorliegenden Band werden die Vorträge veröffentlicht, die auf dem Symposium „Gemeinde ohne Tempel“ vom 15. bis zum 19. März 1998 in Greifswald gehalten wurden. Auch wenn der Tagungsort Greifswald ein Novum war, hatte die Tagung selbst doch eine längere Vorgeschichte. Im Jahr 1994 faßten junge Wissenschaftler der Universitäten Hamburg, Leipzig und Tübingen den Plan, eine gemeinsame Lehrveranstaltung zum Jubiläenbuch anzubieten. Daraus erwuchs ein kleines Symposium, das im März 1996 in Leipzig stattfand. Die Ergebnisse dieser Tagung liegen in dem Band „Studies in the Book of Jubilees“ vor (herausgegeben von Matthias Albani, Jörg Frey und Armin Lange, TSAJ 65, Tübingen 1997).

Auf der Leipziger Tagung entstand der Plan für eine Folgeveranstaltung zum Thema „Gemeinde ohne Tempel“. Unter diesem Oberbegriff sollte die facettenreiche Frage diskutiert werden, wie Israel und das antike Judentum die Herausforderung theologisch verarbeitet haben, daß der Tempel als kulturelles Zentrum nicht mehr zur Verfügung stand, weil er zerstört worden war, als religiös disqualifiziert galt oder, wie im Falle des Diasporajudentums, für eine wirkliche Partizipation am Kult zu weit entfernt lag. Der Schwerpunkt des Symposiums lag in der Epoche des Zweiten Tempels (520 v.Chr. – 135 n.Chr.), wobei auch analoge Problemstellungen und Entwicklungen in vorexilisch-exilischer und rabbinischer Zeit, im Neuen Testament und der frühen Kirche, im alten Ägypten und in der griechisch-römischen Welt berücksichtigt wurden. Ein besonderes Anliegen war es dabei, Nachwuchswissenschaftler mit schon etablierten Fachleuten unserer Disziplinen ins Gespräch zu bringen. Neben dem auch schon mit der Organisation der Leipziger Tagung befaßten Armin Lange (Tübingen) wurde das Greifswalder Symposium von Beate Ego (Tübingen) und Peter Pilhofer (Greifswald) geplant und vorbereitet. Gemeinsam haben wir auch Freud und Leid der Herausgeberschaft durchkostet. Wir freuen uns, daß wir den Band nun zu einem glücklichen Ende gebracht haben, und hoffen, daß die Autorinnen und Autoren, vor allem aber auch die künftigen Leserinnen und Leser mit dem Ergebnis zufrieden sein werden.

Es verbleibt die angenehme Pflicht, Dank zu sagen: Die *Deutsche Forschungsgemeinschaft* hat die Durchführung des Symposiums durch großzügige Förderung ermöglicht. Ihr gilt der Dank aller Teilnehmerinnen und Teil-

nehmer. Die Tagung selbst verdankt den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Tagungsbüros viel. Unser Dank gilt Frau Eva Ebel, Frau Manuela Kindermann und Herrn Thomas Mittring für ihren unermüdlichen Einsatz vor, während und nach der Tagung. Dank gebührt Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Martin Hengel und Herrn Prof. Dr. Otfried Hofius sowie dem Verleger, Herrn Georg Siebeck, die den Band für die *Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament* akzeptiert haben. Dank schulden die Herausgeber Herrn Georg Siebeck insbesondere auch für schon bewährte weitere Förderung des Projekts; für die Redaktion des Bandes danken wir Frau Katrin Ehlers und für den Satz Herrn Thomas Mittring.

An den Kosten des Buchsatzes haben sich die Theologische Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald und die Vereinigung der Freunde Universität Tübingen e.V. (Universitätsbund) mit namhaften Summen beteiligt.

Abschließend gilt unser Dank allen Autorinnen und Autoren für die fast durchweg reibungslose Zusammenarbeit von der Vorbereitung des Symposions bis hin zum letzten Korrekturgang: Ihnen ist es vor allem zu verdanken, daß dieser Tagungsband nun beinahe in Jahresfrist vorgelegt werden kann.

Greifswald/Tübingen  
im März 1999

*Beate Ego  
Armin Lange  
Peter Pilhofer*

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	V
---------------	---

## *I Altes Testament*

ANDREAS RUWE (Greifswald) Die Veränderung tempeltheologischer Konzepte in Ezechiel 8–11 .....	3
ARMIN LANGE (Tübingen) Gebotsobservanz statt Opferkult. Zur Kultpolemik in Jer 7,1–8,3 ....	19
MATTHIAS ALBANI (Leipzig) „Wo sollte ein Haus sein, das ihr mir bauen könntet?“ (Jes 66,1) – Schöpfung als Tempel JHWHs? .....	37
INA WILLI-PLEIN (Hamburg) Warum mußte der Zweite Tempel gebaut werden? .....	57
THOMAS WILLI (Greifswald) Leviten, Priester und Kult in vorhellenistischer Zeit. Die chronistische Optik in ihrem geschichtlichen Kontext .....	75
HANS-PETER MÜLLER (Münster) Plausibilitätsverlust herkömmlicher Religion bei Kohelet und den Vorsokratikern .....	99

ERICH ZENGER (Münster)	
Der Psalter als Heiligtum .....	115

## *II Umwelt*

DIETER KURTH (Hamburg)	
Ägypter ohne Tempel .....	133

WILLIAM HORBURY (Cambridge)	
Der Tempel bei Vergil und im herodianischen Judentum .....	149

## *III Hellenistisch-römische Zeit*

JÖRG FREY (Jena)	
Temple and Rival Temple –	
The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis .....	171

BEATE EGO (Osnabrück)	
Der Strom der Tora – Zur Rezeption	
eines tempeltheologischen Motivs in frühjüdischer Zeit .....	205

J. T. A. G. M. VAN RUITEN (Groningen)	
Visions of the Temple in the <i>Book of Jubilees</i> .....	215

HANAN ESHEL (Jerusalem)	
Josephus' View on Judaism without the Temple	
in Light of the Discoveries at Masada and Murabba'at .....	229

HERMANN LICHTENBERGER (Tübingen)	
Zion and the Destruction of the Temple in 4 Ezra 9–10 .....	239

MANUEL VOGEL (Münster)	
Tempel und Tempelkult in Pseudo-Philos	
<i>Liber Antiquitatum Biblicarum</i> .....	251

*IV Qumran*

LAWRENCE H. SCHIFFMAN (New York)  
 Community Without Temple:  
 The Qumran Community's Withdrawal from the Jerusalem Temple . 267

GEORGE J. BROOKE (Manchester)  
 Miqdash Adam, Eden, and the Qumran Community ..... 285

FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ (Groningen)  
 Priestly Functions in a Community without Temple ..... 303

*V Die Synagoge und die rabbinische Literatur*

ESTHER ESHEL (Jerusalem)  
 Prayer in Qumran and the Synagogue ..... 323

FOLKER SIEGERT (Münster)  
 Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers ..... 335

F. G. HÜTTENMEISTER (Tübingen)  
 Die Synagoge. Ihre Entwicklung von einer  
 multifunktionalen Einrichtung zum reinen Kultbau ..... 357

STEFAN SCHREINER (Tübingen)  
 Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen  
 zum Problem der Tempelsubstitution im rabbinischen Judentum .... 371

*VI Neues Testament und Alte Kirche*

FRIEDRICH AVEMARIE (Tübingen)  
 Ist die Johannaufe ein Ausdruck von Tempelkritik? –  
 Skizze eines methodischen Problems ..... 395

CHRISTFRIED BÖTTRICH (Leipzig) „Ihr seid der Tempel Gottes“. Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus .....	411
KARL-WILHELM NIEBUHR (Leipzig) Tora ohne Tempel – Paulus und der Jakobusbrief im Zusammenhang frühjüdischer Torarezeption für die Diaspora ...	427
JOSTEIN ÅDNA (Stavanger) Jesus' Symbolic Act in the Temple (Mark 11:15–17): The Replacement of the Sacrificial Cult by his Atoning Death .....	461
PETR POKORNÝ (Prag) „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen ...“ (Mt 18,20) .....	477
HANS GEORG THÜMMEL (Greifswald) Versamlungsraum, Kirche, Tempel .....	489
Register .....	505

# I Altes Testament



# Die Veränderung tempeltheologischer Konzepte in Ezechiel 8–11

ANDREAS RUWE, Greifswald

Zum Thema „Gemeinde ohne Tempel“ hat ein Alttestamentler auf den ersten Blick nur wenig beizutragen. Das liegt nicht nur daran, daß die vielen Organisationsformen, die das israelitische Gemeinwesen in alttestamentlicher Zeit ausgebildet hat, niemals adäquat mit dem Begriff „Gemeinde“ bezeichnet werden können. Zu bedenken ist auch, daß die Existenz von Tempeln und die Bezogenheit der Israeliten auf Heiligtümer bzw. auf ein zentrales Heiligtum während der Königszeit und der nachexilischen Zeit weitgehend das Normale gewesen sein dürfte.

Für die Exilszeit sehen die Dinge allerdings anders aus. Hinsichtlich dieser Epoche macht die Frage nach dem Umgang mit Tempellosigkeit im Rahmen alttestamentlicher Wissenschaft viel Sinn. 587/6 v.Chr. wurde der Jerusalemer Tempel von den Babyloniern verbrannt (II Reg 25,9). Seine Priester, seine Ausstattungsgegenstände und seine Kultgeräte wurden nach Babylon transportiert (II Reg 25,13ff.). Andere Tempel in Juda, die an die Stelle des Jerusalemer Heiligtums hätten treten können, gab es nicht oder ihre Nutzung war unter dem Eindruck der josianischen Reform – und der sie begleitenden dtn.-dtr. Bewegung – obsolet geworden.

In besonderer Weise war die nach Babylon deportierte Exulantschaft von dieser Situation betroffen. Einem Text wie Jer 41, der davon berichtet, daß achtzig Männer in der Gedaljazeit mit Opfergaben zum zerstörten בֵּית יְהוָה nach Jerusalem zogen, um dort Opfer darzubringen (Jer 41,5), ist zu entnehmen, daß der Jerusalemer Tempel auch nach der Zerstörung durch die Babylonier noch zu kultischen Zwecken genutzt und aufgesucht werden konnte. War ein geordneter Kult in Jerusalem wohl auch nicht mehr durchführbar – ganz ohne Tempel und die Möglichkeit, Opfer darzubringen, mußten die in Palästina verbliebenen Israeliten nach 587/6 offensichtlich nicht bleiben. Anders sah es dagegen für die Gruppe der Exilierten aus. Für diese Gruppe war der Tempel nicht nur zerstört. Durch ihre Verschleppung nach Babylon rückte das Heiligtum zusätzlich in unerreichbare Ferne, so daß schon die Erfüllung der Tora-Verpflichtung zur dreimaligen Wallfahrt im Jahr (Ex 23,17; 34,23; Dtn 16,16; vgl. I Reg 9,25) für sie ausgeschlossen gewesen sein dürfte. Überdies war die Religionsausübung der nach Baby-

lon Exilierten vermutlich durch folgendes Dilemma bestimmt: Einerseits ist anzunehmen, daß gerade für sie, die Angehörige der Jerusalemer Eliten waren (vgl. II Reg 24,14ff.; 25,11f.), der Tempel in Religionsausübung und Theologie eine überaus wichtige Rolle spielte. Andererseits ließ es die voraussetzende dtn.-dtr. oder sonstwie zentralistische Prägung dieser Eliten nicht zu, daß sie in ihrer neuen Umgebung einen neuen Tempel bauten. Für diese Israeliten gab es nur einen legitimen Ort für den Tempel, und das war Jerusalem. Im babylonischen Exil entstand aus diesen Gründen kein neuer Tempel. Die Angehörigen der Gola waren insofern die wahrhaft Tempellosen der Exilszeit.

Ich vermute nun, daß diese mehrschichtige Erfahrung von Tempelzerstörung und Tempelverlust für die babylonische Gola ein großes religionspraktisches und theologisches Problem gewesen ist und für die theologischen Schulen, die während der Exilszeit wirkten, eine große Herausforderung darstellte. Ich denke weiterhin, daß an nicht wenigen Stellen der exilischen und frühnachexilischen Literatur Ansätze zur Bewältigung dieses Verlustes greifbar werden und daß die Frage nach der Verarbeitung des Tempeldefizits überhaupt heuristisch wichtig ist, um entscheidende Inhalte der exilischen und frühnachexilischen Literatur, wie z.B. die Profilierung des Sabbats, sachgerecht zu verstehen.

Allerdings: Der Tempel ist eine religiöse Institution, die in der Religionsgeschichte Israels sehr verschiedene Funktionen erfüllte. Ich kann an dieser Stelle deshalb keinen erschöpfenden Überblick über die unterschiedlichen Strategien der exilischen und frühnachexilischen Literatur bieten, den Verlust des Tempels zu bewältigen bzw. eine tempellose oder tempelferne Diaspora-Existenz argumentativ vorzubereiten. Ich möchte mich statt dessen auf einen einzelnen Punkt konzentrieren, der mir in diesem Zusammenhang allerdings besonders wichtig erscheint. Ich beziehe mich auf Texte des Ezechielbuches, insbesondere auf Ez 8–11. Anhand dieser Texte möchte ich zeigen, daß die Bewältigung des Tempelverlustes in der Exilszeit auch mit einer Modifizierung des Gottesbildes einherging. Es geht mir darum aufzuweisen, daß der Verlust des Tempels auch und gerade durch neue Ansätze von im engeren Sinne theologischen Vorstellungen bewältigt wurde.

## I

Im Zentrum meiner Überlegungen steht eine kurze Notiz am Ende der Visionskomposition Ez 8–11. In der letzten Teileinheit dieser für das gesamte Ezechielbuch wichtigen Komposition<sup>1</sup> findet sich in Ez 11,16 eine sehr

<sup>1</sup> Die Komposition Ez 8–11 bildet bekanntlich mit der Berufungsvision Ez 1,1–3,15 sowie der Tempelvision in Ez 43,1ff. einen dichten Verweiszusammenhang von Visionstexten, der

auffällige Aussage über die Exilierten. In einem Gotteswort, das der Prophet den Israeliten übermitteln soll, heißt es über die Gola:

16a Darum rede:

So spricht der Herr JHWH:

Gewiß, ich habe sie in die Ferne geschafft unter die Völker,

und gewiß, ich habe sie zerstreut in die Länder,

16b und ich bin ihnen **מַעַט** zum Heiligtum geworden  
in den Ländern, in die sie gekommen sind.

In dieser Gottesrede wird in V. 16b eine Aussage über JHWH, das Heiligtum (**מִקְדָּשׁ**) und die Exilierten gemacht, die offensichtlich irgendwie mit der Erfahrung des Tempelverlustes zusammenhängt. Wie ist diese Aussage aber genau zu verstehen? Viele Exegeten deuten Ez 11,16b als einen Hinweis auf ersatzweise geübte nichtkultische Formen von Gottesdienst im Exil. In diesem Sinn interpretiert schon Targum Jonathan diese Stelle, wo es folgendermaßen heißt:

„... und ich gab ihnen Synagogengebäude, die verschieden sind vom Gebäude meines Heiligtums ...“<sup>2</sup>

Moderne Exegeten sehen in Ez 11,16b zwar weniger die Synagoge als Ersatzheiligtum propagiert, sie interpretieren diese Aussage aber häufig ganz ähnlich. ZIMMERLI etwa umschreibt den Sinn von Ez 11,16b mit folgenden Worten: „An Notformen eines auch ferne vom Heiligtum geübten Gottesdienstes, der von Jahwe gnadenhaft als (geminderte) Möglichkeit eines wirklichen Lebens angenommen wird, ist hier ... ohne Zweifel gedacht.“<sup>3</sup> An Stelle der Synagoge, die das Targum erwähnt, treten bei ZIMMERLI „Notformen“ von Gottesdienst. Ähnliche Vermutungen äußern auch andere Interpreten.<sup>4</sup>

M.E. trifft diese Deutung aber kaum die Intention von Ez 11,16b und kommt als eine sachgemäße Interpretation nicht in Betracht. Denn Ez 11,16b erwähnt alternative Gottesdienstformen oder dergleichen mit keinem Wort. Will man dem Sinn dieses Satzes auf die Spur kommen, so muß man vielmehr folgendes beachten: Ez 11,16b ist eine streng auf JHWH bezogene Aussage. In seinem Wortlaut zielt der Satz eindeutig darauf ab, Gott selbst als das Heiligtum der Exilierten herauszustellen.

Diese Intention von Ez 11,16b ist allerdings schwer zu verstehen. Zwei Unklarheiten fallen dabei besonders ins Gewicht. Zum einen fragt man sich, inwieweit und in welcher Weise die Präzisierung JHWHs als des Heiligtums

nahezu das gesamte Ezechielbuch umgreift und so für seine Gesamtstruktur und -intention wichtig ist.

<sup>2</sup> ויהבית להין בתי כנישתא תנין לבית מקדשי

<sup>3</sup> ZIMMERLI, 250.

<sup>4</sup> Vgl. etwa BERTHOLET, 41; MENES, 271f; FOHRER, 61, und FUHS, 62. POHLMANN, 167, läßt die Frage nach der Bedeutung von Ez 11,16b offen, führt aber die Auslegung ZIMMERLIS ohne Vorbehalt an.

der Exilierten überhaupt Sinn macht. Auf welchem Diskussionshintergrund war es argumentativ wichtig oder förderlich, Gott als  $\text{שׁוֹמֵר הַגּוֹלָה}$  der Gola zu bezeichnen? Weshalb heißt es an dieser Stelle nicht viel einfacher und verständlicher: „ich bin ihnen nahe“ oder: „ich bin mit ihnen auch in jenen Ländern“ o.ä.? Zum zweiten erhebt sich die Frage, welche Bedeutung die adverbiale Bestimmung  $\text{מֵעַתָּה}$  im Zusammenhang dieser Aussage hat.

Ich gehe davon aus, daß die vorliegende Formulierung von Ez 11,16b sehr bewußt gewählt ist, und frage, wie sie im Sinne des Autors oder der Autoren zu verstehen ist. Die Stringenz der Formulierung wird m.E. von ihrem Kontext her einsichtig. Bei der Interpretation dieser Stelle ist grundsätzlich zu berücksichtigen, daß sich diese Aussage auf ein Urteil der nichtexilierten Jerusalemer zurückbezieht, das im unmittelbaren Kontext zitiert wird (Ez 11,15). Im folgenden soll zunächst kurz auf diesen Kontext von Ez 11,16b eingegangen werden, sodann ist auf die beiden zentralen Interpretationsfragen zurückzukommen.

Zunächst zum *größeren Kontext*. Ez 11,16b ist ein Bestandteil der die Komposition Ez 8–11 abschließenden Gottesrede Ez 11,14–21. Viele Exegeten halten diese Gottesrede im ganzen oder teilweise für eine spätere Hinzufügung zur postulierten Grundschrift von Ez 8–11, die häufig als eine reine Visionsschilderung aufgefaßt wird.<sup>5</sup> Unstrittig ist diese Literarkritik freilich nicht. Denn abgesehen von weiteren Kontextverklammerungen<sup>6</sup> ist zu beachten, daß die Gottesrede Ez 11,14–21 – in Verbindung mit dem auf die Jerusalemer bezogenen ersten Teil der „Osttor-Szene“ Ez 11,1–13 – überaus stimmig an die ersten beiden Abschnitte der Visionskomposition, Ez 8,1–9,11 und Ez 10,1–7, anschließt. Die enge Verbindung zwischen Ez 8,1–10,7 einerseits und Ez 11,1–21 andererseits wird deutlich, wenn man folgenden Gesichtspunkt beachtet: In Ez 8,1–10,7 werden die Jerusalemer nicht nur diverser Religionsvergehen beschuldigt. Ihnen werden darüber hinaus auch – und zwar mit gleicher Emphase – bestimmte soziale Vergehen und Rechtsbeugungen ( $\text{מִשְׁטָה}$ ) zur Last gelegt (Ez 8,17b und 9,9a). Welche sozialen Delikte genau gemeint sind, wird in Ez 8,1–10,7 allerdings nicht ausgeführt. Die Schlußabschnitte der Visionskomposition, Ez 11,1–21, entfalten nun aber genau diese Seite der Anklage, so daß man vermuten kann, daß wenigstens gewisse Elemente von Ez 11,1–21 literarisch originär mit Ez 8,1–10,7 zusammengehören. Von Ez 11,1–21 her wird offensichtlich, daß es um unrechtmäßige Grundstücksaneignungen der nichtexilierten Jerusalemer geht, was insbesondere in Ez 11,2f.11 und in Ez 11,15b $\gamma$  zum Ausdruck kommt. Der erste Teil der „Osttor-Szene“, Ez 11,1–13, thematisiert dabei ganz entsprechend zu Ez 9,1–10,7 das Gerichtsgeschick der nichtexilierten

<sup>5</sup> ZIMMERLI, 202, hält die Gottesrede in Ez 11,14–21 für „... etwas innerhalb einer Visionsschilderung Singuläres und sachlich Ungehöriges“. Ebenso äußern sich POHLMANN, 129, und HOSSFELD, Ezechiel, 279.

<sup>6</sup> Vgl. dazu GREENBERG, 150–163, und FUHS, 48f.

Jerusalemer, während die Gottesrede in Ez 11,14–21 Heilsankündigungen für die Exilierten bietet. Im letzteren Text stehen die Verheißungen, aus dem Exil gesammelt zu werden und die אֱדֹמָה יִשְׂרָאֵל von JHWH zu erhalten, inhaltlich genau passend im Zentrum.

Der *engere Kontext* von Ez 11,16b sodann, Ez 11,14–21, ist ein „dreiteiliges Disputationswort“.<sup>7</sup> Dieses ist folgendermaßen strukturiert: Nach einer Wortereignisformel (V. 14) wird der Prophet zunächst auf eine Aussage der nichtexilierten Jerusalemer über die Exilierten hingewiesen (V. 15). An diesen Hinweis schließen mit direktem Bezug (לְכִן) zwei parallel stehende und identisch formulierte Redebefehle an (V. 16aαβ // V. 17aαβ), auf die je eine an die Israeliten auszurichtende Gottesrede folgt: V. 16aγδב ist dabei auffälligerweise in der 3. plur. gestaltet, während die zweite Botschaft, V. 17aγδעב–21, mischstilartig in der 2. plur. und 3. plur. abgefaßt ist. Möglich ist, daß V. 17aγδעב–21 deuteronomistisch bearbeitet wurde. Dies gilt aber speziell für V. 18ff. Der erste Teil, V. 17, und der vordere Teil der Gottesrede überhaupt, V. 14–17, sind davon vermutlich nicht betroffen.<sup>8</sup>

Inhaltlich beziehen sich die beiden in V. 16 und V. 17 gebotenen Gottesreden auf die Aussagen (eines Teils) der nichtexilierten Jerusalemer über die Gola in V. 15b zurück. Beide Gottesworte bilden zusammengenommen – das fällt bei näherer Betrachtung deutlich ins Auge – eine Art Gegenbotschaft gegen die in V. 15b zitierten Statements der Jerusalemer. Denn es ist auffällig, daß die Jerusalemer in V. 15b mit *zwei* Aussagen zitiert werden. Zum einen behaupten sie, daß die Exilierten „ferne von JHWH sind“ (רְחֵקוּ מֵעַל יְהוָה) (V. 15bβ).<sup>9</sup> Zum anderen stellen sie sich als die eigentlichen Besitzer des Landes hin (לְנוּ לָנוּ הֵיאָה נִתְּנָה הָאָרֶץ לְמוֹרָשָׁה) (V. 15bγ).

Es ist offensichtlich, daß sich die beiden Gottesworte in V. 16 und V. 17 präzise auf diese beiden Statements der Jerusalemer zurückbeziehen: V. 17 rekurriert auf V. 15bγ, indem der Behauptung der Jerusalemer, die eigentlichen Besitzer des Landes zu sein, durch die Verheißung widersprochen wird, daß die Exilierten aus den Ländern und Nationen gesammelt werden und *ihnen* die אֱדֹמָה יִשְׂרָאֵל gegeben wird. V. 16 bezieht sich dagegen auf das Verdikt zurück, daß die Verbannten „ferne von JHWH sind“ (V. 15bβ). Konzessiv wird in diesem Gotteswort zunächst die Tatsache der Zerstörung der Exilierten in die Länder zugestanden (V. 16a). Dann wird aber adversativ darauf verwiesen, daß JHWH ihnen in den fernen Ländern zum Heiligtum geworden ist (V. 16b). In diesem strukturell sehr präzise formulierten Kontext (Ez 11,14–17) ist die Aussage von Ez 11,16b trotz ihres unbetonten Anschlusses

<sup>7</sup> HOSSFELD, Tempelvision, 155.

<sup>8</sup> Zu den literarkritischen Problemen in Ez 11,14–21 und den verschiedenen Lösungen vgl. HOSSFELD, Ezechiel, 279–284.

<sup>9</sup> Statt des Imperativs רְחֵקוּ ist wohl das Perfekt רָחַקוּ zu lesen. Falls aber doch der Imperativ ursprünglich gewesen sein sollte – die Sinndifferenz ist nicht sehr groß. Im letzteren Fall wären die Exilierten nur direkt angefordert, ferne von JHWH zu bleiben.

an V. 16a als eine *Gegenbehauptung* zu V. 15b $\beta$  zu verstehen. Als solche ist sie grundsätzlich *positiv* gemeint. Sie widerspricht der unterstellten Gottesferne der Exilierten durch die Behauptung des Gegenteils.<sup>10</sup>

Ich komme damit auf die Frage nach dem konkreten Sinn der Präzisierung JHWHs als des Heiligtums für die Exilierten zurück. Vom Bezug von V. 16b auf V. 15b $\beta$  wird diese Präzisierung nun verständlich. Denn: Hinter dem Urteil der nichtexilierten Jerusalemer über die Exilierten („*Sie sind ferne von JHWH*“) steht die Position traditioneller Tempeltheologie. Die Komposition Ez 8–11 ist m.E. überhaupt nicht als ein Tatsachenbericht über visionäre Erlebnisse zu verstehen, sie muß vielmehr als eine narrative Inszenierung theologischer Probleme und Positionen und deren Bearbeitung aufgefaßt werden. Die inkriminierten Teile der Jerusalemer Restbevölkerung bringen dabei die Auffassungen traditioneller Tempeltheologie zum Ausdruck. Das ergibt sich auch aus dem zweiten Statement, mit dem die Jerusalemer in Ez 8–11 zitiert werden. Auch die als Begründung für ihre Religionsfrevl angeführten Sätze, „*JHWH sieht uns nicht, verlassen hat JHWH das Land*“ (Ez 8,12b; vgl. 9,9b), argumentieren auf der Basis tempeltheologischer Vorstellungen. Wird in diesen Aussagen doch das „Sehen JHWHs“ restriktiv an JHWHs unmittelbare Präsenz im Israelland – und das heißt konkret: im Tempel – gebunden.<sup>11</sup>

Nach den Vorstellungen traditioneller Tempeltheologie ist der Tempel wesentlich der Ort der Gegenwart und Anwesenheit Gottes. Genauer: Für diese wichtige theologische Strömung in der Hebräischen Bibel ist der Tempel der *maßgebliche* Ort, wo Gottesbegegnung stattfindet und menschliche Nähe zu JHWH möglich ist. Ist JHWH nicht im Tempel oder ist der Zugang zum Tempel nicht gewährleistet, kann es danach auch keine Nähe zwischen JHWH und den Israeliten geben. Der gesamte Komplex tempel- bzw. zionstheologischer Texte, Traditionen und Inhalte, die im Hintergrund dieser Vorstellungen stehen, kann hier nicht dargestellt werden.<sup>12</sup> Greifbar wird der Kern tempeltheologischer Vorstellungen aber z.B. auch schon in der Forderung zur dreimaligen Wallfahrt im Jahr, die religionsgeschichtlich besonders wichtig ist, da sie in der alttestamentlichen Rechtsüberlieferung eine lange

<sup>10</sup> Der Satz ist nicht als Ausdruck einer *negativen* Befindlichkeit der Exilierten zu verstehen, gegen SMEND, 65; KRAETZSCHMAR, 120; COOKE, 125; HERRMANN, 73, und viele andere.

<sup>11</sup> M.E. dürfen die Statements der Jerusalemer, die in Ez 8,12; 9,9 und 11,15 als Zitate geboten werden, nicht literarkritisch gegeneinander ausgespielt werden, wie HOSSFELD, Tempelvision, 155, es unternimmt. Bei diesen Sätzen ist zu beachten, daß sie jeweils in ganz unterschiedlichen Begründungszusammenhängen stehen: Die Aussagen von Ez 8,12 und 9,9 dienen als Pseudolegitimationen für die begangenen Religionsfrevl. Ez 11,15 hingegen begründet die Ansprüche auf das Land. Die Widersprüchlichkeit der Argumentation, die besonders deutlich wird, wenn man beide Aussagen zusammenhält, könnte ein bewußt eingesetztes Mittel sein, um die innere Haltlosigkeit der aufgeführten Gründe zu markieren.

<sup>12</sup> Vgl. dazu u.a. STECK, 111ff.; SPIEKERMANN, 165–225; JANOWSKI, Schekina-Theologie, 119–147; DERS., Königtum Gottes, 148–213; DERS., Tempel und Schöpfung, 214–246; DERS., Keruben und Zion, 247–280, und HARTENSTEIN, 3–23.

Tradition hat und sowohl im Bundesbuch als auch im sog. „kultischen Dekalog von Ex 34“ als auch im Deuteronomium erhoben wird. In der Forderung „dreimal im Jahr soll all dein Männliches beim Angesicht JHWHs, deines Gottes, erscheinen an dem Ort, den er erwählt“ (Dtn 16,16; vgl. Ex 23,17; 34,23)

wird das Erscheinen der Israeliten am Kultort präzise als ein Erscheinen vor dem Antlitz JHWHs verstanden. Der Satz ist im strikten Sinne zu verstehen. Am Kultort findet die Begegnung der Israeliten mit JHWH statt, dreimal im Jahr. Der Sinn dieser Forderung darf m.E. nicht durch eine am Text nirgends festzumachende Eintragung von Vorstellungen einer über den Kultort hinausgehenden Omnipräsenz Gottes relativiert werden.<sup>13</sup>

Dieser Vorstellungszusammenhang steht m.E. auch hinter der Aussage der nichtexilierten Jerusalemer in Ez 11,15bβ. Denn genau dann, wenn Gott maßgeblich am zentralen Heiligtum gegenwärtig und menschlich kontaktpar ist, dann bedeutet die Existenzweise der Exilierten, welche ferne vom Jerusalemer Tempel leben, zwangsläufig Ferne und Abgeschiedenheit von JHWH selbst. Die Behauptung, daß die Exilierten ferne von JHWH sind (Ez 11,15bβ), ist somit im Kern eine Konsequenz, die aus tempeltheologischen Grundauffassungen über die Gegenwart JHWHs gezogen wird.

Die auffällige Aussage von Ez 11,16b („... und ich bin ihnen ... zum Heiligtum geworden in den Ländern, in die sie gekommen sind“) macht auf diesem Hintergrund nun einen guten Sinn. In ihrem Wortlaut ist diese Aussage ein präziser Widerspruch gegen das Verdikt von Ez 11,15bβ auf der Basis einer Modifikation seiner tempeltheologischen Implikate. Die eigenartige Formulierung erklärt sich m.E. am besten durch die Annahme, daß hier grundsätzlich an der tempeltheologischen Vorstellung festgehalten werden soll, daß sich die Gegenwart Gottes durch das Heiligtum (שֶׁדֶרֶת) vermittelt. Zugleich soll aber die räumliche Begrenzung, die die Vermittlung der Gegenwart Gottes durch den Tempel impliziert, vermieden werden. Eben deshalb wird JHWH selbst als das Heiligtum prädiert. Die entscheidende Funktion des Heiligtums, Gottesgegenwart zu vermitteln, wird auf diese Weise gewissermaßen auf JHWH selbst zurückprojiziert. Die traditionelle Konzentration der Vermittlung der Gegenwart Gottes auf den Jerusalemer Tempel bzw. auf Heiligtümer und heilige Orte überhaupt wird auf diese Weise mit den Mitteln tempeltheologischen Denkens eingeschränkt. Gott selbst ist das Heiligtum. Als solcher vermittelt er seine Gegenwart unbeschränkt. Als solcher kann er auch der ferne vom Tempel existierenden Gola gegenwärtig sein. Gerade in seinem vorliegenden Wortlaut macht Ez 11,16b also in der Tat

<sup>13</sup> Ich gehe mit CRÜSEMANN, 138–170, u.a. davon aus, daß die Grundschrift von Ex 34,11–26 einen alten Rechtstext bietet, der möglicherweise noch ins 9. Jh. v. Chr. gehört. Die Wallfahrtsforderung Ex 34,23 ist Teil dieser Grundschrift. Ursprünglich hat diese Forderung deshalb nichts mit den reflektierten אשׁ-Theologien des Bundesbuches und des Deuteronomiums zu tun, die auf eine sehr differenzierte Identifikation des Tempels als des Wohnorts JHWHs hinauslaufen.

sehr viel Sinn – dann nämlich, wenn man diesen Satz als eine Modifikation traditionell tempeltheologischer Vorstellungen interpretiert.

An dieser Stelle ist nun auf das zweite Interpretationsproblem von Ez 11,16b einzugehen. Wie ist es zu verstehen, daß JHWH den Exilierten präzise **טעט** zum Heiligtum geworden ist? Die meisten Ausleger deuten diese adverbiale Bestimmung im negativen Sinne und übersetzen: „... *und ich bin ihnen (nur) ein wenig zum Heiligtum geworden* ...“ o.ä.<sup>14</sup> Diese Deutung dürfte aber maßgeblich durch eine von vornherein negative Sinnbestimmung der Aussage von Ez 11,16b motiviert sein. Bei ZIMMERLI z.B. ist das ganz eindeutig der Fall, denn er wertet V. 16b als eine sachlich identische Fortsetzung der konzедierenden Aussagen von V. 16a und spricht im Blick auf den Inhalt von V. 16b von einer „von Jahwe selbst gefügte[n] Gerichtswirklichkeit“.<sup>15</sup> Nun hat aber die obige Analyse des engeren Kontextes (Ez 11,14–17) ergeben, daß die Aussage von V. 16b keineswegs negativ gemeint ist, sondern als Gegenbehauptung zur These der angeblichen JHWH-Ferne der Exilierten (Ez 11,15b $\beta$ ) nur einen positiven Sinn haben kann.<sup>16</sup> Die adverbiale Bestimmung **טעט** darf deshalb nicht in einem Insuffizienz signalisierenden Sinne („nur ein wenig“ o.ä.) interpretiert werden. Viel wahrscheinlicher ist, daß **טעט** an dieser Stelle eine zeitliche Bedeutung hat. Der Satz wäre also folgendermaßen zu übersetzen: „... *und ich bin ihnen für kurze Zeit [bzw. kurzfristig] zum Heiligtum geworden in den Ländern, in die sie gekommen sind*.“<sup>17</sup> Im Zusammenhang mit der zweiten Gottesrede in V. 17 macht diese Deutungsmöglichkeit einen sehr guten Sinn. Denn das entscheidende Gegenargument gegen die beiden Behauptungen der Jerusalemer (V. 15b $\beta$  $\gamma$ ) liegt letztlich in V. 17, und zwar in der Verheißung, daß die Exilierten von JHWH gesammelt werden und er ihnen die **ארמה ישראל** zum Besitz geben wird. Nicht die Jerusalemer, sondern letztlich die Exilierten werden also, nachdem sie wieder ins Land zurückgekehrt sind, das Land besitzen! Die Exilssituation ist nach diesem Gotteswort nur eine Episode. Langfristig werden Rückkehr und erneuter Landbesitz das Leben der Exilierten bestimmen. Es ist offenbar dieser episodische Charakter der Exilssituation, der schon in V. 16b angesprochen wird. Wohl im Blick auf die Verheißungen von V. 17 wird JHWH nur eingeschränkt als das Heiligtum der Exilierten prädiiziert. Der Satz bringt konkret zum Ausdruck, daß selbst für die kurze Zeit der

<sup>14</sup> ZIMMERLI, 249f.; BERTHOLET, 41; POHLMANN, 167; COOKE, 125; KRAETZSCHMAR, 121; FOHRER, 61; GREENBERG, 163 u.a.

<sup>15</sup> ZIMMERLI, 249.

<sup>16</sup> In diesem Sinne interpretiert auch HOSSFELD, Ezechiel, 281, die Stelle.

<sup>17</sup> Im temporalen Sinn wird **טעט** in vergleichbarer Weise auch in Hi 24,24 und Ruth 2,7 verwendet. Zum temporalen Sinn von **טעט** überhaupt vgl. die in den gängigen Wörterbüchern aufgeführten Belege (Jes 10,25; 29,17; Jer 51,33; Hos 1,4; 8,10; Ps 37,10).

Exilssituation die Unterstellung von Gottesferne hinsichtlich der Exilierten unzutreffend ist.

## II

Die vorstehend gebotene Interpretation von Ez 11,16b zeigt deutlich, in welchem Maße die Komposition von Ez 8–11 durch tempeltheologisches Denken bestimmt wird. Sie zeigt ferner, daß die Autoren dieses Textbereichs keineswegs an einer prinzipiellen Überwindung des traditionellen Konzepts arbeiten. Neben der tempeltheologischen Einfärbung der Aussage von Ez 11,16b sprechen auch das betonte Insistieren auf der Rückkehr der Exilierten (Ez 11,17) sowie die literarisch mit Ez 8–11 vermutlich auf einer Ebene liegende Aussage von Ez 43,1ff., wonach der Prophet im Land einen neuen, als Ort des göttlichen Thrones bezeichneten Tempel schaut, dagegen, daß es hier um eine einfache Aufgabe von Grundvoraussetzungen der Tempeltheologie geht. Um so mehr stellt sich die Frage, wie es zu der oben skizzierten Modifikation tempeltheologischer Grundannahmen, die für die begrenzte Zeit des Exils eine regelrechte Diasporatheologie und ein Gotteskonzept der universalen Vergegenwärtigung erbringt, kommen konnte. Ist die Aussage von Ez 11,16b ein isolierter Spitzensatz am Ende von Ez 8–11 oder wird sie irgendwie vorbereitet und begründet? Im folgenden soll gezeigt werden, daß die sogenannte „Thronwagen-Herrlichkeits-Vision“, die in Ez 10,(8)9–14.16f. und Ez 1,4–28 präsentiert wird, die Basis für eine solche Überschreitung des traditionellen Konzepts darstellt. Gleichzeitig soll deutlich gemacht werden, daß die „Thronwagen-Herrlichkeits-Visionsschilderungen“ Texte sind, die für die Ausbildung der Vorstellung universalen Gottesgegenwart eine wichtige Rolle spielen. Die Relevanz der „Thronwagen-Herrlichkeits-Vision“ für die hier verhandelte Thematik ist zunächst durch einen weiteren Blick auf die Komposition von Ez 8,1–11,25 aufzuweisen, sodann ist Ez 10,(8)9–14.16f. (und partiell Ez 1,4–28) kurz zu interpretieren.

GREENBERG hat gezeigt, daß die Komposition Ez 8,1–11,25 insgesamt sehr planvoll gestaltet ist.<sup>18</sup> Die gesamte Erzählung wird durch einen kunstvollen Rahmen, welcher Grundorientierungen über die Entrückung des Propheten von Babylon nach Jerusalem und zurück bietet, symmetrisch eröffnet (Ez 8,1–3) und wieder geschlossen (Ez 11,22–25).<sup>19</sup> Innerhalb dieses Rahmens findet sich die eigentliche, in Jerusalem situierte Erzählung Ez 8,3–11,23, die sich ihrerseits in zwei große Hauptszene gliedert, zum einen in die „Nordtor-Tempel-Szene“ (Ez 8,3–10,22) und zum anderen in die „Osttor-

<sup>18</sup> GREENBERG, 149–156.

<sup>19</sup> Vgl. GREENBERG, 150f. Zu Orientierung und Gestaltschließung als wesentlichen Gestaltungsfaktoren von Erzählungen vgl. HARDMEIER, 38–45.46f.

Szene“ (Ez 11,1–23).<sup>20</sup> Aus dieser Jerusalem-Erzählung fällt nur der Zusammenhang Ez 10,(8)9–14.16f. formal heraus. Denn während die umgebende Erzählung vorwiegend mit Narrativen formuliert ist, besteht diese Passage fast durchweg aus Nominalsätzen. Im Gegensatz zu vielen neueren Auslegern, die Ez 10,8ff. für literarisch sekundär halten, ist m.E. davon auszugehen, daß dieses Stück fest mit der umgebenden Erzählung verbunden ist. Es bildet geradezu ihr argumentatives Zentrum.<sup>21</sup> Dafür sprechen folgende Beobachtungen: Bevor in Ez 10,18f. und Ez 11,22f. erzählt wird, daß der כבוד יהוה die Stadt verläßt, wird in Ez 10,8ff. sachlich stimmig das Ensemble beschrieben, das als Träger des כבוד dient. Auf diese Weise wird die Beweglichkeit des כבוד und die Tempelunabhängigkeit seines Thronens eindrücklich entfaltet. Dieser Inhalt ist sowohl eine kritische Gegenbotschaft gegen das zentrale Statement der Jerusalemer in der „Nordtor-Tempel-Szene“, wonach JHWH das Land verlassen habe (Ez 8,12 und 9,9), als auch gegen das oben eingehender behandelte Statement in der „Osttor-Szene“, daß die Exilierten ferne von JHWH seien (Ez 11,15). Dieser Inhalt bildet überdies die argumentative Grundlage für die Ausführungen in Ez 9,1ff., wonach JHWH selbst das Gericht über Stadt und Tempel (vgl. dazu besonders Ez 9,6f.) veranlaßt und Tempel und Stadt verläßt. Im Zusammenhang mit dem explizit als Verweistext ausgewiesenen Visionsbericht in Ez 1,4–28 muß Ez 10,(8)9–14.16f. deshalb als die argumentative Basis für die gesamte Komposition Ez 8,1–11,25 und damit auch für die Aussage von Ez 11,16b gelten.<sup>22</sup>

Welcher sachliche Zusammenhang besteht aber zwischen der „Thronwagen-Herrlichkeits-Vision“ einerseits und der Aussage von Ez 11,16b andererseits? Um diesen Zusammenhang in den Blick zu bekommen, ist die Passage Ez 10,(8)9–14.16f. im Detail zu betrachten. Festzustellen ist dabei zunächst, daß diese Passage sorgfältig in ihren literarischen Kontext eingefügt wurde. Diesem Zweck dienen besonders die strukturell auffälligen Notizen in Ez 10,8 und Ez 10,15.18f. Ez 10,8 ist eine Anfangsnotiz, die den Übergang von der weitgehend aus Narrativen bestehenden *Erzählung* zu der vornehmlich aus Nominalsätzen bestehenden *Beschreibung* des Herrlichkeitsträgerensembles markiert. Wird in Ez 10,7 erzählt, daß die Hand eines Kerubs in das Feuer zwischen den Keruben faßt (um Glühkohlen zu ergreifen), so wird

<sup>20</sup> Die Notiz über das Ergriffen-Werden des Propheten durch den Geist in Ez 11,1 markiert den Hauptgliederungseinschnitt innerhalb der Jerusalemszene. Denn es ist zu beachten, daß die Notizen über das Ergriffen-Werden vom Geist in Ez 8,3; 11,1 und 11,24 das Grundgerüst der szenischen Gliederung der gesamten Erzählung bilden. So markiert Ez 8,3 den Ortswechsel von Babylon nach Jerusalem, Ez 11,24 dagegen den in der umgekehrten Richtung. Ez 11,1 ist insofern die Hauptzäsur innerhalb der Jerusalemszene Ez 8,3–11,23.

<sup>21</sup> Wenn ZIMMERLI, 203, und POHLMANN, 149, meinen, daß in dem Stück Ez 10,9ff. der Text Ez 1,15–21 variiert wiederzuerkennen sei, und daraus auf die Nachträglichkeit dieses Textes schließen, so ist das weder literarkritisch noch redaktionsgeschichtlich befriedigend argumentiert.

<sup>22</sup> In ähnlicher Weise sprechen sich auch FUHS, 58f., und METTINGER, 101, für die literarische Zugehörigkeit von Ez 10,(8)9–14.16f. zum Grundbestand von Ez 8,1–11,25 aus.

dieses Element in Ez 10,8 nochmals wiederholt, nun aber unter der deutlich verschobenen Perspektive der Beschreibung der Keruben.<sup>23</sup> Das Ende der Sequenz Ez 10,(8)9–14.16f. ist in folgender Weise profiliert worden: In Ez 10,15.18f. springt der Text in das für die gesamte Komposition Ez 8,1–11,25 dominante Genus der *Narratio* zurück. Die etwas verspätet kommenden Nominalsätze in Ez 10,16f.20ff. bilden retardierende Elemente, die noch zur Beschreibung des Trägerensembles gehören.

Es ist nicht ganz klar, was in Ez 10,(8)9–14.16f. genau beschrieben wird. Viele Autoren halten dieses Stück für eine modifizierende Wiederholung von Ez 1,15–21 und gehen dementsprechend davon aus, daß speziell die „Räder“ (אופנים) thematisiert werden.<sup>24</sup> Doch diese Einschätzung trifft m.E. nicht die tatsächliche Intention des Textes. Denn es ist offensichtlich, daß sich Ez 10,16f. sowohl auf die Keruben als auch auf die אופנים bezieht. Da evidentmaßen auch Ez 10,14 die Keruben und Ez 10,12 sowohl die אופנים als auch die Keruben schildert, ist eine einseitige thematische Qualifizierung des Stücks als eine Beschreibung der אופנים nicht gerechtfertigt. Es geht in dieser Passage vielmehr darum, die beiden wesentlichen Elemente, die sich *unterhalb* des den Thron der Herrlichkeit JHWHs tragenden רִקִיעַ befinden, zu präsentieren. Werden die übrigen Elemente der „Thronwagen-Herrlichkeits-Vision“ – insbesondere die die Herrlichkeit JHWHs und den Thron selbst beschreibenden Teile – in *Einzelsätzen* in Ez 8,2 (vgl. 1,27), Ez 10,1 (vgl. 1,26) und Ez 10,2 (vgl. 1,13) reformuliert, so wird in Ez 10,(8)9–14.16f. das schon in Ez 1,5–21.23f. die erste Vision dominierende Trägerensemble *im Zusammenhang* vor Augen geführt. Beiden Texten der „Thronwagen-Herrlichkeits-Vision“ ist also gemeinsam, daß die unterhalb der Herrlichkeit befindlichen Trägerelemente ins Zentrum der Darstellung gerückt und breit beschrieben werden. Auf den Keruben (bzw. Wesen) und Rädern liegt also das besondere Augenmerk in beiden Visionsbeschreibungen.

Dieses besondere thematische Interesse an den Keruben und Rädern erklärt auch den auf den ersten Blick etwas willkürlich erscheinenden Aufbau von Ez 10,9–14.16f. Gerahmt von Sätzen, die sowohl die Räder als auch die Keruben thematisieren (Ez 10,9a.12.16f.), werden in dieser Passage abwechselnd Räder oder Keruben beschrieben, wie sich aus folgender Übersicht ergibt:

<sup>23</sup> Der etwas unvermittelte Wechsel zwischen הכרוב והכרובים in Ez 10,2–8 (vgl. schon 9,3) ist für sich kein Anlaß für literarkritische Operationen (mit METTINGER, 101f., gegen ZIMMERLI, 204f. u.a.). Denn der Paralleltext Ez 1,4–28 zeichnet sich durch einen vergleichbaren Wechsel zwischen החיה והחיות aus (vgl. Ez 1,20ff. mit 1,5.13ff.19). Möglicherweise sollen durch diese Wechsel zwischen Singular und Plural unterschiedliche Aspekte desselben Phänomens zum Ausdruck gebracht werden.

<sup>24</sup> Vgl. ZIMMERLI, 203.239; HALPERIN, 131ff.; KEEL, 150f.; VOGT, 63–71; POHLMANN, 149.

- V. 9a      Stellung der vier *Räder* und vier *Keruben* zueinander;
- V. 9b–10    Material und Gestalt der *Räder*;
- V. 11      Bewegungsart der *Keruben*;<sup>25</sup>
- V. 12      Augen an *Keruben* und *Rädern*;
- V. 13      Bezeichnung der *Räder* als „*das Räderwerk*“ (הגלגל);
- V. 14      Gesichter der *Keruben*;
- V. 16f.     koordinierte Bewegung von *Keruben* und *Rädern*.

Die Keruben und Räder und ihr Zusammenhang – das ist das Thema von Ez 10,9–14.16f. Dieser Inhalt ist nicht zufällig gewählt, er ist vielmehr das wesentliche Moment der Darstellung in beiden Visionsbeschreibungstexten.<sup>26</sup> Auf die beiden Elemente ist auch im einzelnen zu achten. Für die Keruben ergibt sich folgendes: Sie sind in Ez 10,(8)9–14.16f. insgesamt durch Hände, Leiber, Flügel, vier Gesichter sowie durch Augen am ganzen Körper gekennzeichnet. Besonders herausgestellt wird zweierlei: einerseits die Art ihrer Fortbewegung (Ez 10,11) und andererseits die Tatsache, daß sie jeweils vier Gesichter haben (Ez 11,14). Hinsichtlich der Fortbewegung wird betont, daß sie sich in alle Richtungen bewegen können, ohne sich wenden bzw. umdrehen zu müssen (Ez 10,11). Die Darstellung zielt in diesem Punkt eindeutig darauf ab, die uneingeschränkte Beweglichkeit der Keruben hervorzuheben. Mit der Möglichkeit zur allseitigen Fortbewegung hängt aber offenkundig auch der zweite Darstellungsgesichtspunkt zusammen. Alle vier Keruben haben nach Ez 10,14 vier Gesichter. Aufgrund dieses Elements konnte die Bewegungsmöglichkeit in die verschiedenen Richtungen offenbar als eine unvermittelte dargestellt werden.

Hinsichtlich der Räder wird folgendes herausgestellt: Sie sind aus Topas bzw. Chrysolith<sup>27</sup> und ebenfalls ganz mit Augen bedeckt. Es wird besonders vermerkt, daß sie so wirken, als ob „... *ein Rad im anderen wäre*“ (Ez 10,10). Sie bilden also eine Kugel. Auf diese Weise wird analog zu den viergesichtigen Keruben zum Ausdruck gebracht, daß auch sie sich in alle Richtungen bewegen können.<sup>28</sup> Auch das zweite Element der Beschreibung der Räder, ihre Bezeichnung als הגלגל („*Rad*“ bzw. „*Räderwerk*“) (Ez 10,13), scheint mit diesem Darstellungsinteresse zusammenzuhängen. Denn mit dem Lexem גלגל wird u.a. die Beweglichkeit eines Sturmwindes (vgl. Jes 5,28) assoziiert, oder es dient zur Bezeichnung von frei umherwehenden, radförmigen

<sup>25</sup> Ez 10,11 ist nicht auf die ארופנים zu beziehen, da die Rede von „ihren vier Seiten“ nicht für die Räder, sondern nur für die Keruben bzw. Wesen Sinn macht (vgl. Ez 1,8).

<sup>26</sup> Es ist m.E. fragwürdig, den Abschnitt über die ארופנים in Ez 1,15–21 als eine spätere Ergänzung zu fassen, wie ZIMMERLI, 27ff.; KEEL, 144 u.a. vorschlagen. ZIMMERLI etwa meint, daß dieser Abschnitt aus der sonst durchgängigen Ordnung von unten nach oben herausfalle. Doch ob Ez 1,4–28 tatsächlich diese Darstellungsperspektive einnimmt, ist fraglich.

<sup>27</sup> Vgl. dazu KBL, 1654, und KEEL, 263f.

<sup>28</sup> Zur Diskussion um die Bedeutung von Ez 1,16 und 10,10 vgl. KEEL, 264–267.

Pflanzenteilen einer Distelart.<sup>29</sup> Auch die Bezeichnung גלגל scheint somit den Aspekt der unbegrenzten Mobilität zu unterstreichen. Bezüglich *beider* zentraler Elemente der Vision, die sich unterhalb des רקיע befinden, wird also das Moment der freien Beweglichkeit hervorgehoben. Das aus Keruben bzw. Wesen und Rädern bestehende Trägerensemble wird dementsprechend offenkundig deshalb in den Vordergrund der Darstellung gerückt, um die Ortsungebundenheit der Vergegenwärtigung der Herrlichkeit JHWHs zu begründen und anschaulich zu machen. KEEL hat bezüglich der vier חיות von Ez 1,4–28 in ikonographischer Perspektive herausgearbeitet, daß sie am ehesten mit den in Mesopotamien und Nordsyrien häufiger belegten Figuren der Himmelsträger identifiziert werden können, welche die vier kosmischen Winde bzw. die vier Himmelsrichtungen symbolisieren.<sup>30</sup> Trifft dieser Bezug auf die Himmelsrichtungen zu, dann ist auch hinsichtlich der vier Wesen von Ez 1,4–28 klar, daß sie dazu dienen, die umfassende Mobilität des Thrones der Herrlichkeit in alle Himmelsrichtungen anschaulich zu machen. Insgesamt ist die These kaum zu vermeiden, daß die „Thronwagen-Herrlichkeits-Vision“ mit ihren wesentlichen Elementen כרוכים, חיות und אופנים dem Ziel dient, die Ortsunabhängigkeit der Herrlichkeit JHWHs und die unbeschränkte Vermittlung der Gegenwart Gottes zu propagieren. Die Aussage von Ez 11,16b, wonach JHWH den Exilierten zum Heiligtum geworden ist, wird somit durch die Betonung der Beweglichkeit der Herrlichkeit JHWHs in den Visionsschilderungen in Ez 1 und Ez 10 vorbereitet und begründet. Ez 10,9–14.16f. und Ez 1,4–28 stellen anschaulich und in der autoritativen Form einer Gottesvision dar, was Ez 11,16b begrifflich-argumentativ formuliert. In den Visionsschilderungen Ez 1 und Ez 10 wird ein neues Gottesbild entwickelt. Auf dieser Grundlage wird der Verlust des Tempels kompensiert.

Die Beschreibungen in Ez 1 und Ez 10 und die Aussage von Ez 11,16b hängen aber noch in einer anderen Hinsicht miteinander zusammen. Es wurde oben ausgeführt, daß die Aussage von Ez 11,16b zentral intendiert, Funktionen und Leistungen, die traditionell dem Heiligtum zugeschrieben werden, auf JHWH gleichsam zurückzuprojizieren. Auch dieser Vorgang ist in den Visionstexten vorgebildet. Zu beachten ist in dieser Hinsicht besonders die Vorstellung von den Keruben und deren Benennung. Auffällig ist nämlich, daß dieselben Wesen, die in Ez 8–11 den Namen Keruben tragen, in Ez 1,4–28 noch durchweg mit dem relativ unbestimmten Begriff חיות bezeichnet werden. Diese Verschiebung in der Nomenklatur ist kein Zufall und kein Indiz für literarische Heterogenität. Auf diese Weise wird vielmehr zum Ausdruck gebracht, daß der Prophet die Keruben zunächst und in der Fremde am mesopotamischen „Fluß Kebar“ als solche nicht erkannt hat. Der Rückbezug von Ez 10,9–14.16f. auf Ez 1,4–28 zielt in dieser Form darauf

<sup>29</sup> Vgl. DALMAN, 53, und Jes 17,13; Ps 83,14. Zu denken ist dabei vermutlich an *Gundelia Tournefortii*.

<sup>30</sup> Keel, 271.

ab, ein neues Bild von den Keruben auf der Grundlage einer prophetisch-visionären Erfahrung zu entwickeln und zugleich die Neuheit dieses Bildes herauszustellen.

In der Tempelvision von Ez 10 sieht der Prophet diese Wesen ein weiteres Mal. Nun aber, in der vertrauten Umgebung des Tempels, erkennt er sie als Keruben. Hier ist ihr natürlicher, angestammter Ort, deshalb erkennt er sie hier<sup>31</sup>. Zugleich erkennt er, daß das Ensemble, das er sieht, identisch ist mit dem „Wesen“ (הַחַיִּים), das er bereits am „Fluß Kebar“ gesehen hatte (Ez 10,15.20a). Er erkennt aufgrund dieser Identität, daß die Wesen (חַיִּים), die er damals sah, in Wahrheit Keruben waren (Ez 10,20b). Auf diese Weise wird herausgestellt, daß der Prophet hinsichtlich der Keruben eine neue Erfahrung macht. Die recht verwickelte Gestaltung des Textes zielt darauf ab, in der autoritativen Form einer Vision ein neues Bild der Keruben zu präsentieren. Die Keruben gehören danach nicht mehr (wie vordem) primär zum Tempel, sondern bilden unabhängig vom Tempel einen Teil der Sphäre Gottes.

In Ez 8–11 wird der Verlust des Tempels für die Exilierten bearbeitet. Er wird dabei aber keineswegs so bearbeitet, daß der Tempel durch eine andere religiöse Institution substituiert würde. Er wird vielmehr durch eine Modifikation des der Tempeltradition zugrundeliegenden Gotteskonzepts kompensiert. Man kann den Vorgang, der sich hier vollzieht, vielleicht am besten im Sinne Jan Assmanns als eine „Umbuchung“ beschreiben. Funktionen und Institutionen (wie etwa die Keruben), die traditionell dem Tempel zugehören, werden auf JHWH selbst bzw. die göttliche Sphäre übertragen und auf diese Weise substituiert. Funktionen und Leistungen des Tempels, der für die Exilierten nicht mehr existiert, werden direkt im Gottesbild verankert und auf diese Weise ersetzt.

## Summary

This article shows that Ezekiel 8,1–11,25 is to be understood as a narrative discourse dealing with the traditional conception of the temple-theology during the exile. In the first part of the article it is shown that Ez 11,16b argues against the statement suggested to the Jerusalemites who had not been deported that the exiles are separated from YHWH (Ez 11,15b). The latter opinion represents the point of view of the traditional temple-theology. According to this position the temple is the particular place of the presence of God. Being far away from the temple (as the exiles are) means to be far away from YHWH. Ez 11,16b is a precise counter-statement to the position of Ez 11,15b. In particular in Ez 11,16b YHWH himself is denoted as the

<sup>31</sup> Zur traditionellen Tempelgebundenheit der Keruben vgl. JANOWSKI, Keruben und Zion, 247–280, bes. 257–269; METTINGER, DDD, 362–367.

sanctuary. That means that the function of the sanctuary (i. e. to mediate the presence of YHWH) is ascribed to his person. Thus the possibility of a divine presence which is independent of the temple is taken into account.

In the second part of the article it is argued that the vision of the Merkabah in Ez 10,8–17 (which refers to Ez 1,4–28) is the argumentative basis of the efforts to overcome the implications of the traditional temple-theology.

## Bibliographie

- A. BERTHOLET, Hesekiel. Mit einem Beitrag von K. Galling, HAT 13, 1936.
- G. A. COOKE, The Book of Ezekiel, ICC, 1936.
- F. CRÜSEMANN, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- G. DALMAN, Arbeit und Sitte in Palästina. Bd.1: Jahreslauf und Tageslauf. 1. Hälfte: Herbst und Winter, Gütersloh 1928.
- G. FOHRER, Ezechiel. Mit einem Beitrag von K. Galling, HAT 13, 1955.
- H. F. FUHS, Ezechiel 1–24, NEB 7, 1984.
- M. GREENBERG, The Vision of Jerusalem in Ezekiel 8–11: A Holistic Interpretation, in: J. L. CRENSHAW/S. SANDMEL (Hgg.), The Divine Helmsman. Studies of God's Control of Human Events, FS L. H. Silberman, New York 1980, 143–164.
- D. J. HALPERIN, The Exegetical Character of Ezek. X 9–17, VT 26 (1976), 129–141.
- C. HARDMEIER, Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 37–40, BZAW 187, 1990.
- F. HARTENSTEIN, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition, WMANT 75, 1997.
- J. HERRMANN, Ezechiel übersetzt und erklärt, KAT XI, 1924.
- F.-L. HOSSFELD, Ezechiel und die deuteronomische-deuteronomistische Bewegung, in: W. Gross (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“, BBB 98, 1995, 271–295.
- Die Tempelvision Ez 8–11 im Licht unterschiedlicher methodischer Zugänge, in: J. LUST (Hg.), Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation, BETHL LXXIV, 1986, 151–165.
- B. JANOWSKI, „Ich will in eurer Mitte wohnen“. Struktur und Genese der exilischen *Schekina*-Theologie, in: DERS., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 119–147.
- Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: DERS., Gottes Gegenwart, 247–280.
- Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf, in: DERS., Gottes Gegenwart, 148–213.
- Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, in: DERS., Gottes Gegenwart, 214–246.
- O. KEEL, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, SBS 84–85, 1977.
- R. KRAETZSCHMAR, Das Buch Ezechiel, HK III/3.1, 1900.

- A. MENES, Tempel und Synagoge, ZAW 50 (1932), 268–276.
- T. N. D. METTINGER, The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies, CB.OT 18, 1982.
- Art. Cherubim כְּרוּבִים, in: K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P.W. VAN DER HORST (Hgg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD), Leiden u.a. 1995, 362–367.
- K.-F. POHLMANN, Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1–19, ATD 22.1, 1996.
- R. SMEND, Der Prophet Ezechiel, KeH 8, 2. Aufl., 1880.
- H. SPIEKERMANN, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, FRLANT 148, 1989.
- O. H. STECK, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem, ThSt 111, 1972.
- E. VOGT, Untersuchungen zum Buch Ezechiel, AnBib 95, 1981.
- W. ZIMMERLI, Ezechiel. 1. Teilband: Ezechiel 1–24, BK XIII.1, 1969.

# Gebotsobservanz statt Opferkult

## Zur Kultpolemik in Jer 7,1–8,3

ARMIN LANGE, Tübingen

*Erich Zenger zum 60. Geburtstag*

Die Tempelrede, Jer 7,1ff.,<sup>1</sup> wurde in den letzten Jahrzehnten wiederholt als jeremianische Polemik gegen die deuteronomisch-deuteronomistische Tempeltheologie<sup>2</sup> verstanden. Wegen der dtr Sprache von Jer 7,1–8,3 und der Rückschau des Textes auf die Katastrophe von 587 v.Chr. versteht die Mehrheit der Interpreten den Text jedoch unter Einfluß der Arbeiten von DUHM (74f.78.84) und MOWINCKEL (31.35.39) als Teil der dtr Jeremiaredaktion, wobei – von Ausnahmen abgesehen – ein unterschiedlich eingegrenzter jeremianischer Grundbestand zugestanden wird.<sup>3</sup> Die Kritik am Jerusalemer Tempel und seinem Kult wird dabei unabhängig von der jeweiligen Zuordnung gerne im Kontext prophetischer und dtr Kultkritik aus vorexilischer und exilischer Zeit verstanden. Tempel und Kult seien nicht als solche kritisiert, es ginge vielmehr um einen Widerspruch zwischen der Lebensführung der Frommen und der kultischen Praxis. WILLI-PLEIN formuliert beispielhaft:

„Die «Tempelrede» wendet sich demnach nicht gegen eine Hochschätzung des Tempels, sondern baut vielmehr auf ihr auf. Die «Kultkritik» von Jer 7 ist Kritik an der Diskrepanz zwischen Berufung auf korrekten Kultablauf und ethischem und sozialem Umfeld dieses Kultes.“ „Die Schärfe des «kultkritischen» Prophetenwortes ist gerade durch die positive Voraussetzung des im Kult präsenten Gottes und seines

---

<sup>1</sup> Sowohl zur Tempelrede als auch zur Frage nach der prophetischen Kultkritik hat sich eine intensive und überaus fruchtbare Diskussion in einer Vielzahl von Veröffentlichungen niedergeschlagen. Die hier vorgegebenen Platzbeschränkungen machen es unmöglich, auch nur die wichtigsten Titel angemessen zu berücksichtigen. Das folgende kann daher nicht mehr als einen ersten Versuch zum Thema darstellen, von dem ich hoffe, es an anderer Stelle intensiver verfolgen zu können.

<sup>2</sup> So u.a. WEISER, 60ff.; HOLLADAY, 249. WEIPPERT, 43.47f., denkt an eine Volksfrömmigkeit, die sich fälschlicherweise auf dtr Vorstellungen beruft. An die Position von WEIPPERT scheint sich auch WILLI-PLEIN, 143ff., anzunähern.

<sup>3</sup> Vgl. etwa RUDOLPH, 51–54 (spricht unter Einfluß von MOWINCKEL noch von der Quelle C); HYATT, Deuteronomic Edition, 254f.; NICHOLSON, 68–70; THIEL, 103ff.; CARROLL, 207ff.; SEIDL, 150–164; WANKE, 87.

Anspruches auf ungeteilte Verwirklichung aller, auch der mitmenschlichen Bereiche des Gotteswillens, gegeben.“<sup>4</sup>

Während der Mehrheit nur zugestimmt werden kann, was den dtr Charakter von Jer 7,1–8,3 angeht,<sup>5</sup> scheint mir eine Interpretation des Textes im Rahmen vorexilisch-exilischer Kultkritik problematisch. Daher gilt es, in einem ersten Schritt, diese Kultkritik zu skizzieren, um sie dann mit der dtr Fassung der Tempelrede zu vergleichen.

## Die prophetisch-dtr Kultpolemik

Kritische Auseinandersetzungen mit kultischer Frömmigkeit sind in vorexilischer und exilischer Zeit mehrfach belegt (Hos 5,6; 6,6; 8,11–14; Am 4,4f.; 5,21–25; Mi 6,6–8; Jes 1,10–17; Jer 6,20; I Sam 15,22; Prov 15,8; 16,6; 17,1; 21,3.27; 28,9). Zwei Belege sind paradigmatisch, I Sam 15,22 und Jes 1,10–17.<sup>6</sup>

In den beiden einleitenden Lehreröffnungsformeln von Jes 1,10<sup>7</sup> werden die politischen Führer und das Volk Jerusalems nicht nur ermahnt, auf die *דְּבַר יְהוָה* („das Wort JHWHs“) und die *תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ* („die Weisung unseres Gottes“) zu hören, sondern auch mit den Machthabern Sodoms und dem Volk Gomorrhas verglichen. Der Vergleich zeigt einerseits, daß es im folgenden um die ethische Disposition der Angeredeten geht. Andererseits macht der Verweis auf Sodom und Gomorrha deutlich, daß mit *דְּבַר יְהוָה* und *תּוֹרַת אֱלֹהֵינוּ* nicht einfach das prophetische Wort gemeint ist, sondern die ethische Weisung JHWHs. Den Angeredeten wird vorgeworfen, daß sie das Gebot ihres Gottes nicht befolgen. In den sich unmittelbar anschließenden Versen werden dann Opfer und Kultfrömmigkeit am Jerusalemer Tempel kritisiert – wobei das durativ zu verstehende Imperfekt *יֹאמַר יְהוָה* („sagt JHWH immer wieder“; V. 11) andeutet, daß es sich um ein lang anhaltendes Phänomen handelt: An Schlachtopfern, Brandopfern von Widdern, dem Fett des Mastviehs und dem Blut von Kälbern und Lämmern hat JHWH keinen Gefallen. In V. 13 werden die Opfer der Angeredeten als *מִנְחַת שָׁוְא* („Lügenopfer“)

<sup>4</sup> 142; vgl. etwa WEISER, 62.66; THIEL, 115.118.132; WEIPPERT, 47–49; CARROLL, 216; HOLLADAY, 249.263; SEIDL, 153; WANKE, 91.94.

<sup>5</sup> Die erst kürzlich wieder von SEIDL überzeugend herausgearbeitete Prägung von Jer 7,1–8,3 durch dtr Sprache, Formen und Inhalte muß hier nicht erneut nachgewiesen werden. Es reicht, auf die sorgfältigen Analysen THIELS (103ff.) und SEIDLs (150ff.) zu verweisen.

<sup>6</sup> Zur Diskussion um die prophetische Kultkritik s. bes. VOLZ, Ablehnung, *passim*; HERTZBERG, *passim*; HENTSCHEKE, *passim*; HYATT, Prophetic Criticism, *passim*; WÜRTHWEIN, *passim*; HERMISSON, 131–145; SCHÜNGEL-STRAUMANN, *passim*; BOECKER, *passim*; ERNST, 97ff.; ZWICKEL, 310–314.

<sup>7</sup> In die Debatte, ob Jes 1,10–17 Teil einer späteren, dann meist nachexilisch angesetzten Redaktion des Jesajabuches angehört (so u.a. KAISER, 39–43.49; LORETZ, 53f.120; BERGES, 62ff.) oder vom Propheten selbst stammt (so die Mehrzahl der Ausleger; s. z.B. WILDBERGER, 37; ERNST, 158–160; SWEENEY, 80), kann hier aus Platzgründen nicht wirklich eingegriffen werden, jedoch erscheinen mir die Argumente für eine Spätdatierung nicht überzeugend.

und *קַטְרֵה תוֹעֵבָה* („Rauchopfer des Greuels“) qualifiziert. Der Begriff *מִזְחָה שׁוֹן* belegt, daß die kritisierte Kultfrömmigkeit als Vorspiegelung falscher Tatsachen verstanden wird. Ein unter solcher Vorspiegelung falscher Tatsachen dargebrachtes Opfer unterscheidet sich in seiner Qualität nicht von paganen Riten und wird daher als *תוֹעֵבָה* („Greuel“) qualifiziert. In V. 13bβ wird dieses Mißverhältnis auf die prägnante Formel *לֹא אֹכַל אֲנִי וְעֵצְרָה* („ich ertrage nicht Frevel und Feier“) gebracht. Diese Quintessenenz wird in V. 14–17 chiasmisch entfaltet. Zuerst betonen V. 14f., daß JHWH Neumonde und Feste der Angeredeten haßt und sie nicht länger ertragen möchte – ja, sogar ihre Gebete hört er nicht. V. 15b, *יְדֵיכֶם דָּמִים מְלֵאִי* („eure Hände sind voll Blut“), zeigt, daß diese Abneigung JHWHs gegenüber den kultischen Bemühungen der Adressaten auf ihr Verhalten zurückzuführen ist, und leitet so zu V. 16f. über, die das *אֲנִי* aus V. 13 aufnehmen: Die Bewohner Jerusalems werden aufgerufen, von ihrem Frevel umzukehren und nach Recht zu trachten. Daß dieser Aufruf in V. 16 mit zwei metaphorisch verwendeten Ermahnungen zur Reinigung (*רְחֲצוּ הַזִּכּוֹר* „wascht euch, reinigt euch“) eingeleitet wird, zeigt, daß die Paränese zu rechtem Verhalten im Kontext der kritisierten Kultfrömmigkeit verstanden werden will. Was JHWH von den Bewohnern Jerusalems erwartet, wird in V. 17 mit klassisch altorientalischen Beispielen für sozial Benachteiligte<sup>8</sup> deutlich gemacht: „Leitet den Bedrückten,<sup>9</sup> verhelft der Waise zu Recht, rechnet für die Witwe“. In Jes 1,10–17 geht es nicht um eine generelle Ablehnung von Kultfrömmigkeit, Opfer und Kult werden vielmehr der ethischen Qualifikation des Opfernden, betenden etc. Frommen untergeordnet.<sup>10</sup> Der Kult ist kein Selbstzweck, der auf magische Weise Heil schafft. Den Frevler vermag er nicht zu retten.

Das in Jes 1,10–17 belegte Primat der Disposition des Opfernden gegenüber kultischer Frömmigkeit findet sich ähnlich auch in anderen Belegen der klassischen Prophetie: So betont das Buch Hosea gegenüber dem frevelhaften und götzendienerischen Israel:

*בְּצֹאֲנֵם וּבְבָקְרָם יֵלְכוּ לְבַקֵּשׁ אֶת־יְהוָה וְלֹא יִמְצְאוּ חֵלֶץ מֵהֶם*  
 „Mit ihrem Kleinvieh und ihren Rindern gehen sie, JHWH zu suchen, aber sie werden ihn nicht finden, er hat sich ihnen entzogen.“ (Hos 5,6)

*כִּי חֶסֶד חִפְצָתִי וְלֹא־זִבְחַת וְדַעַת אֱלֹהִים מַעֲלוֹת*  
 „Denn an Loyalität habe ich Wohlgefallen und nicht an Schlachtopfern, und an Gotteserkenntnis mehr als an Brandopfern!“ (Hos 6,6)

<sup>8</sup> Dazu s. WILDBERGER, 48; KAISER, 48f.

<sup>9</sup> Statt *חֲמוּץ* ist mit dem einhelligen Zeugnis der Versionen *חֲמוּץ* zu vokalisieren (s. u.a. WILDBERGER, 34; KAISER, 39 Anm. 8; ERNST, 155f. Anm. 271).

<sup>10</sup> Zur ethischen Prärogative vgl. etwa WILDBERGER, 38f.48f.; KAISER, 43–49; ERNST, 172–178; BERGES, 62f.

כִּי־הֲרַבְתָּ אֲפֵרַיִם מִזְבְּחֹת לַחֹטָא הַיֵּשֶׁלִי מִזְבְּחֹת לַחֹטָא אֲכַתּוּבֵי־לּוֹ רַבּוֹ הוֹרַתִּי כְמוֹ־זָר  
נָחֲשׁוּבוּ וּבְחֵי הִבְהִיבִי וּבְחֵי כֶּשֶׁר וַיֹּאכְלוּ יִהְיֶה לֹא רֹצֵם עִמָּה וַיִּזְכֹּר עֲוֹנָם וַיִּפְקֹד חַטֹּאתֵיהֶם  
הֵמָּה מִצְרַיִם וַיִּשׁוּבוּ

„Mehrte Ephraim Altäre zur Sühne, so wurden sie ihm Altäre zur Sünde. Schrieb ich ihm tausendfach meine Weisungen auf, so galten sie (ihm) wie etwas Fremdes. Schlachtopfer voller Gier opfern sie, Fleisch, um es zu essen – JHWH hat keinen Gefallen daran. Jetzt gedenkt er ihrer Schuld und sucht heim ihre Sünde: Sie müssen nach Ägypten zurückkehren.“ (Hos 8,11–13)<sup>11</sup>

Auch im Buch Amos wird das Primat der ethischen Disposition gegenüber der Kultfrömmigkeit des frevlerischen Israel betont:<sup>12</sup>

בָּאוּ בֵּית־אֵל וּפְשְׁעוּ הַגִּלְגָּל הַרְבּוֹ לִפְשַׁע וַהֲבִיאוּ לְבַקֵּר וּבְחִיכֵם לְשֵׁשֶׁת יָמִים  
מִעֲשֵׂוֹתֵיכֶם וְקֹטֵר מִחֶמֶץ מוֹדָה וְקִרְאוּ נְדָבוֹת הַשְּׂמִיעוּ עִי כִּן אֶהְבֵּתֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נָאִם  
אֲדַנִּי יְהוָה

„Kommt nach Bethel und frevelt, nach Gilgal, frevelt noch mehr. Und bringt am Morgen eure Schlachtopfer, am dritten Tag eure Zehnten. Laßt Rauch aufsteigen von gesäuertem Brot als Dankopfer, ruft «Freiwillige Gaben!», laßt es hören. Wahrlich, so liebt ihr es, Söhne Israels! Spruch des Herrn JHWH.“ (Am 4,4f.)

שָׂנֵאתִי מֵאֲסוּי חַיִּיכֶם וְלֹא אֲרִיחַ בְּעִצְרוֹתֵיכֶם כִּי אִם־תַּעֲלוּ־לִי עֹלוֹת וּמִנְחֹתֵיכֶם לֹא  
אֲרַצֶּה וְשָׁלֵם מְרִיאֵיכֶם לֹא אֶבִּיט הִסֵּר מֵעָלַי הַמֶּזֶן שְׂרִיד וּזְמֵרַת נְכַלִּיד לֹא אֲשַׁמַּע וַיִּגַּל  
כַּמִּים מִשְׁפַּט וַיִּצְרַקָה כְּנַחַל אֵיתָן הַזְּבַחִים וּמִנְחָה הַגִּשְׁתֶּם לִי בַמִּדְבָּר אַרְבַּעִים שָׁנָה בֵּית  
יִשְׂרָאֵל

„Ich hasse, ich verabscheue eure Feiern, und eure Feste rieche ich nicht, – daß ihr mir Opfer bringt –. Und an euren Opfern habe ich keinen Gefallen, das Abschlußopfer von eurem Mastvieh betrachte ich nicht. Fort von mir mit dem Lärm deiner Lieder, das Spiel deiner Harfen höre ich nicht. Aber es ströme wie Wasser das Recht und Gerechtigkeit wie ein unversiegbare Bach. Habt ihr mir Schlachtopfer und Opfergabe gebracht in der Wüste vierzig Jahre lang, Haus Israel?“ (Am 5,21–25)

Und auch die Position Jeremias ist von dieser Haltung geprägt.

לְכֵן שָׁמְעוּ הַגּוֹיִם וַדְּעוּ דַעַת אֶת־אֲשֶׁר אֲעֲשֶׂה בָּם שָׁמְעוּ הָאָרֶץ הִנֵּה אֲנֹכִי מֵבִיא רַעַת  
אֶל־הָעָם הַזֶּה פְּרִי מִחֲשָׁבוֹתָם כִּי עֲלִידְבְּרִי לֹא הִקְשִׁיבוּ וְתוֹרַתִּי וַיִּמְאֹסוּ־בָהּ לְמַהֲזֶה לִי  
לְבוֹנָה מִשָּׁבָא תְּבוּא וְקִנְיָה טוֹב מֵאָרֶץ מִרְחַק עֲלוֹתֵיכֶם לֹא לְרִצּוֹן וּבְחִיכֵם לֹא־עָרְבוּ לִי  
„Daher hört ihr Völker, und erkennt wohl, was ich ihnen antun will, höre es, Land: Siehe, ich bringe Unheil über dieses Volk als die Frucht ihres Denkens, denn auf meine Worte haben sie nicht geachtet, und meine Weisung – sie haben sie verworfen. Was soll mir der Weihrauch, der aus Saba kommt, und der köstliche Gewürzrohr aus fernem Land? Eure Brandopfer sind nicht wohlgefällig, und eure Schlachtopfer gefallen mir nicht.“ (Jer 6,18–20)<sup>13</sup>

Daß die vorexilisch-exilische Prophetie in ihrer Kultkritik weisheitliches Gedankengut aufnimmt,<sup>14</sup> zeigt sich deutlich in dem ägyptischen Text Merikare

<sup>11</sup> Zu Text und Übersetzung vgl. JEREMIAS, 103.

<sup>12</sup> Zum Verhältnis von Am 5,21–25 zu Jes 1,10–17 s. ERNST, 161ff.

<sup>13</sup> Zur Textkritik s. RUDOLPH, 46.

<sup>14</sup> Zur Sache vgl. etwa WILDBERGER, 35f.; KAISER, 45–47; BOECKER, 179f.; ERNST, 95ff.

127–129 und Prov 15,8; 16,6; 17,1; 21,3.27; 28,9.<sup>15</sup> Als Beispiel sei hier Prov 21,3 zitiert:

עֲשֵׂה צְדָקָה וּמִשְׁפָּט נִבְחָר לַיהוָה מִזֶּבֶחַ

„Tue Gerechtigkeit und Recht, es wird von JHWH einem Opfer vorgezogen!“

Daß diese Einstellung zur Kultfrömmigkeit sich nicht nur in weisheitlichen und prophetischen Texten findet, sondern, wie die Aufnahme einer prophetischen Lehrerzählung in I Sam 15 zeigt,<sup>16</sup> auch vom dtr Geschichtswerk übernommen wurde, belegt I Sam 15,22: Nachdem Samuel Saul aufgefordert hat, die von Gott in Bann getanen Amalekiter und alle ihnen gehörenden Lebewesen zu töten, schlägt Saul die Amalekiter und vollstreckt den Bann. Dabei verschont er den amalektischen König Agag, die besten Tiere und alles Wertvolle (V. 1–9). Als Saul von Samuel mit seiner Gebotsübertretung konfrontiert wird (V. 10ff.), macht er geltend, das verschonte Vieh sei als Opfer für JHWH gedacht (V. 15.21). Der Handlungsaufbau konfrontiert so kultische Frömmigkeit und Gebotsobservanz miteinander. Der erste Höhepunkt der Erzählung ist dabei mit der Antwort Samuels erreicht:

וַיֹּאמֶר שְׂמוּאֵל הֲחִפְזָן לַיהוָה בְּעֲלוֹת וּזְבָחִים כְּשֹׁמֵעַ בְּקוֹל יְהוָה הִנֵּה שֹׁמֵעַ מִזֶּבֶחַ טוֹב לְהִקְשִׁיב מִחֶלֶב אֵילִים

„Samuel aber sagte: «Hat JHWH Gefallen an Brand- und Schlachtopfern wie am Hören auf die Stimme JHWHs? Siehe, Gehorchen ist besser als Ganzopfer, Aufzumerken besser als das Fett von Widdern!»“ (I Sam 15,22)

Nicht das von Saul beabsichtigte Opfer wird kritisiert, sondern der Bruch von JHWHs Gebot. Was der Deuteronomist auf diese Weise thematisiert, ist eine Frage von Prioritäten. Wenn Opferfrömmigkeit und Gebotsobservanz miteinander in Konflikt geraten, ist Gehorsam besser als Opfer. Daß Saul JHWHs Weisung zugunsten des Opfers mißachtete, gibt seinem Handeln ausweislich V. 23 eine pagane Qualität.

„Das Handeln des Volkes, welches das Banngebot bricht und Opfertiere herbeischleppt, wird ... in den Bereich des oberflächlichen, heuchlerischen Gottesdienstes eingereiht, den die Propheten schon immer als illegitim qualifiziert hatten. Der Ungehorsam wird nun mit anderen Sünden parallelisiert (V.23a): Wahrsagerei und Götzendienst.“<sup>17</sup>

Es kann zusammengefaßt werden: Den genannten Texten geht es nicht um eine Ablehnung des Opferkults als solchen.

„Als Teil der unbedingten Unheilsankündigung gegen das Volksganze verkünden die Propheten die Verwerfung des Kults durch Jahwe ... Zugleich impliziert ihre

<sup>15</sup> Zur Stellung der Weisheit zum Kult s. PERDUE, *passim*; ERNST, 9ff., und meine Ausführungen im Zusammenhang mit Koh 4,17ff. (145–157).

<sup>16</sup> Zur intensiven Diskussion um das redaktionelle Wachstum von I Sam 15 s. den Bericht bei DIETRICH/NAUMANN, 41–45.

<sup>17</sup> STOLZ, 103f.

Kultkritik – durch Rückgriff auf die weisheitliche Gegenüberstellung von Ethos und Kult – auch eine Begründung für kommandes Unheil: Anstelle eines Kults ohne soziale Gerechtigkeit hätte «strömen sollen wie Wasser das Recht ...»<sup>18</sup> „Die Propheten sind dabei von der Überzeugung durchdrungen, daß durch kultisches Handeln die gestörte Gottesbeziehung nicht mehr repariert werden kann. Ein Kult, der das nicht mehr leistet, ist aber sinnlos, kann nur der schärfsten Ablehnung verfallen, wie sie von den Propheten dann ja auch so eindrücklich ausgesprochen worden ist. In dieser Situation kann eine Reflexion über Wert oder Unwert kultischer Betätigung an sich nicht mehr im Blickfeld der Propheten liegen und hat es auch nicht getan.“<sup>19</sup>

### Die Tempelrede Jer 7,1–8,3

Wie schon VOLZ beobachtet hat, ist die zentrale Frage der Tempelrede „*Was gibt Schutz?*“<sup>20</sup> Die in der Tempelrede kritisierte Antwort hierauf lautet ausweislich V. 4: הַמָּוֹל יְהוָה הַיְכָל יְהוָה (,sie sind der Tempel JHWHs, der Tempel JHWHs“).<sup>21</sup> Daß zu Beginn des 6. Jh. v.Chr. der Jerusalemer Tempel als Garant der Unverletzbarkeit Jerusalems betrachtet werden konnte, hängt unbestrittenermaßen mit den Ereignissen des Jahres 701 v.Chr. zusammen. In Reaktion auf das von Hiskia schon 705 v.Chr. initiierte anti-assyrische Bündnis strengt Sanherib 701 v.Chr. einen durch Schwierigkeiten im Osten des assyrischen Reiches um einige Jahre verzögerten Vergeltungszug an, der ihn nach der Niederwerfung anderer am Aufstand beteiligter Völker und einem Sieg über ein ägyptisches Hilfsheer schließlich vor die Mauern Jerusalems führte. Gegen eine hohe Kontributionssumme bleibt Jerusalem verschont und Hiskia an der Macht. Die Herrschaft der Davididen wird jedoch auf den Stadtstaat Jerusalem selbst beschränkt. Den Rest Judas schlägt Sanherib den Philisterfürsten von Aschdod, Gaza und Ekron zu. Juda wurde auf diese Weise vom ersten ins zweite Stadium der assyrischen Vasalität überführt.<sup>22</sup> Was ein Normalfall assyrischer Imperialpolitik war, hatte jedoch theologiegeschichtlich entgegengesetzte Auswirkungen. Wohl mit zunehmender zeitlicher Distanz wurde die Verschonung Jerusalems im Jahr 701 v.Chr. auf den schützenden Einfluß des Tempels als des Wohnsitzes JHWHs zurückgeführt. Die Ereignisse schienen die Unverletzbarkeit Zions bestätigt zu haben (vgl. Jes 29,5–8; 31,4–9). Als Jerusalem etwa 100 Jahre später vom neobabylonischen Imperium bedroht wurde, gab die so verstan-

<sup>18</sup> ERNST, 203, das Zitat im Zitat findet sich Am 5,24.

<sup>19</sup> BOECKER, 175.

<sup>20</sup> Jeremia, 90.

<sup>21</sup> Die dreifache Wiederholung in מַלְאָכָיִם läßt sich am besten als eine nachträgliche Angleichung an die in magischer aber auch liturgischer Praxis beliebte Dreizahl verstehen. Die zweifache Wiederholung in שְׁנַיִם darf daher als ursprünglich gelten (vgl. HOLLADAY, 235).

<sup>22</sup> Zur Interpretation der Ereignisse vgl. z.B. DONNER, 352ff.

dene Erfahrung von 701 v.Chr. Anlaß zur Hoffnung – eine Hoffnung, die sich in V. 4 noch in dem Ausruf „der Tempel JHWHs, der Tempel JHWHs“ widerspiegelt.

Im Rückblick auf die Katastrophen von 597 und 587 v.Chr. sah sich der dtr Autor/Redaktor von Jer 7,1–8,3 nun gezwungen, zu erklären, wieso sich die mit dem Heiligtum verbundenen Heilshoffnungen nicht erfüllten. Zu diesem Zweck läßt er Jeremia auf den Ausruf von V. 4 mit einem von dtr Gedankengut durchgesetzten Umkehrruf reagieren: „Wenn ihr wirklich Recht schafft zwischen einem Mann und seinem Nächsten, Fremdling, Waise und Witwe nicht bedrückt, kein unschuldiges Blut vergießt an diesem Ort und nicht, euch selbst zum Übel, anderen Göttern nachlauft, dann will ich an diesem Ort, bei euch in dem Land wohnen, das ich euren Vätern gegeben habe von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (7,5–7). Wenn Israel seinen hier beispielhaft umschriebenen Bundesverpflichtungen nachkommt, wird ihm gestattet sein, sicher in dem Land zu leben, das Gott den Vätern gegeben hat. Der Kultfrömmigkeit wird auf diese Weise das Einhalten der Bundesverpflichtungen gegenübergestellt. Dabei tritt an die Stelle des Tempels als Wohnort Gottes<sup>23</sup> „dieser Ort“,<sup>24</sup> was ausweislich von V. 7 Jerusalem und das mit ihm verbundene, den Vätern von Gott geschenkte Land benennt (V. 3.7).<sup>25</sup> In feiner Nuancierung ist jetzt nicht mehr der Tempel, sondern Jerusalem als Teil des den Vätern verheißenen und geschenkten Landes der Ort, an dem Gottes Gegenwart heilsmächtig wirkt und erfahren werden kann.

Der in dtr Kontext zu erwartende und der Ermahnung von V. 5–7 korrespondierende Ungehorsam wird in V. 9 in Anlehnung an den Dekalog geschildert:<sup>26</sup> „Nicht wahr, stehlen, morden, ehebrechen, falsch schwören, dem Baal opfern und anderen Göttern nachlaufen, die ihr nicht kanntet?“ Obwohl das Volk ausweislich dieser Beispiele seinen Bundesverpflichtungen in keiner Weise nachkommt, erwartet es, durch den Tempel und seinen Kult auf geradezu magische Weise gerettet zu werden: „Und dann kommt ihr und stellt euch vor mich in diesem Haus, über dem mein Name genannt ist, und sagt: «Wir sind gerettet», damit ihr all diese Greuel tun könnt“ (V. 10).

<sup>23</sup> In V. 3.7 liest  $\mathfrak{D}$  (in V. 3 auch  $\alpha'$  und in V. 7 auch einige masoretische Handschriften) statt des Pi'el von  $\text{יָכַח}$  (so  $\mathfrak{M}$  vgl.  $\mathfrak{G}$   $\mathfrak{S}$   $\mathfrak{T}$ ) ein Qal und versteht das jeweils folgende  $\text{בְּיָמֵיכֶם}$  nicht als *nota accusativi* mit Suffix sondern als die Präposition  $\text{בְּ}$  mit Suffix („ich werde bei euch wohnen“ statt „ich werde euch wohnen lassen“). Weil durch V. 4 eine enge Verbindung mit dem Tempel hergestellt wird und darüber hinaus wohl kaum das ganze Volk in Jerusalem hätte wohnen können, ist das Qal mit VOLZ, 88; RUDOLPH, 50, und WANKE, 87f., als die ursprüngliche Lesart vorzuziehen.

<sup>24</sup> Die Wendung  $\text{הַיְהוּדָה וְהַיְהוּדָה}$  meint in den Texten der dtr Jeremiaredaktion durchgängig Jerusalem (s. 7,3.6f.20; 14,13; 16,2f.9; 19,3f.6f.11f.; 22,3.11; 24,5; 27,22; 28,3f.6; 29,10; 32,37; 40,2; 42,18; 44,29; 51,62). Einzige Ausnahme im Jeremiabuch sind die postdtr Belege 33,10.12.

<sup>25</sup> Zur Verschmelzung von Jerusalem und Land durch die Wendung  $\text{הַיְהוּדָה וְהַיְהוּדָה}$  in V. 7 vgl. z.B. DUHM, 75; GIESEBRECHT, 46; THIEL, 108f.; WANKE, 89.

<sup>26</sup> Dazu vgl. etwa GIESEBRECHT, 47; VOLZ, Jeremia, 91; SMITH, passim; RUDOLPH, 53; WEISER, 63; THIEL, 115; CARROLL, 209; HOLLADAY, 244f.; WANKE, 90.

Was aus solchen Erwartungen wird, zeigt das Beispiel des Schiloheiligums (V. 12). Wie dieses von JHWH wegen der Bosheit Israels zerstört wurde, so wird er jetzt auch den Jerusalemer Tempel zerstören, das Südreich wird das gleiche Schicksal ereilen wie das Nordreich (V. 15).

Nur das Beachten von Gottes Geboten und nicht die magische Hoffnung auf den Tempel hätte die Rettung vor der neobabylonischen Bedrohung bringen können. Bei dieser Hoffnung handelt es sich nach Meinung des dtr Autors/Redaktors der Tempelrede um דְּבַרֵי הַשִּׁקָּר (V. 4.8). Im Kontext der Ermahnung, die Bundesverpflichtungen zu erfüllen statt auf magische Rettung durch den Tempel zu hoffen, kann das Idiom nicht mit „Lügenworte“ wiedergegeben werden.<sup>27</sup> Da Tempelideologie und Gebotserfüllung einander hier geradezu gegenübergestellt werden, kann שִׁקָּר keine Selbsttäuschung oder Irreführung meinen. Das Wort steht „somit auf dem Hintergrund des Gottesbundes ..., der ewig dauert (v 7b) und auf den man sich darum ganz anders verlassen kann als auf solch «treu- und bundesbrüchige Worte».“<sup>28</sup>

Wie schon die oben diskutierten kultkritischen Belege betont auch Jer 7,3–15 die Gebotsobservanz. Die dtr Jeremiaredaktion unterscheidet sich von diesen Texten jedoch deutlich in ihrer Beurteilung der Tempel- und Kultfrömmigkeit. Die Hoffnung auf magischen Schutz durch den Jerusalemer Tempel verführt zur Mißachtung von Gottes Gebot und hat daher die Qualität eines Bundesbruchs, was die Tempelideologie in den Bereich des Paganen rückt. Nur wer den Geboten nachkommt, wird weiterhin im den Vätern verheißenen und geschenkten Land leben können. Es ist dabei bemerkenswert, daß JHWH seinen Namen nach V. 10–15 zwar im Schilo-Heiligtum hat wohnen lassen (וְאֵשֶׁר שָׁכַנְתִּי שָׁמָּה בְּרֵאשׁוֹנָה) „wo ich zu Beginn meinen Namen wohnen ließ“ V. 12), daß aber im Zusammenhang mit dem Jerusalemer Tempel nur gesagt wird, über ihm sei JHWHs Name genannt: הַבַּיִת אֲשֶׁר נִקְרָא אֶשְׁמִי עָלָיו („das Haus, über dem mein Name genannt wird“ V. 10f.14; vgl. V. 30). Von Gottes Wohnen wird dagegen jetzt im Zusammenhang mit dem Land gesprochen (V. 7). Gott wohnt zwar noch bei denjenigen, die nach seinen Geboten leben הֲזֶה בְּמִקּוֹם הַזֶּה („an diesem Ort“ V. 7), aber nicht der Tempel ist der Wohnort JHWHs, sondern Jerusalem und damit verbunden das Land: „dann will ich an diesem Ort bei euch in dem Land wohnen, das ich euren Vätern gegeben habe von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (V. 7).

Nachdem Tempelideologie und Kultfrömmigkeit in V. 3–15 in einen Zusammenhang mit Bundesbruch und Paganismus gestellt wurden, ist es nur konsequent, wenn sich 7,16–8,3 mit Götzendienst und Opferkult beschäftigen. Dabei zeigen bewußt gesetzte kompositionelle Verknüpfungen mit dem

<sup>27</sup> So u.a. GIESEBRECHT, 46; RUDOLPH, 50.53; WEIPPERT, 27; WILLI-PLEIN, 140; WANKE, 88; vgl. VOLZ, Jeremia, 87; WEISER, 59.62; CARROLL, 206.208; HOLLADAY, 235.242.

<sup>28</sup> KLOPFENSTEIN, 95.

vorhergehenden Kontext,<sup>29</sup> daß Jer 7,16–8,3 von Jer 7,1–15 her zu lesen ist. In 7,16–20 wird Jeremia die Fürbitte für das Volk verboten, da ganze Familien sich am Kult der Himmelskönigin beteiligten – hier ist wohl ein synkretischer Ištar/Aštarte-Kult gemeint<sup>30</sup> –, und der Abschnitt 7,29–34 polemisiert gegen die auf dem Tophet des Hinnom-Tals stattfindenden Kindopfer.<sup>31</sup>

Beide Absätze umschließen wie eine Inklusion die Ausführungen zum Opferkult Israels in 7,21–28: In der Art einer priesterlichen Tora<sup>32</sup> gebietet JHWH in V. 21, die Ganzopfer (עֹלֹת) den Schlachtopfern (זְבָחִים) hinzufügen und das Fleisch beider zu essen.<sup>33</sup> Da das Ganz- oder Brandopfer *per definitionem* als ganzes geopfert wird (s. Lev 6f.; Dtn 12,27), ist die Anweisung – wie von den Auslegern allgemein angenommen – im höchsten Maße sarkastisch. Diese sarkastische Zurückweisung von Ganz- und Schlachtopfern wird in V. 22 mit dem Hinweis gerechtfertigt, JHWH habe Israel nichts über Brand- und Schlachtopfer geboten, als er es aus Ägypten herausführte. Ein einfacher Blick in die Konkordanz macht deutlich: Die Behauptung steht im krassen Widerspruch zum Befund des Pentateuch. Aus Platzgründen kann hier die Frage, ob die dtr Jeremiaredaktion sich in V. 22 auf eine frühere Form der Tora bezieht, die noch keine Opfervorschriften enthielt, nicht wirklich diskutiert werden. Zur Lösung des Problems wurden in der Sekundärliteratur im wesentlichen fünf Modelle entwickelt: a) der Verfasser von V. 22 bezieht sich auf eine Form der Tora ohne Opfervorschriften (so z.B. DUHM, 81f.); b) die Äußerung lasse sich mit den jehovistischen und dtn Passagen des Pentateuchs vereinbaren, da Opfervorschriften dort ein Randphänomen seien, nicht jedoch mit der Priesterschrift (so etwa GIESEBRECHT, 50f.; WANKE, 93); c) der Verfasser kennt zwar eine Form der Tora mit Opfergesetzgebung, „blickt (aber) über die Gesetzeskodizes zurück nach der ursprünglichen Stiftung und über die Kodizes hinaus zu dem Sinn Jahwes“ (VOLZ, Jeremia, 103 Anm. 1 und 102f.; RUDOLPH, 57f.; ähnlich THIEL, 127: „es handelt sich primär um ein theologisches Urteil“; CARROLL, 216: „Obedience, not sacrifice, was the original command, and by that standard the nation's history has been one of complete and continual rebellion against

<sup>29</sup> Das *הַזֶּה הַמָּקוֹם* („dieser Ort“ 7,20) knüpft an V. 3.6f. an, und die Wendung *בְּיַד עֲלִי* („in dem Haus, über dem mein Name genannt wird“ V. 30) nimmt 7,10.14 auf, während die Anspielung auf den mit der dtn Fassung des Dekalogs in Zusammenhang stehenden Vers Dtn 5,33 in Jer 7,23 an die Aufnahme des Dekalogs in Jer 7,9 erinnert.

<sup>30</sup> Zur Sache und zur Diskussion um die Himmelskönigin s. S. ACKERMAN, 5–35.

<sup>31</sup> Zum Molech-Opfer s. die Arbeiten von EISSFELDT, MÜLLER, HEIDER, DAY und KOCH.

<sup>32</sup> Zur Gattung s. THIEL, 122; HOLLADAY, 259; WANKE, 93.

<sup>33</sup> Die Suffixe der 2. mask. („eure Ganzopfer“, „eure Schlachtopfer“) dürfen hier nicht als Eingrenzung auf eine bestimmte Gruppe von Opfernden verstanden werden. Dagegen spricht neben dem generellen Charakter von V. 22 auch, daß die dtr Jeremiaredaktion den Abschnitt V. 21–29 ausweislich seiner kompositionellen Verknüpfungen mit V. 1–15 als an die in V. 2 genannten Adressaten (*כָּל־יְהוּדָה* „ganz Judah“) gerichtet verstanden wissen will. Nicht die Opfer einer bestimmten Gruppe werden kritisiert, sondern die Opfer von ganz Judah (vgl. DUHM, 81).

Yahweh“;); d) V. 22 soll im Sinne der oben vorgestellten Kultpolemiken die Bedeutung des Opferkults relativieren, JHWH geht es um Gerechtigkeit und nicht um Opfer (so STROBEL, 214ff.; vgl. WILLI-PLEIN, 148); e) mit Ganz- und Schlachtopfern werden nur individuelle, freiwillig dargebrachte Opfer thematisiert und nur diese und nicht den offiziellen Tempelkult hat V. 22 im Blick (MILGROM, 273–275; HOLLADAY, 261f.).

Ex 20,24; 23,18 und Dtn 12,6ff. scheinen mir jedoch gegen diese Lösungen zu sprechen. M.E. ist der Text von der Aufnahme des Dekalogs in Jer 7,9 her zu verstehen. Wurde dort das von den Israeliten zu erfüllende Gebot als der Dekalog verstanden, ist es nicht unwahrscheinlich, daß die dtr Jeremiaredaktion auch in V. 22 vom Dekalog spricht, der ja bekanntlich keine Opfervorschriften enthält – eine Annahme, die durch die Aufnahme von Dtn 5,33 in Jer 7,23b erhärtet wird (s.u., 29f.). Die Behauptung von V. 22 stünde in diesem Fall noch nicht einmal im Widerspruch zur Darstellung des Dtn, denn ausweislich Dtn 4,44–49 und Dtn 5f. wurde den Israeliten am Horeb nur der Dekalog gegeben, während Mose ihnen den dtn Gesetzeskorpus erst vor dem Einzug ins Land mitteilte.<sup>34</sup>

Der Opferkult widerspricht nach V. 22 somit dem am Horeb gegebenen und sich im Dekalog manifestierenden Gebot. Wenn es beachtet wird, gelten ausweislich der häufig im Zusammenhang mit Bundesaussagen gebrauchten Formel von V. 23 nach wie vor die mit dem Sinaibund verknüpften Heilszusagen: „und ich werde euer Gott sein, und ihr werdet mein Volk sein“.<sup>35</sup> Von Bedeutung für die Interpretation der Tempelrede ist, daß diese Formel darüber hinaus auch im Kontext mit dem Wohnen JHWHs verwendet wird: Schon im Umfeld von Lev 26,12 wird im Zusammenhang mit dieser Formel neben vielerlei anderen Heilsgütern betont, wenn Israel seine Satzungen und Gebote halte, werde JHWH unter ihnen wohnen: „ich werde meinen Wohnsitz in eure Mitte geben“ (Lev 26,11). Wohl in Aufnahme von Lev 26,11f. verwendet Ez 37,26f. die Formel im Zusammenhang mit dem Wohnen JHWHs in seinem Heiligtum, nachdem von einem ewigen Friedensbund die Rede war:

„Und ich werde mein Heiligtum (מִקְדָּשִׁי) in ihre Mitte geben in Ewigkeit, und mein Wohnsitz (מִשְׁכְּנִי) wird über ihnen sein, und ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein.“

<sup>34</sup> Ähnlich schon Rashi und Qimhi; vgl. auch WEINFELD, 52–55 (dort die Belege bei Rashi und Qimhi).

<sup>35</sup> Weitere Belege der Formel finden sich Ex 6,7; Lev 26,12; Jer 11,4; 24,7; 30,22; 31,1.33; 32,38; Ez 11,20; 14,11; 36,28; 37,23.27; Sach 2,15; 8,8. Von diesen wird im Kontext von Ex 6,7; Lev 26,12; Jer 11,4; 31,33; Ez 37,23.27 ein Bund thematisiert, und in Jer 11,4 findet sich eine über die eigentliche Formel hinausreichende wörtliche Parallele, die Jer 11 wohl kompositionell mit Jer 7 verknüpfen soll.

Ähnlich betont Sach 2,14f.:

„Jubele und freue dich Tochter Zion, denn siehe, ich werde kommen und in deiner Mitte wohnen (וַשְׁכַּנְתִּי), Spruch JHWHs. Und viele Völker werden sich JHWH an jenem Tag anschließen, und sie werden mir zum Volk werden, und ich werde in deiner Mitte wohnen (וַשְׁכַּנְתִּי),<sup>36</sup> und du wirst erkennen, daß JHWH der Heerscharen mich zu dir gesandt hat.“

Die beiden Belege machen deutlich, daß in exilisch-nachexilischer Zeit die in Jer 7,1–15 kritisierte Vorstellung von dem heilsbringenden Wohnen JHWHs in seinem Tempel mit der Formel „ich werde euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein“ verbunden werden konnte. Wenn sie in V. 23 nur auf Gebotserfüllung und Bundesschluß bezogen wird, ist dies vor dem Hintergrund von Ez 37,26f. und Sach 2,14f. als Ablehnung der in Ez 37,26f. und Sach 2,14f. mit der Formel verbundenen zionstheologisch motivierten Heilshoffnung zu verstehen, zumal genau solche Heilshoffnungen in Jer 7,1–15 kritisiert werden.

Ein zweiter Schriftbezug in V. 23b stellt eine weitere Verbindung zu V. 1–15 her: Der Wortlaut des Halbverses ähnelt Dtn 5,33.

וְהִלַּכְתֶּם בְּכָל־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָצַוְהָ אֲתֶכֶם לְמַעַן יֵיטֵב לָכֶם	בְּכָל־הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲתֶכֶם תֵּלְכוּ לְמַעַן תַּחְיִיוּ וְטוֹב לָכֶם וְהֵאָרְכְתֶם יָמִים בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר תִּירְשׁוּן
--	--

„und wandelt auf dem ganzen Weg, den ich euch geboten habe, damit es euch gut geht“ (Jer 7,23b).

„und auf dem ganzen Weg, den JHWH, eurer Gott, euch geboten hat, sollt ihr wandeln, damit ihr lebt und Gutes habt und ihr die Tage lang macht in dem Land, das ihr in Besitz nehmen werdet“ (Dtn 5,33).

Dtn 5,33 steht am Ende einer mit der dtr Fassung des Dekalogs zusammenhängenden Ermahnung zur Gebotsobservanz. Wenn Jer 7,23b diesen Vers aufnimmt, verbindet die dtr Jeremiaredaktion die Ermahnung von Jer 7,23a, den Bundesverpflichtungen nachzukommen, mit der in Dtn 5 im Kontext des Bundesschlusses am Horeb stehenden Offenbarung des Dekalogs. Nicht in Opferkult und Tempelideologie liegt Israels Heil, sondern im schriftlich fixierten und hier mit hoher Kunst ausgelegten Gebot.

Der kurze geschichtliche Rückblick in 7,24–26 verbindet diese Zurückweisung von Opferkult und Tempelideologie mit einem weiteren klassischen Topos dtr Geschichtsinterpretation. Obwohl Gott mit Israel am Horeb einen Bund schloß, hörte es vom Exodus bis zur fiktiven Jetztzeit der dtr Jeremiaredaktion nicht auf das Gebot, sondern wandelte in der Verstocktheit seines

<sup>36</sup> *Θ* liest statt וַשְׁכַּנְתִּי καὶ κατασκηνώσουσιν („und sie werden wohnen“) und möchte das Verb so auf das näherliegende Beziehungswort גוֹיִם רַבִּים („viele Völker“) beziehen. Demgegenüber stellt וַשְׁכַּנְתִּי die *lectio difficilior* dar und ergibt darüber hinaus eine stillistisch wertvolle Inklusion mit V. 14.

bösen Herzens. Selbst auf die immer wieder gesandten Propheten hörte Israel nicht (V. 25b–26). Das Motiv von den vergeblich gesandten Propheten wird dabei von der dtr Jeremiaredaktion – abgesehen vom Parallelbeleg Jer 26,4 – immer im Zusammenhang mit dem Abfall Israels zu fremden Göttern verwendet (Jer 25,4; 35,15; 44,4).<sup>37</sup> Jer 35,15 ist beispielhaft:

„Und ich sandte zu euch all meine Knechte, die Propheten, immer wieder: «Kehrt doch um, ein jeder von seinem üblen Weg, bessert eure Taten und lauft nicht anderen Göttern nach, um ihnen zu dienen, und wohnt auf dem Boden, den ich euch und euren Vätern gegeben habe!» Aber sie neigten nicht ihr Ohr und hörten nicht auf mich.“

Wenn die dtr Jeremiaredaktion das Motiv jetzt mit Israels Opferkult in Zusammenhang bringt, wirft auch dies auf den Opferkult Israels ein paganes Licht. Er geschieht gegen Gottes Gebot und die Mahnungen der Propheten und ist von gleicher Qualität wie Israels Abfall zu anderen Göttern.

Vor diesem Hintergrund wird nochmals deutlich, wieso die dtr Jeremiaredaktion den Abschnitt über Israels Opferkult mit Passagen inkludiert, die sich mit seinen heidnischen Kulturen beschäftigen. Der Opferkult des Jerusalemer Tempels unterscheidet sich in seiner Qualität weder von den Kindopfern auf dem Tophet des Hinnom-Tals noch von dem Kult der Himmelskönigin. Wie die Hoffnung auf magischen Schutz durch den Jerusalemer Tempel widerspricht der Opferkult Gottes Bund mit seinem Volk. Jer 7,1–8,3 geht damit weit über die im ersten Abschnitt des Aufsatzes beobachtete ethische Priorität gegenüber dem Opferkult hinaus. Jetzt gilt nicht mehr: „Gehorchen ist besser als Ganzopfer, Aufzumerken besser als das Fett von Widdern!“ (ISam 15,22), sondern Gebotsobservanz statt Opferkult und Tempelideologie.

Das abschließende Gerichtswort von Jer 8,1–3 droht eine angemessene Strafe für das in den Augen der dtr Jeremiaredaktion auf vielerlei Art bundesbrüchige Gottesvolk an: Die Gebeine von Königen, Fürsten, Priestern, Propheten und Bewohnern Jerusalems werden aus ihren Gräbern herausgeholt werden, und Sonne, Mond und anderen Verkörperungen von Astralgottheiten ausgesetzt sein, die sie verehrten. Israel hat nicht nur fremde Götter verehrt, sondern der eigene Opferkult und die eigene Tempeltheologie waren von paganer Qualität und mußten daher zu einer entsprechenden Strafe führen. Die in 8,1–3 angesprochene Katastrophe von 587 v.Chr. hat ihren Ursprung neben Götzendienst (7,5f.9.16–20.29–34), sozialen und ethischen Mißständen (7,5f.9) auch in der magische Züge tragenden Tempelideologie (7,4.10) und dem mit ihr verbundenen Opferkult (7,21–28).

Es bleibt die Frage, ob diese selbst im Rahmen der dtr Jeremiaredaktion als Spitzensätze zu beurteilenden Äußerungen mehr sind als ein Versuch, die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 587 v.Chr. zu erklären. Da eine Antwort hierauf nur im Rahmen der Datierung der in ihrem Charak-

<sup>37</sup> Zum Motiv vgl. THIEL, 123.

ter umstrittenen dtr Jeremiaredaktion selbst möglich ist, muß es an dieser Stelle bei einer Problemanzeige bleiben. Mir scheint das von ALBERTZ (391–393) vorgeschlagene Modell am plausibelsten: In einem längeren Prozeß dtr Pflege der von DUHM und MOWINCKEL A und B genannten Quellen des Jeremiabuchs entstanden sukzessive die typischen Redekomplexe der dtr Jeremiaredaktion,<sup>38</sup> welche dann gegen Ende des Exils oder in frühnachexilischer Zeit zu einer ersten Fassung des Jeremiabuchs zusammengebunden wurden. Das vorgeschlagene Modell bringt es mit sich, daß einzelne Zeitanlagen, wie etwa die siebzigjährige Dauer der babylonischen Herrschaft in Jer 25,11f. (vgl. den älteren Beleg Jer 29,10), nicht unbedingt für die Datierung der Endfassung von dtrJer herangezogen werden können. Da es sich bei der Tempelrede in Jer 7,1–8,3 um den ersten umfangreicheren dtr Komplex des Jeremiabuchs handelt und da dieser Text, wie schon häufig beobachtet, kompositionelle Verknüpfungen zu vielen Passagen des Jeremiabuchs aufweist (s. etwa 6,20; 11,14; 14,11f.; 19,5–9.11b–12; 22,1–5; 26,1–10; 44,15–19), dürfte die Tempelrede mit einiger Wahrscheinlichkeit erst im Rahmen der dtr Jeremiaredaktion selbst ihre heutige Fassung erlangt haben.

Daß die dtr Jeremiaredaktion sich in ihrer Polemik gegen Tempelideologie und Opferkult genötigt sieht, über die prophetische Kultkritik und damit auch über Jeremias eigene Position (Jer 6,20) hinauszugehen, erklärt sich m.E. am besten durch einen zeitgeschichtlichen Anlaß. Dabei macht es die besondere Schärfe der Position der dtr Jeremiaredaktion unmöglich, ihren Anlaß in dem provisorischen Jerusalemer Kult während der Exilszeit zu suchen.<sup>39</sup>

Da sich die in Jer 7,1ff. mit dem Tempel verbundenen hochgespannten Heilserwartungen auch in der auf den Wiederaufbau des Tempels zielenden Verkündigung Haggais und Sacharjas finden, scheint es mir wahrscheinlich, daß hier der gesuchte zeitgeschichtliche Anlaß für die generelle Ablehnung von Tempelideologie und Kult durch die dtr Jeremiaredaktion liegt:

„Mit diesem ihrem Plädoyer für eine religiöse und soziale Erneuerung Judas grenzten sich die dtr. Jeremia-Interpreten wahrscheinlich gegen andere Heilshoffnungen ab, wie sie eindeutig in der frühnachexilischen Zeit belegt (Hag 1,3–11; 2,15–19), aber wohl schon in fortgeschrittener Exilszeit wieder aufgekommen waren: daß es nur darauf ankäme, den Tempel wieder zu errichten und den Opferkult in Gang zu bringen, um die Sicherheit und den Wohlstand des Landes wiederherzustellen.“<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Gegen ALBERTZ, 392, dürfte es sich dabei schon um einen zumindest größtenteils schriftlichen Prozeß gehandelt haben.

<sup>39</sup> So JANSSEN, 104; THIEL, 127.

<sup>40</sup> ALBERTZ, 395f.; vgl. den Vorschlag CARROLLS, die Tempelrede im Rahmen von Auseinandersetzungen der Esra-Nehemia-Zeit zu verstehen (216f.), und WANKES Spekulation, ob nachexilische Tempelbesucher die eigentlichen Adressaten des Textes seien (89).

## Summary

Deuteronomistic theology incorporated prophetic rejections of cult and sacrifices (cf. e.g. in Am 5:22, 25; Hos 6:6; 8:13; Jes 1:11; Jer 6:20) into its thought as attested by 1 Sam 15:22f. Compared to these references, Jer 7:1–8:3 represents a more developed state of cult-criticism. In earlier texts sacrifices and other cultic practices are not totally refused but a life of guilt, social misbehavior and idolatry combined with cultic piety is criticized. Comparably, 1 Sam 15:22f. stresses that not unasked sacrifices of banned Amalekite property but Sauls obedience missed in his dealings with the conquered Amalekites and their property is of greater value to YHWH.

In contrast, the magic trust of the people expressed in v. 4, that they will be saved because the Jerusalem Temple is the dwelling of YHWH, puts the Temple as a whole in doubt. While the sanctuary at Shilo is described as a dwelling for YHWH's name, the Jerusalem Temple only bears his name (v. 10). Orientated along the lines of the decalogue, V. 9 describes the people trusting in the false security provided by the Temple as follows: "You steal, you murder, you commit adultery and perjury, you burn sacrifices to Baal, you run after other gods whom you have not yet known?" But even worse their magic trust encourages them to break the covenant with YHWH. Thus, according to v. 10 the Temple thought in itself is of pagan quality. But contrary to the hopes for safety connected with the Temple the example of Shilo demonstrates that God is willing to destroy his Jerusalem sanctuary. Instead of living in the Temple, God is living in Jerusalem and the land he gave to the peoples forefathers. If the people are willing to mend their ways and live according to the prescriptions of God's covenant, they are allowed to stay with YHWH in the land (v. 3, 5–7).

Jer 7:21–28 is surrounded with paragraphs dealing with pagan cultic practices. Jer 7:16–20 describes the worship of the Queen of Heaven (a syncretistic fertility cult) as grounds for Jerusalem's destruction while in Jer 7:29–34 the Hinnom valley's tophet and the child sacrifices practiced there are named. Included by these passages, Jer 7:21–28 stresses that neither whole-offering nor sacrifice were part of the commands given by God to Israel when it was brought out of Egypt. Sacrificial worship is therefore a further example for Israels disobedience corresponding to pagan cultic practices and is thus another reason for its destruction.

Logically, v. 23 describes the alternative behaviour expected by God from his chosen people in covenantal language and terms of obedience to the law: "If you obey me, I will be your God and you shall be my people. You must conform to all my commands, if you would prosper." Covenant and law are thus understood as an alternative concept to the Temple cult.

In this way, the deuteronomistic redactor/author of the Temple sermon tries not only to explain the destruction of the Jerusalem Temple in 587 BCE

but reacts most probably also to contemporary problems. Thus, he aims at efforts towards a rebuilding of the Jerusalem Temple in early Persian times and the high hopes connected with them.

## Bibliographie

- S. ACKERMAN, *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, HSM 46, 1992.
- R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, GAT 8.1–2, 1992.
- U. BERGES, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*, Herders Biblische Studien 16, 1998.
- H. J. BOECKER, *Überlegungen zur Kultpolemik der vorexilischen Propheten*, in: J. JEREMIAS/L. PERLITT (Hgg.), *Die Botschaft und die Boten*, FS H. W. Wolff, Neukirchen 1981, 169–180.
- R. P. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary*, OTL, 1986.
- J. DAY, *Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, UCOP 41, 1989.
- W. DIETRICH/TH. NAUMANN, *Die Samuelbücher*, EdF 287, 1995.
- B. DUHM, *Das Buch Jeremia erklärt*, KHC 11, 1901.
- H. DONNER, *Geschichte Israels und seiner Nachbarn in Grundzügen*, GAT 4.1–2, 2., durchgesehene und ergänzte Aufl., 1995.
- E. EISSFELDT, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, BRGA 3, 1935.
- A. B. ERNST, *Weisheitliche Kultkritik. Zu Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophetie des 8. Jahrhunderts*, BThSt 23, 1994.
- F. GIESEBRECHT, *Das Buch Jeremia. Übersetzt und erklärt*, HK III.2.1, 2. Aufl., 1907.
- G. C. HEIDER, *The Cult of Molek. A Reassessment*, JSOT.S 43, 1985.
- R. HENTSCHKE, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus*, BZAW 75, 1957.
- H.-J. HERMISSE, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur „Spiritualisierung“ der Kultbegriffe im Alten Testament*, WMANT 19, 1965.
- H. W. HERTZBERG, *Die prophetische Kritik am Kult*, in: DERS., *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments*, Göttingen 1962, 81–90 (= ThLZ 75, 1950, 219–226).
- W. L. HOLLADAY, *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1–25*, Hermeneia, 1986.
- J. PH. HYATT, *The Deuteronomic Edition of Jeremiah*, in: L. G. PERDUE/B. W. KOVACS (Hgg.), *A Prophet to the Nations. Essays in Jeremiah Studies*, Winona Lake 1984, 247–267 (Erstveröffentlichung in *Vanderbilt Studies in the Humanities* 1, 1951, 71–95).
- *Prophetic Criticism of Israelite Worship*, Cincinnati 1963.
- E. JANSSEN, *Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums*, FRLANT 69, 1956.
- J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea. Übersetzt und erklärt*, ATD 24.1, 1983.
- O. KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12. Übersetzt und erklärt*, ATD 17, 5. Aufl., 1991.

- M. A. KLOPFENSTEIN, Die Lüge nach dem Alten Testament. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung, Zürich/Frankfurt a.M. 1964.
- K. KOCH, Molek astral, in: A. LANGE/H. LICHTENBERGER/K. F. D. RÖMHELD (Hgg.), Der Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt, FS H.-P. Müller, BZAW, im Druck, 29–50.
- A. LANGE, In Diskussion mit dem Tempel. Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel, in: A. SCHOORS (Hg.), *Qohelet in the Context of Wisdom*, BETHL 136, 1998, 113–159.
- O. LORETZ, Der Prolog des Jesaja-Buches (1,1–2,5). Ugaritologische und kolometrische Studien zum Jesaja-Buch I, UBL 1, 1984.
- J. MILGROM, Concerning Jeremiah's Repudiation of Sacrifice, ZAW 89 (1977), 273–275.
- S. MOWINCKEL, Zur Komposition des Buches Jeremia, Kristiania 1914.
- H.-P. MÜLLER, *molək*, ThWAT 4 (1984), 957–968.
- E. W. NICHOLSON, Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah, Oxford 1970.
- L. G. PERDUE, Wisdom and Cult. A Critical Analysis of the Views of Cult in the Wisdom Literatures of Israel and the Ancient Near East, SBL.DS 30, 1977.
- W. RUDOLPH, Jeremia, HAT 12, 3., verbesserte Aufl., 1968.
- B. SCHMIDT, Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition, FAT 11, 1994.
- H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Gottesbild und Kultkritik vorexilischer Propheten, SBS 60, 1972.
- TH. SEIDL, Jeremias Tempelrede: Polemik gegen die joschijanische Reform? Die Paralleltraditionen Jer 7 und 26 auf ihre Effizienz für das Deuteronomismusproblem in Jeremia befragt, in: W. GROSS (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung“, BBB 98, 1995, 141–179.
- E. J. SMITH, The Decalogue in the Preaching of Jeremiah, CBQ 4 (1942), 197–209.
- A. STROBEL, Jeremias, Priester ohne Gottesdienst? Zu Jer 7,21–23, BZ 1 (1957), 214–224.
- F. STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel, ZBK 9, 1981.
- M. A. SWEENEY, Isaiah 1–30. With an Introduction to Prophetic Literature, FOTL 16, 1996.
- W. THIEL, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25, WMANT 41, 1973.
- P. VOLZ, Der Prophet Jeremia übersetzt und erklärt, KAT 10, 2. Aufl., 1928.  
— Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten, ZSTh 14 (1937), 63–85.
- G. WANKE, Jeremia. Teilband 1: Jeremia 1,1–25,14, ZBK.AT 20.1, 1995.
- M. WEINFELD, Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel, ZAW 88 (1976), 17–56.
- H. WEIPPERT, Die Prosareden des Jeremiabuches, BZAW 132, 1973.
- A. WEISER, Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25,14. Übersetzt und erklärt, ATD 20, 8. Aufl., 1981.
- H. WILDBERGER, Jesaja. 1. Teilband: Jesaja 1–12, BK 10.1, 2., verbesserte Aufl., 1980.
- I. WILLI-PLEIN, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse, SBS 153, 1993.

- E. WÜRTHWEIN, Kultpolemik oder Kultbescheid? Beobachtungen zu dem Thema „Prophetie und Kult“, in: Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament, Göttingen 1970, 144–160 (= E. WÜRTHWEIN [Hg.], Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie, FS A. Weiser, Göttingen 1963, 115–131).
- W. ZWICKEL, Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas, FAT 10, 1994.



# „Wo sollte ein Haus sein, das ihr mir bauen könntet?“ (Jes 66,1)

## Schöpfung als Tempel JHWHs?

MATTHIAS ALBANI, Leipzig\*

### 1. Das Problem

66,1

a) (α) So spricht der Herr:

כֹּה אָמַר יְהוָה

(β) Der Himmel ist mein Thron // (γ) und die Erde der Schemel meiner Füße.

הַשָּׁמַיִם כִּסֵּאִי // וְהָאָרֶץ הִדְמַם רַגְלִי

b) (α) Wo sollte ein Haus sein, das ihr mir bauen könntet //

אֵי-יְהוּה בַּיִת אֲשֶׁר תִּבְנֶוּ-לִי

(β) und wo ein Ort als meine Ruhestatt?

וְאֵי-יְהוּה מְקוֹם מְנוּחָתִי

66,2

a) (α) Und meine Hand hat all dies gemacht //

וְאֶת-כָּל-אֲלֵה יְדֵי עֲשֵׂתָהּ

(β) und <mir gehört> all dies<sup>1</sup> – Spruch des Herrn.

וַיְהִי כָל-אֲלֵה נְאֻם יְהוָה

b) (α) Und ich schaue auf den Demütigen //

וְאֶל-יְהוּה אֲבִיט אֶל-עֵנִי

(β) und den, der zerschlagenen Geistes ist //

וַיִּנְכַּה-רִוּחַ

(γ) und der zittert zu meinem Wort hin.

וַתִּרְדַּע עַל-דְּבָרִי

---

\* Dr. Matthias Albani ist Stipendiat der Volkswagen-Stiftung, deren Förderung auch diesen Aufsatz ermöglicht hat.

<sup>1</sup> Mit HANSON, KOENEN, LAU u.a. lese ich an dieser Stelle לִי; zur Begründung, siehe LAU, 171f.; siehe dagegen BEUKEN, 57.

„Über dieses Stück gehen die Meinungen am weitesten auseinander, und es ist schwer, eine befriedigende Lösung zu finden. Sie hängt von der Beantwortung zweier Fragen ab: 1. Spiegelt sich in 66,1–4 ein konkretes historisches Ereignis wider, ist es eine Reaktion auf den Plan eines Tempelbaus? 2. Werden Tempel und Kult absolut abgelehnt oder nur unter bestimmten Bedingungen?“<sup>2</sup>

Mit diesen Worten hat ELLIGER vor 70 Jahren die Exegese der Tempelpolemik in Jes 66,1ff. in seiner forschungsgeschichtlich einflußreichen Monographie „Die Einheit des Tritojesaja“ eingeleitet. An seiner Einschätzung der exegetischen Problematik von Jes 66,1ff. hat sich im Grunde bis heute nichts geändert. Nach wie vor werden die von ELLIGER aufgelisteten Fragen kontrovers beantwortet. Im Hinblick auf die zweite Frage scheint zumindest in der neueren deutschsprachigen Literatur Einigkeit darüber zu bestehen, daß die Ablehnung des Tempels grundsätzlich zu verstehen ist (STECK, KOENEN, LAU). Angesichts der sonst so zentralen Bedeutung des Jerusalemer Tempels für die israelitische Religion sind jedoch auch Vorschläge für ein weniger radikales Verständnis dieses Textes gemacht worden. So wurde vielfach die Ansicht vertreten, daß sich die Polemik nur gegen den Bau eines JHWH-Tempels außerhalb von Jerusalem richte, wobei man etwa an ein Heiligtum in Babylon für die Exulanten (HITZIG) oder an einen samaritanischen Tempel auf dem Garizim (DUHM) dachte.<sup>3</sup> ELLIGER bezieht die Ablehnung des Tempelbaus nur auf einen Plan synkretistischer Altjudäer (vgl. Jes 57,3–13; 65,1–7) für die Errichtung eines eigenen Tempels.<sup>4</sup> Dafür gibt es jedoch im Text selbst keinerlei Anhaltspunkte. Sicher dagegen ist, daß Jes 66,1f. schöpfungstheologisch gegen einen Tempelbau polemisiert. Am wahrscheinlichsten gilt immer noch die Annahme, daß der Jerusalemer Tempel gemeint ist.<sup>5</sup> Es stellt sich dann die Frage, ob in Jes 66,1f. eine Substitution des Jerusalemer Tempels als Thron- und Wohnstätte JHWHs durch Himmel und Erde (Merismus, siehe Punkt 3), d.h. durch die Gesamtheit der Schöpfung, intendiert ist. Haben wir hier also die schöpfungstheologische Variante des Tagungsthemas „Gemeinde ohne Tempel“ vor uns?

Im folgenden soll die These begründet werden, daß die schöpfungstheologische Problematisierung des Tempelbaus in Jes 66,1f. – wie auch immer sie gemeint sein mag – eine Facette eines tempeltheologischen Reflektionsprozesses in exilisch-nachexilischer Zeit darstellt (Punkt 4), die im Zusammenhang mit einem *neuen Gottesverständnis* steht (Punkt 5). Genauer: Es soll gezeigt werden, daß die „tritojesajanische“ Tempelbaupolemik auf dem Hintergrund des neuen universalen monotheistischen Gottesverständnisses

<sup>2</sup> ELLIGER, *Einheit*, 104.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die Forschungsüberblicke bei SEKINE, 45f.; KOENEN, 184f.

<sup>4</sup> ELLIGER, *Einheit*, 107f.

<sup>5</sup> So auch SEKINE, 45; KOENEN, 185; LAU, 169.

zu verstehen ist, wie man es vor allem bei „Deuterocesaja“ antrifft. Daraus ergeben sich wiederum Konsequenzen für die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfungstheologie und Tempelverständnis in Jes 66,1f.

## 2. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Aspekte

Die Frage nach dem Verständnis von Jes 66,1–2 ist unmittelbar verknüpft mit dem Problem der literarischen Entstehung des Tritocesajabuches! Wenn nämlich diese beiden Verse als grundsätzliche Ablehnung des Tempels verstanden werden, dann muß erklärt werden, wie sich diese extreme Position zu anderen Stellen in Jes 56–66 verhält, wo von einer tempelkritischen Haltung nichts zu bemerken ist (vgl. etwa Jes 56,7; 60,13; 64,10; 66,6). Entweder sucht man eine redaktionsgeschichtliche Lösung für diesen offensichtlichen Widerspruch, indem die widersprüchlichen Aussagen in Bezug auf den Tempel unterschiedlichen literarischen Schichten bzw. Fortschreibungsphasen zugeordnet werden (1). Oder man versucht, die tempelkritische Aussage in 66,1–2 weniger radikal zu interpretieren (2). Für beide Lösungsversuche sei hier je ein Beispiel aufgeführt.

(1) Was die Frage nach der literarischen Entstehung der letzten zehn Kapitel des Jesajabuches betrifft, so sind die Dinge zur Zeit stark im Fluß. Das herkömmliche Bild einer seit DUHM „Tritocesaja“ genannten Prophetengestalt, auf die Jes 56–66 im wesentlichen zurückgehen soll (so auch ELLIGER),<sup>6</sup> „zerfließt“ allmählich im Strom redaktionsgeschichtlicher Hypothesenbildung, der nicht nur den Schlußteil des Jesajabuches erfaßt hat (Fortschreibungsmodelle).<sup>7</sup> Zur Signalisierung der redaktionsgeschichtlichen Problematik sind daher die Bezeichnungen „Deuterocesaja“ und „Tritocesaja“ stets mit Anführungszeichen versehen. Im Hinblick auf die vorliegende Fragestellung genügt es jedoch, ein relativ einfaches redaktionsgeschichtliches Modell aus jüngerer Zeit zu skizzieren, was allerdings nicht bedeutet, daß andere kompliziertere Entwürfe damit geringgeschätzt werden. Jedes der gegenwärtig diskutierten Modelle hat seine Vorzüge und Schwachstellen.

KOENEN („Ethik und Eschatologie im Tritocesajabuch“) schlägt z.B. folgende Schichtung des Tritocesajabuches vor: a) eine tritocesajanische Grundschicht aus der Zeit zwischen 520 und 515; b) eine redaktionelle Schicht, die von einem Redaktor aus der zweiten Hälfte des 5.Jh. v.Chr. stammt;

<sup>6</sup> Siehe dazu etwa den Forschungsüberblick bei SEKINE, 4ff.

<sup>7</sup> Hier sei vor allem auf die Arbeiten von STECK in dem Sammelband „Studien zu Tritocesaja“ hingewiesen, der mit seinem Fortschreibungsmodell seit den 80er Jahren einen neuen redaktionsgeschichtlichen Ansatz vertritt, wonach es weder eine Person „Tritocesaja“ noch ein selbständiges Tritocesajabuch je gegeben habe, sondern nur produktive Fortschreibungen vorhandener Komplexe des Jesajabuches, vgl. die Zusammenfassung seiner Position a.a.O., Vff., 3ff.; ein anderes Fortschreibungsmodell vertritt LAU, 14ff., der sich von STECKs Ansatz abgrenzt.

c) Einzeltexte (56,9–12; Volksklagelied Jes 63,7–64,11) und Glossen.<sup>8</sup> Das Tempelwort 66,1f. gehört nach KOENEN zur tritojesajanischen Grundschrift (a.a.O., 185ff.256), während z.B. die „tempelfreundlichen“ Worte in 56,7 (a.a.O., 28ff.222ff.242) oder 60,7b.13b (a.a.O., 146f.149ff.) und 66,6 (a.a.O., 200f.) auf einen späteren Redaktor zurückzuführen sind. 66,3–4 trennt KOENEN von 66,1f. aus verschiedenen Gründen literarkritisch ab.<sup>9</sup> Damit ist der Widerspruch im Hinblick auf die Tempelaussagen redaktionsgeschichtlich gelöst. Die radikale Tempelpolemik stammt von einem „Schüler Deuterojesajas“ und wird aus der Situation in der Zeit des Tempelwiederaufbaus zwischen 515 und 520 (vgl. Haggai und Sacharja) verständlich (a.a.O., 185.219).

Wie gesagt gibt es jedoch derzeit auch plausible redaktionsgeschichtliche Modelle, die das literarische Wachstum von Jes 56–66 ganz anders beschreiben<sup>10</sup> und dementsprechend Jes 66,1f. anders historisch situieren.<sup>11</sup> Es ist hier nicht annähernd möglich, die gegenwärtige Forschungssituation auf dem Gebiet der Tritojesaja-Forschung angemessen zu diskutieren (SEKINE, KOENEN, BEUKEN, STECK, LAU). Soweit ich sehe, zeichnet sich ein Konsens auf redaktionsgeschichtlicher Ebene derzeit nicht ab. Dies spricht m.E. dafür, daß man mit der bisher entwickelten literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Methodik *allein* das Problem der literarischen Entstehung des Jesajabuches nicht lösen kann.

(2) In redaktionsgeschichtlichen Modellen, welche die unterschiedlichen Aussagen zum Tempel nicht auf verschiedene literarische Schichten verteilen – vor allem natürlich im Einheitsmodell (vgl. z.B. ELLIGER) – kann die Tempelbaukritik in Jes 66,1f. aufgrund von Jes 56,7; 60,13; 64,10; 66,6 nicht als grundsätzliche Ablehnung des Tempels verstanden werden. Doch wie ist Jes 66,1f. dann gemeint? Spekulative Annahmen wie eingangs angesprochen (Tempelbau in Babylon, Samaria etc.) sind hier nicht weiterführend.

<sup>8</sup> Zur Schichtung des Tritojesajabuches nach KOENEN und zur Botschaft des „Tritojesaja“ sowie des „Redaktors“ siehe die Zusammenfassung S. 239.

<sup>9</sup> Dieser literarkritischen Abgrenzung KOENENS habe ich mich hier angeschlossen, siehe dazu auch unten unter Punkt 3; zwar könnte man zugunsten der Zusammengehörigkeit von 1–4 argumentieren, daß in 1–2 der Bau des Tempels abgelehnt wird und in 3–4 folgerichtig der zu diesem Tempel gehörige Opferkult. Doch wendet KOENEN dagegen ein, daß in V. 3b nicht der JHWH-gemäße Opferkult am Tempel kritisiert wird, sondern der Abfall von JHWH und die Teilnahme an Götzenkulten. „Dann aber kann V. 3a kaum im Sinne einer grundsätzlichen oder auf den Jerusalemer Tempel bezogenen Kultkritik verstanden werden“ (a.a.O., 190); darüber hinaus gibt es noch eine ganze Reihe weiterer Indizien, die für eine literarkritische Scheidung zwischen 1–2 und 3–4 sprechen, siehe a.a.O., 190ff.; m.E. ist KOENENS literarkritische Abgrenzung zutreffend.

<sup>10</sup> Zu Jes 60–62 vgl. etwa die Kritik von STECK an KOENENS Modell, der bereits „die Entstehung ... der Grundschrift von Jes 60–62 redaktionsgeschichtlich von vornherein als Fortschreibung der literarischen Vorgabe Jes \*40–55“ sieht (a.a.O., 121ff.).

<sup>11</sup> Vgl. etwa STECK, 35ff., der im Rahmen seiner Fortschreibungstheorie die Tempelpolemik zur Schlußschicht des Jesajabuches rechnet, die er in die hellenistische Zeit verortet (vgl. besonders a.a.O., 38f.).

Eine plausible Möglichkeit für eine weniger radikale Interpretation hat beispielsweise SCHRAMM („The Opponents of Third Isaiah“) aufgezeigt, indem er die Fragen in 66,1b als „hypothetical“ versteht, etwa in dem Sinne: „Given the fact that I, YHWH, fill heaven and earth, what sort of house could you possibly build that could contain me?“ (a.a.O., 164). Er interpretiert Jes 66,1f. im Sinne von I Reg 8,27, wo ebenfalls der Tempel nach den dort Salomo in den Mund gelegten Worten die kosmische Größe JHWHs nicht zu erfassen vermag. „The idea is: O God, a mere house cannot contain you, nevertheless I have built you one anyway!“ (a.a.O., 165 Anm. 1). Nach SCHRAMM spiegeln Stellen wie I Reg 8,27 und Jes 66,1f. eine Diskussion in exilisch-nachexilischer Zeit über die Frage wider, wo Gott wirklich wohnt. Die dtr. Lösung (I Reg 8,23–53) kann man z.B. auf folgende Formel bringen: Der Tempel ist vor allem ein Haus des Gebetes (vgl. I Reg 8,28), während Gott selbst im Himmel wohnt.<sup>12</sup> In diesem Sinne seien auch die verschiedenen Äußerungen in Jes 56–66 zu verstehen:

„We have already met with the idea of the temple as a house of prayer in Isa. 56.7. I would argue that Isa. 66.1; Isa. 56.7 and 1 Kgs 8.23–53 all reflect a certain reinterpretation of the temple, but to regard any or all of them as ‘anti-temple’ would be a gross misnomer“ (a.a.O., 165).<sup>13</sup>

Soweit zwei ganz verschiedene Lösungsansätze für das Tempelproblem in „Trjes“. In diesem kurzen Beitrag ist es nicht möglich, eine Entscheidung für ein bestimmtes redaktionsgeschichtliches Modell und die jeweils damit zusammenhängende Interpretation der Tempelkritik in 66,1f. angemessen zu begründen. Dies ist jedoch für die Entfaltung des hier diskutierten Themas – der Frage nach einer Substitution des Tempels im Rahmen einer monotheistischen Schöpfungstheologie – auch gar nicht nötig. Ob man nun eine grundsätzliche Ablehnung eines realen Tempelbauvorhabens in Jes 66,1f. annimmt (1) oder nur eine „hypothetische“ Verneinung des Tempels als

<sup>12</sup> Vgl. dazu auch METZGER, Wohnstatt, 150; JANOWSKI, Mitte, 175ff.; HARTENSTEIN, 225ff.

<sup>13</sup> WALLIS, 85, versteht Jes 66,1f. ebenfalls auf dem Hintergrund des dtr. Tempelverständnisses als privilegierte Gebetsstätte; andere weniger radikale Interpretationsvorschläge zu Jes 66,1f.: BEUKEN, 63f., gibt zu bedenken: „The tenor of Isa. 66.1–6 is not to reject principally the temple as God’s dwelling place, but the notion is turned down that He needs the temple and owes it to a benevolent initiative from Israel. The relations of dependency are different: from the temple YHWH takes care of the oppressed and He demonstrates his might in the approaching judgement over the oppressors.“ SEKINE, 46, erwägt als Alternative zur totalen Ablehnung des Tempelbaus, daß hier der in der Exilszeit entstandene „Wortgottesdienst“ (vgl. 66,2b) im Gegensatz zum traditionellen Gottesdienst betont werden sollte; so auch WESTERMANN und PAURITSCH. KOCH, 157, der die Einheitshypothese vertritt, denkt dagegen offenbar an verschiedene Phasen in der Verkündigung des Propheten: „Bei der Auseinandersetzung über das Tempelbauprojekt entfernt sich der späte Tritojesaja (anders noch 56,7) wie kein anderer Profet von den Grundlagen der israelitischen Kultreligion.“

Wohnstätte JHWHs (2), in jedem Fall wird zu zeigen sein, daß in exilisch-nachexilischer Zeit aufgrund einer neuen universalen Gottesauffassung eine theologische Reflexion und Auseinandersetzung über die Bedeutung des Jerusalemer Tempels im Hinblick auf die Gegenwart Gottes einsetzte.<sup>14</sup> Dieser Zusammenhang soll nun etwas deutlicher dargestellt werden, zunächst in Jes 66,1f., dann im größeren Kontext der exilisch-nachexilischen Literatur.

### 3. Die schöpfungstheologisch begründete Ablehnung des Tempelbaus

Nach „Tritojesaja“ widerspricht der Jerusalemer Tempelbau vor allem der kosmischen Größe JHWHs: Die Gegenwart Gottes kann nicht an ein menschliches Bauwerk gebunden sein, sondern erstreckt sich über den ganzen Kosmos (66,1a).<sup>15</sup> Der Verweis auf den Himmel als Thron JHWHs und auf die Erde als Schemel seiner Füße soll die universale Größe des Schöpfers vor Augen führen: „Das meristische Wortpaar ‚Himmel-Erde‘ bezeichnet die Gesamtheit der Schöpfung.“<sup>16</sup> Himmel und Erde gehören dem Schöpfergott, der alles gemacht hat (V. 2a),<sup>17</sup> so daß es völlig unangemessen ist, ihm ein bestimmtes Gebäude oder einen bestimmten Ort zuweisen zu wollen.<sup>18</sup> Umgekehrt könnte man positiv formulieren: Nur das von Gott selbst gebau-

<sup>14</sup> In meinem Greifswalder Vortrag hatte ich mich nachdrücklich der Position KOENENS, LAUS u.a. angeschlossen, die Jes 66,1f. im radikalen Sinne verstehen. Aus den hier genannten Gründen möchte ich die Frage der Grundsätzlichkeit jedoch offen lassen.

<sup>15</sup> Vgl. zur Vorstellung des Himmels als Thron Gottes Ps 2,4; 11,4; 33,13; 103,19; 123,1; Jes 40,22; 57,15; 63,19b.

<sup>16</sup> LAU, 170; zwar knüpft die Rede vom „Schemel seiner Füße“ an eine zentrale kosmologische Vorstellung der Zionstradition an (vgl. Jes 60,13; Ez 43,7; I Chr 28,2; Ps 99,5; 132,7; Thr 2,1), daß der Zion und speziell der Tempel als Fußschemel JHWHs ein auf Erden besonders herausgehobener Ort sei; doch wird diese partikulare und anthropomorphe Vorstellung zugleich universalisiert, indem ausdrücklich die *gesamte Erde* als Schemel für die Füße JHWHs bezeichnet wird. Daß die gesamte Erde Gottes Fußschemel ist, wird im Alten Testament nur an dieser Stelle gesagt, vgl. dazu BEUKEN, 55; ähnlich ist es mit dem Nominalsatz „Der Himmel ist mein Thron“: Hier wird die in Ps 11,4 und 103,19 formulierte Aussage, daß JHWHs Thron im Himmel (יְהוָה יֹשֵׁב הַשָּׁמַיִם) sei, zugespitzt und überboten, indem nicht nur ein bestimmter Ort *im* Himmel, sondern der *gesamte Himmel* als Thron JHWHs erscheint. Das Motiv vom Thronen Gottes im Himmel (vgl. auch Ps 33,13; 74,2; 103,19; 123,1) betont besonders die Transzendenz JHWHs, vgl. Otto, 1022: „Jes 66,1f. kritisiert um der Transzendenz des im Himmel thronenden JHWHs willen die Motive des Tempels und Gottesberges als *kisse*’, *hādōm* oder *mēnuḥāh* JHWHs.“

<sup>17</sup> Zur Begründung, daß sich das doppelte יְהוָה יֹשֵׁב הַשָּׁמַיִם in V. 2a auf Himmel und Erde in V. 1a bezieht, siehe KOENEN, 186 Anm. 166.

<sup>18</sup> Vgl. in diesem Sinne auch KOENEN, 186.

te „Schöpfungshaus“ ist ihm angemessen (66,2a).<sup>19</sup> Die gesamte Schöpfung ist daher der Tempel Gottes.<sup>20</sup>

Nachdem in V. 1–2a der Bau einer Wohn- und Ruhestätte für JHWH als ein lächerliches Vorhaben dargestellt wurde, von dem sich JHWH distanziert, erklärt 2b, auf wen er von seinem himmlischen Thron her wohlgefällig herabblickt (נִבְטָא), nämlich auf den עָנִי im doppelten Sinne des Wortes, der demütig Gottes Wort fürchtet.<sup>21</sup> Dieser Gedanke hat auch sonst für „Tritojesaja“ konstitutive Bedeutung: Der Hohe, Erhabene, Heilige wohnt gerade bei den Niedrigen, Demütigen, Armen und Gequälten (vgl. 57,15), nicht aber bei den Großen und Mächtigen der Gesellschaft. Zu den Gedemütigten und sozial Armen ist der Prophet gesandt, um die frohe Botschaft vom kommenden Heil zu verkünden (vgl. 61,1). Mit der positiven Hervorhebung der armen und demütigen Gottesfürchtigen erhält der Gedankengang von Jes 66,1–2 einen sinnvollen Abschluß.<sup>22</sup> Die Kritik am falschen Opferkult in 66,3–4 bringt dagegen ganz neue Gesichtspunkte ins Spiel, die mit der bishe-

<sup>19</sup> Die Frage הֲיֵשֶׁבֶת in 66,1b bezieht sich vor allem auf die Angemessenheit einer irdischen Wohnung JHWHs angesichts seiner kosmischen Größe (66,1a) und seiner Schöpfermacht (66,2a). Das Fragepronomen wird in der Forschungsliteratur entweder im lokalen Sinne („wo?“) oder qualitativ („was für ein?“) interpretiert, wobei die unterschiedlichen Übersetzungsmöglichkeiten zuweilen als Gegensätze dargestellt werden. LAU hat jedoch überzeugend herausgestellt, daß es sich eher um zwei verschiedene Aspekte der einen Frage handelt. Durch die ausdrückliche Bezugnahme auf מְקוֹם in 66,1 ist zwar der lokale Aspekt vorrangig, doch schwingt der qualitative Aspekt in der Frage mit. LAU, 171, formuliert zusammenfassend den Sinn der Frage: „Es gibt keinen Ort in der ganzen Schöpfung, den JHWH nicht selbst geschaffen hätte und der ihm nicht schon gehörte. Es ist daher der schöpferischen Tat JHWHs gänzlich unangemessen, ihm einen bestimmten Ort oder ein Haus zuweisen zu wollen.“

<sup>20</sup> BEUKEN, 55, meint, daß das Wortpaar „Fußstuhl – Thron“ nur die Herrschermacht JHWHs bezeichne, nicht aber eine Wohnvorstellung, so daß man nicht sagen könne, daß „the cosmos would be God’s house in the same manner as the temple was for other circles.“ Dagegen ist allerdings einzuwenden, daß sich die zweite polemische Frage in 66,1b מְקוֹם הֲיֵשֶׁבֶת auf den Tempel als Wohn- und Ruhestätte bezieht, so daß von daher auch die Vorstellung von dem riesigen, in der Schöpfung thronenden Gott als „Wohnen“ interpretiert werden kann. Herrschafts- und Wohnaspekt können nicht gegeneinander ausgespielt werden. Auch die Gegenüberstellung von Bauen des Tempels durch Menschen in V. 1 und Schaffen Gottes in V. 2 deutet darauf hin, daß die Schöpfung als von Gott selbst gebautes Tempelhaus verstanden werden soll.

<sup>21</sup> Zu der Wendung עַל-דֵּבַר כְּרִי siehe unten unter Punkt 5; KOENEN, 187f., setzt 66,1f. zu Jes 57,14–19 und 58,3–12 in Beziehung, wo JHWHs Zuwendung besonders den Opfern von Ungerechtigkeit, Gewalt und Armut zugesagt wird. „Eine weitere Verbindung zwischen 58,3–12 und 66,1f. liegt in der kultkritischen Tendenz beider Texte. Jes 58 wendet sich gegen Leute, die zwar die Riten des traditionellen Fastens praktizieren, dabei aber ihre Mitmenschen unterdrücken ... Jahwe steht weder auf Seiten der Tempelbauer noch bei den Observanten von Fastenriten. Er blickt auf die Bedrängten und die, welche sein Wort beachten.“

<sup>22</sup> KOENEN, 187, hat überzeugend argumentiert, daß Jes 66,1f. auch formgeschichtlich als abgeschlossene Einheit anzusehen ist. Er ordnet die Einheit der kultischen Gattung „Tora“ zu, deren Funktion hier ins Gegenteil verkehrt wird, wodurch der Verfasser eine Zuspitzung seiner Aussage erreicht. Für diese Gattung sind Aussagesätze charakteristisch, „in denen Jahwe ausspricht, was er begehrt und was er ablehnt.“