

Heiligkeit Gottes im Raum Rituelle Grenzziehung und territoriale Gewaltenteilung im Reformkonzept des Ezechielbuches

Rainer Albertz, Münster

1. Vorüberlegungen

Territoriale und religiös-kultische Einteilungsmuster, welche die Menschen über ihre Lebenswelt legen, haben merkwürdigerweise eines gemein: Sie arbeiten häufig mit binären Oppositionen. Im kultischen Bereich ist das ganz offensichtlich: In ihm spielen die binären Oppositionen „heilig/profan“, „rein/unrein“, „unversehrt/mit Makeln behaftet“ eine entscheidende Rolle, wie das für den altisraelitischen Kult zuletzt Saul M. Olyan herausgearbeitet hat.¹

Aber auch im lokalen Bereich kommt es gerne zu solchen binären Entgegensetzungen: Etwas, auf das wir verweisen, ist entweder da oder dort, oben oder unten, drinnen oder draußen. Ein gemeintes Gebiet ist diesseits oder jenseits einer markanten Grenzmarke, im alten Israel etwa diesseits oder „jenseits des Jordan“ (*‘eber haj-jarden*); so sprechen wir bis heute von Cis- und Transjordanien. Die Perser nannten aus der entgegengesetzten Perspektive ganz Syrien-Palästina ‘Abar-Nahara’ „Jenseits des Stromes“. Daran wird deutlich, alle diese lokalen binären Oppositionen sind perspektivische Einteilungsmuster vom Standpunkt des Sprechenden aus.

Machte sich diese Entgegensetzung noch an geographischen Landmarken fest, so konstruiert die binäre Opposition Inland/Ausland – jedenfalls in der alten Welt, die nur punktuell markierte geographische Grenzen kannte –

¹ Olyan (2000), 3–37.

mehr eine virtuelle Grenze: Es handelt sich hier um eine Übertragung der binären gruppensoziologischen Opposition „wir/die anderen“ auf den geographischen Raum. Darum werden im alten Israel Länder häufig durch die Völker definiert, die dort wohnten: *'äräts jisra'el* „das Land Israels“, *'äräts mo'ab* „das Land Moabs“ (Dtn 1,5 u. ö.) und *'äräts bne-'ammon* „das Land der Ammoniter“ (Dtn 2,19) sind alles attributive Genitivverbindungen (hebr.: *status constructi*); oder, was wir mit Heimat bezeichnen, heißt im Alten Testament „Land meiner Verwandtschaft“ (*'äräts moladti* Gen 24,7 u. ö.). Wie scharf die Grenze zwischen Inland und Ausland trotz ihrer geographischen Unschärfe im alten Israel dennoch markiert wurde, zeigt sich daran, daß man zusätzlich noch eine kultisch-binäre Opposition darüber legte: Das Ausland galt im vorexilischen Israel als unrein (Am 7,17; vgl. Hos 9,3).²

Interessant für das Thema unserer Tagung ist aus religionsgeschichtlicher Sicht besonders der Fall, wo sich die kultische binäre Opposition „heilig/profan“ mit der lokalen binären Opposition „drinnen/draußen verbindet: bei der Konstruktion von heiligen Räumen. Das religiöse Gegenüber von Gott und Welt wird kultisch dadurch vermittelt, daß bestimmte Orte, an denen sich die Begegnung von Gott und Mensch ereignet hat oder ereignen soll, als heilige Orte aus der profanen Welt ausgegrenzt und damit dem normalen Gebrauch und Verkehr entzogen werden.

Häufig werden solche heiligen Orte auf eine ursprüngliche, direkte Begegnung mit dem Göttlichen, eine Theophanie, zurückgeführt, die sie als Verbindungsstelle zwischen Himmel und Erde ausweist. So sieht etwa Jakob im Traum eine Rampe aus dem Himmel auf die Erde geklappt, auf der Götterboten auf- und absteigen und auf deren oberem Ende sogar JHWH selber erscheint (Gen 28,12f.). Als Jakob erwacht, konstatiert er erschreckt: „Es gibt JHWH an diesem Ort, und ich wußte es nicht ... dies ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels“ (V. 16f.). Darum markiert er diesen Ort mit einem Stein (Mazzebe) und vollzieht eine erste kultische Handlung: Er salbt den Stein mit Öl, um die Gefährlichkeit der Begegnung abzumildern, und gelobt, bei seiner glücklichen Rückkehr aus

² Nachdem in der priesterlichen Landkonzeption der nachexilischen Zeit das mittlere Ostjordanland aus dem Land Israels ausgeschlossen wurde (vgl. Num 34), galt die Gefahr möglicher Unreinheit sogar für das altisraelitische Siedlungsgebiet Gilead (Jos 22,19).

der Fremde ein Gotteshaus (hebr. *bet-'el*) zu bauen (V. 18.22). Das ist die Gründungslegende des Heiligtums von Bethel.

Um dem Göttlichen in der irdischen Welt einen Raum zu schaffen und die nicht ganz ungefährliche Begegnung mit ihm abzusichern, werden alle heiligen Orte räumlich abgegrenzt, zumindest durch eine Temenosmauer oder durch mehr oder minder massive Gebäudemauern. Mit dieser baulichen Eingrenzung wird der Zutritt kontrollierbar; er kann auf bestimmte Personengruppen, z. B. Priester, eingeschränkt und an bestimmte Einlaßkriterien (körperliche und kultische Reinheit, moralische Qualitäten) gebunden werden (Ps 15; 24). Dabei können nochmals Abstufungen von mehreren Heiligkeitsgraden vorgenommen werden: Im Jerusalemer Tempel gab es traditionell deren zwei bis drei. Das Volk gelangte nur in den Vorhof des Tempels, das Tempelgebäude durften nur die Priester betreten. Das Allerheiligste im Rückraum des Tempelgebäudes durfte in nachexilischer Zeit allein vom Hohenpriester einmal im Jahr, am Versöhnungstag, betreten werden (Lev 16,12–14).

So weit das Grundsätzliche. An dieser Stelle möchte ich den interessanten Fall behandeln, wie die Schüler des Priesterpropheten Ezechiel gegen Ende des 6. Jh.s.v. Chr. unter Zuhilfenahme der ihnen geläufigen kultischen Opposition „heilig/profan“, die eine scharfe territoriale Abgrenzung ermöglicht, das weitreichende Programm einer völligen Neuordnung der israelitischen Gesellschaft und seiner kultischen und politischen Institutionen für die Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil entwarfen. Daß die Konstruktion von Räumen, der Verlauf ihrer Grenzen und die Regelung der Kontrolle für deren Überschreitung immer auch politische Konsequenzen hat, läßt sich daran beispielhaft verdeutlichen. Außerdem handelt es sich um ein hochinteressantes frühes Konzept der Gewaltenteilung.

2. Die enge Zuordnung von Tempel und Palast im vorexilischen Jerusalem

In vorexilischer Zeit bildete die Tempel- und Palastanlage von Jerusalem, die Salomo ausbauen ließ (1. Kön 6–7), wahrscheinlich eine enge bauliche Einheit (Abb. 1). Zwar haben wir dafür nur biblische Hinweise (7,12; 2. Kön 16,19; Jer 36,20), weil durch römische Steinbrucharbeiten und die islamische Überbauung ein archäologischer Nachweis nicht möglich ist,³ aber

³ Vgl. Weippert (1988), 460.

auch die Polemik der Ezechielschüler, man habe JHWH zugemutet, quasi „Wand an Wand“ mit dem König zu wohnen (Ez 43,8), setzt für die vor-exilische Zeit eine große lokale Nähe und unmittelbare bauliche Verbindung von Palast und Tempel voraus. Zusammen bildeten sie die Akropolis auf dem Zionsberg, wobei der Palast zwischen dem Tempelgebäude im Norden – vielleicht etwas nördlich des heutigen Felsendomes gelegen und der Davidstadt im Süden etwa im Bereich der heutigen El-Aksa-Moschee zu liegen kam.

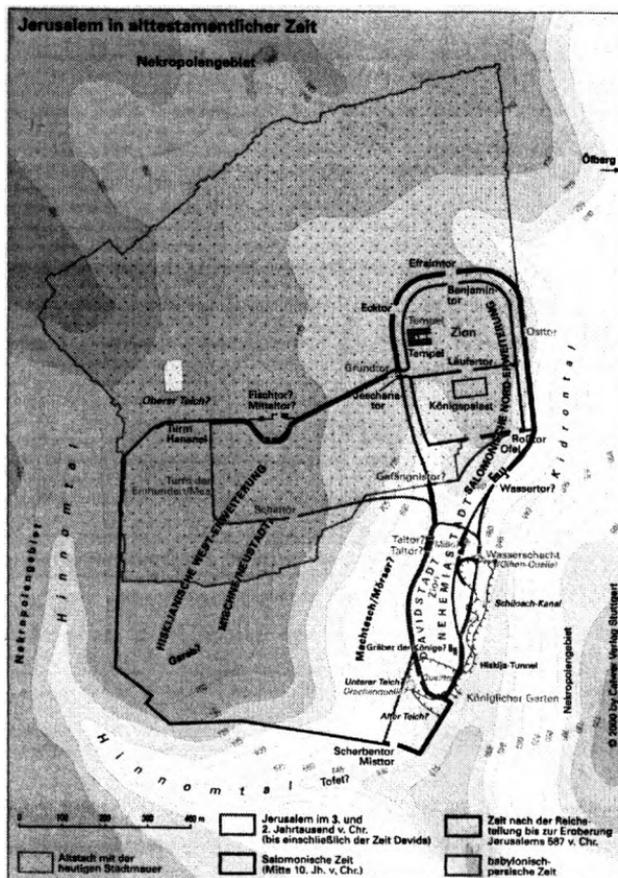


Abb. 1:
Vermutete
Tempel- und
Palastanlage im
vor-exilischen
Jerusalem

Der baulichen Einheit entsprach eine enge institutionelle Verknüpfung von Tempel und Palast in Jerusalem: David und Salomo führten ihr priesterliches Amt, das ihnen nach dem Konzept des sakralen Königtums theoretisch zustand, ähnlich wie die assyrischen Könige wirklich persönlich aus (2. Sam 6,14ff.; 1. Kön 8); die Priester waren weisungsgebundene königliche Beamte (2. Sam 8,17), z.T. sogar Mitglieder der königlichen Familie (V. 18), oder doch mit ihr verwandt (2. Kön 11,2). Der König war nicht nur Erbauer und Versorger des Heiligtums, sondern kontrollierte auch direkt seine Finanzen (12,5–7). Der Jerusalemer Tempel war nicht nur Reichsheiligtum, sondern auch königliche Kapelle. Auch wenn die späteren jüdischen Könige den öffentlichen Großkult scheinbar nicht mehr ausgeführt haben, blieb doch in Juda das Prinzip des königlichen Staatskultes bis zum Exil unangefochten.⁴

3. Die räumliche Trennung und institutionelle Verselbständigung des Tempels im Konzept der Ezechielschüler

Nach Meinung Ezechiels, der offenbar Priester gewesen war und seit 594 v. Chr. als Prophet unter den Exilierten in Babylonien wirkte, war der Salomonische Tempel durch den Götzendienst der Laien (Ez 8) und die Schlampigkeit der Priester, die zwischen heilig und profan nicht mehr klar unterschieden hätten (22,26), entweiht worden. Darum habe JHWH seinen profanierten Tempel verlassen und ihn der Zerstörung preisgegeben (10,1–11,24). Nach dem Untergang Judas im Jahr 587 v. Chr. begann Ezechiel langsam mit einer Heilsverkündigung für sein geschlagenes Volk, wobei er für einen radikalen Neuanfang plädierte. Kurz vor seinem Tod im Jahr 570 v. Chr. schaute der alte Prophet 574 visionär im Land Israel ein stadtähnliches Bauwerk, das völlig allein auf einem Berg gen Süden gelegen war (40,2). Dieses Gebäude stellte sich als himmlisches Vorbild für den neuen Tempel heraus. Seine solitäre Lage implizierte schon den Kern des ganzen

⁴ Im Deuteronomistischen Geschichtswerk (Dtn 1–2. Kön 25) wird das staatskultische Konzept sogar noch in der zweiten Hälfte der Exilszeit (560–520 v. Chr.) mit nur geringen Einschränkungen propagiert, vgl. Albertz (2001), 229–231.

Reformentwurfs, der von den Schülern Ezechiels sukzessiv bis ins Detail ausgearbeitet wurde: die territoriale, bauliche und organisatorische Verselbständigung des neuen Jerusalemer Tempels (40,5–43,12).⁵

Die theologischen Voraussetzungen für eine solche radikale Neuerung sind in Ez 43,1–9 erkennbar, wo der Prophet die Heimkehr der Herrlichkeit JHWHs in den neuen Tempel schildert:

- 43,1 Dann führte er (sc. der Engel) mich zum Tor, das nach Osten schaut.
- 2 Und siehe, die Herrlichkeit des Gottes Israels kam von Osten her, und ihr Geräusch war wie das Rauschen großer Wasser, und die Erde leuchtete auf von ihrem Glanz ...
- 4 Währenddessen war die Herrlichkeit in den Tempel hineingegangen durch 'das'⁶ Tor, das nach Osten schaut.
- 5 Da erhob mich der Geist und trug mich in den inneren Vorhof. Und siehe, der Tempel war ganz von der Herrlichkeit JHWHs angefüllt.
- 6 Da hörte ich aus dem Tempel zu mir reden, während der Mann neben mir stand.
- 7 Da sprach er zu mir:
Menschensohn, dies ist der Ort meines Thrones und dies ist der Ort meiner Fußsohlen, wo ich unter den Israeliten auf ewig wohnen will. Nicht mehr soll das Haus Israel meinen heiligen Namen verunreinigen, sie und ihre Könige, durch ihre Hurerei und durch die Totenopfer ihrer Könige 'bei deren Tod',⁷
- 8 dadurch daß sie ihre Schwelle neben meine Schwelle setzten und ihren Türpfosten neben meinen Türpfosten und (nur) eine Wand zwischen mir und ihnen war, und so meinen heiligen Namen verunreinigten durch die Greuel, die sie taten, so daß ich sie in meinem Grimm verzehrte.
- 9 Nun (aber) mögen sie ihre Hurerei und die Totenopfer ihrer Könige von mir fernhalten, so daß ich auf ewig in ihrer Mitte wohne.

⁵ Vgl. zum Ganzen Albertz (2001), 260–283; Albertz (1997), 446–459.

⁶ Ergänze den Artikel mit wenigen hebräischen Handschriften und den alten Übersetzungen.

⁷ Lies statt MT *bamotam* „auf ihren Höhen“ mit einigen hebräischen Handschriften, Theodotion und Targumeditionen *be-motam* „bei ihrem Tod“.

Im Hintergrund steht die traditionelle Jerusalemer Heiligtumskonzeption vom Tempel als Thronszitz JHWHs, auf dem er, aus der himmlischen Welt kommend, in seiner Majestät Platz nimmt (V. 7; vgl. Jes 6,1ff.). Doch macht die Anwesenheit dieser göttlichen Majestät im Tempel für die Zukunft eine striktere Beachtung seiner kultischen Heiligkeit erforderlich: Gott führt bittere Klage darüber, daß sein heiliger Name in der Vergangenheit durch die Israeliten verunreinigt wurde, und zwar nicht nur durch den Götzendienst der Israeliten, sondern insbesondere durch die Könige, die ihre Totenopfer⁸ im Tempelareal dargebracht (Ez 43,7) und ihm sogar zugemutet hätten, Tür an Tür und Wand an Wand mit ihnen zu wohnen (V. 8). D.h. die Ezechiel-schüler erkannten, daß die enge bauliche und organisatorische Verquickung von Tempel und Palast JHWH in seiner Göttlichkeit verletzt und in seiner Heiligkeit beschädigt hatte. Da aber eine solche Mißachtung der Heiligkeit Gottes den Untergang Judas samt seines Heiligtums provoziert hatte, mußten im neuen Tempel die beklagten Mißstände abgestellt werden, und zwar durch das Mittel der räumlichen Trennung (*rachaq pi'el* „entfernen“ V. 9).

Um den neuen Tempel in Zukunft vor jeder Profanierung zu schützen, wurde die Tempelanlage als ein durch starke Umfassungsmauern klar abgegrenzter heiliger Bezirk von 500 Ellen (ca. 260 Metern) Kantenlänge konzipiert, der mit keinerlei anderem Gebäude mehr in Verbindung stand (Abb. 2). Ein unbebauter Grünstreifen von 50 Ellen (ca. 26 Metern) rundherum sollte die Geschiedenheit der Anlage von seinem Umland nochmals unterstreichen (Ez 45,2). Von außen bot der Tempel mehr den Eindruck einer Festung. Drei gewaltige Tore, die mit ihren Ausmaßen von 26 mal 13 Metern⁹ die Größe der gewaltigen Tore in den Festungen Hazor, Megiddo und Gezer noch übertreffen,¹⁰ sollten den Tempel vor jedem, selbst jedem bewaffneten Eindringling schützen und den Priestern eine Kontrolle des Zutritts auch ohne staatliche Hilfe ermöglichen.

⁸ Die Deutung des hebräischen Wortes *pāgār* ist unsicher. Meist bedeutet es „Leichnam“, doch ist es unwahrscheinlich, daß die jüdischen Könige im Tempelbereich begraben wurden. Vom Ugaritischen her hat man die Bedeutung „Stele“ annehmen wollen, doch bleibt sie unsicher. Allerdings kann *pagrūm* in Mari wie wahrscheinlich auch *pgr* im Ugaritischen ein Opfer bezeichnen, das wohl mit dem Totenkult zu tun hat, vgl. Ebach (1971), 365–368.

⁹ Die volle Breite ist noch größer vorzustellen, da der Text mit 25 Ellen nur die Innenmaße der Torräume angibt.

¹⁰ Das Stadttor von Hazor mißt 20,3 mal 18 Meter, das von Megiddo 20,3 mal 17,5 Meter und das von Gezer 19 mal 16,2 Meter.

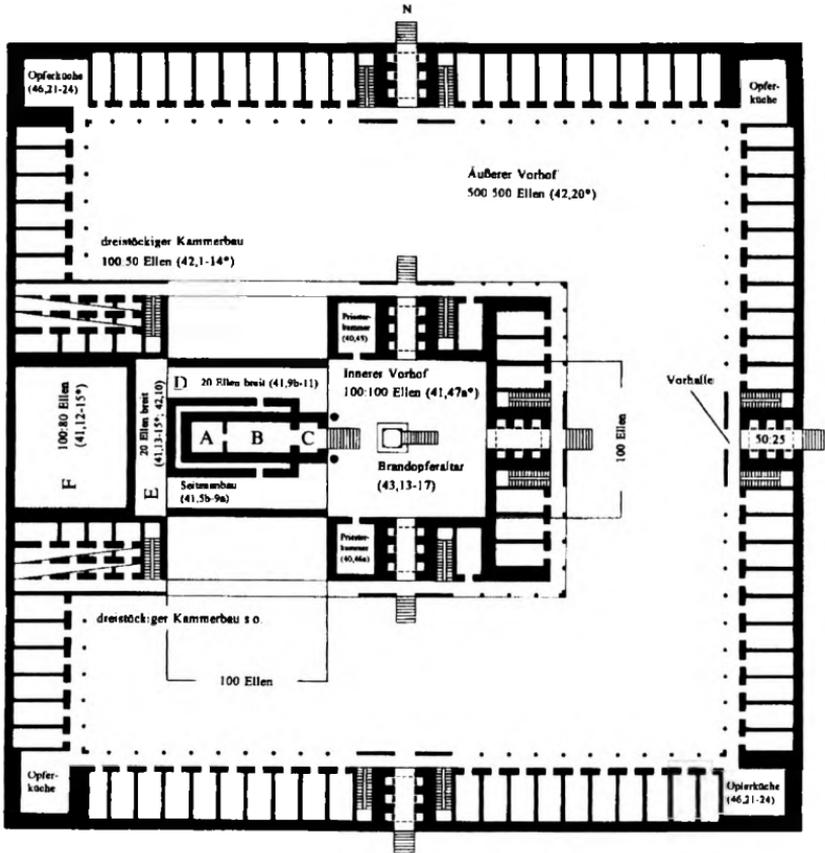


Abb. 2: Grundriss des neuen Jerusalemer Tempels nach der Ezechielvision

Im quadratischen Tempelareal sollte das eigentliche Tempelgebäude nochmals vor Entweihung mehrfach geschützt sein. In ihm wurden drei Bereiche abgestufter Heiligkeit konzipiert, die durch ihr Niveau und weitere Mauern voneinander abgegrenzt sind: Sieben Stufen geht es hinauf in den äußeren Vorhof (Ez 40,22), weitere acht Stufen zum inneren Vorhof (40,31.34.37) und noch mal 10 Stufen hinauf zum eigentlichen Tempelgebäude (40,49). Eine massive Mauer mit drei gewaltigen Toren grenzt den inneren Vorhof mit dem Brandopferaltar vom äußeren Vorhof ab. Der Langhaustempel ist in

seinem Innern dann nochmals – wie schon beim Salomonischen Tempel – in drei Räume aufsteigender Heiligkeit unterteilt: in die Vorhalle (*'ullam*), die Haupthalle (*hekal*) und das Allerheiligste (*godäsch haq-qodaschim*). D. h. vom Allerheiligsten aus gesehen, waren 6 Barrieren errichtet worden, um die Gefahr einer Profanierung abzuwehren. Dem gleichen Zweck sollte ein 52 mal 40 Meter großes leeres Gebäude dienen, das hinter einem unbetretbaren lichten Sperrbezirk an der Rückseite des Tempels plazierte wurde. Seine einzige Funktion bestand darin, das Allerheiligste auch nach hinten vor einer Kontaminierung mit dem Profanen und Unreinen zu bewahren.

Die räumliche Trennung unterschiedlicher Heiligkeitsbezirke hatte nun eine Vielzahl personeller und politischer Konsequenzen: Sie bedeutete erstens eine scharfe Trennung von Priestern und Laien. Letztere durften nur den äußeren Vorhof betreten und konnten darum allenfalls von Ferne dem Gottesdienst folgen. Sie bedeutete zweitens die Notwendigkeit einer Differenzierung der Priesterschaft in Priester und Leviten. Da nur die Priester zum inneren Vorhof und zum Tempelgebäude Zutritt hatten und sich dabei penibel reinigen mußten, war eine niedere Priesterschaft nötig, um zwischen den Laien und den Priestern zu vermitteln (Schlachten der Laienopfer) und für die Bewachung und den Unterhalt des Heiligtums Sorge zu tragen.

Noch wichtiger war eine dritte Konsequenz: Durch die priesterliche Kontrolle des inneren Vorhofs wurde der König vom Opferdienst ausgeschlossen (Ez 46,2) und damit seiner traditionellen sakralen Qualität beraubt. Zwar räumten die Ezechielschüler dem König noch einige wenige Privilegien ein: Er durfte seine privaten Opferfeiern im äußeren Osttor abhalten, das nach Durchzug der Herrlichkeit JHWHs zugemauert werden sollte (44,3), und er durfte im inneren Osttor den priesterlichen Opfern aus einer hervorgehobenen Position zusehen (46,2f.8), aber das änderte nichts daran, daß der König nun den Laien zugerechnet wurde. Er war nicht mehr Kultmittler, sondern nur noch vornehmster Repräsentant der Laiengemeinde (46,9f.). Es ist darum nur konsequent, wenn die Ezechielschüler ihn gar nicht „König“ (*mäläk*) nannten, sondern nur noch mit dem depotenzierenden Titel „Fürst“ (*nasi*) bezeichneten.

Mit dieser Entsakralisierung verlor der König allerdings auch seine Rolle als maßgeblicher Versorger des Heiligtums. Damit standen die Prophetenschüler vor dem Problem einer zukünftigen Finanzierbarkeit des Tempels. Eine Lösung des Tempels aus der königlichen Aufsicht und seine Selbstverwaltung durch Priester und Leviten war nur realisierbar, wenn die Versorgung des Opferkults und des Tempelpersonals neu geregelt wurde. Den

Opferkult meinten die Ezechielschüler, durch eine relativ geringe Opfersteuer, die der gesamten Bevölkerung aufzuerlegen sei, aufbringen zu können (Ez 45,13–15). Dabei kam dem Fürsten nur noch die Aufgabe zu, diese Steuer einzusammeln und an den Tempel weiterzuleiten (V. 16f.). Größere Probleme machte dagegen die Versorgung der Priestern und Leviten, zumal durch die sog. „Levitenregel“ (Dtn 18,1f.), die noch aus der vorexilischen Zeit stammte, in Israel alle Priester und Leviten vom Besitz an Grund und Boden ausgeschlossen waren. Allein von den traditionell vorgesehenen Opferanteilen war aber das gesamte Tempelpersonal nicht zu finanzieren. Die Ezechielschüler mußten darum sehr viel weiter ausgreifen und die gesamte Gesellschaft in ihr Reformkonzept einbeziehen, wollten sie verhindern, daß der neue Tempel nicht über die Versorgung seines Personals wieder in alte oder neue Abhängigkeiten geriet.

4. Die territoriale Verselbständigung der gesellschaftlichen Institutionen

Das gesellschaftliche Reformkonzept, das die Ezechielschüler entwickelten, geht von einer Neuverteilung des ganzen Landes aus (Ez 47,13–48,29) (Abb. 3). Dabei wollten sie zwei konservative Ideale aus der Frühzeit Israels restituieren: Die Wiederbelebung der 12-Stämme und die egalitäre Verteilung des Landes an jeden Israeliten innerhalb seines Stammesverbandes (47,13f.).

Um eine gerechte Landverteilung sicherzustellen, versuchten die Ezechielschüler erstmals die Grenzen des Israel von JHWH verheißenen Landes zu beschreiben (Ez 47,15–20).¹¹ Merkwürdig ist dabei der Grenzverlauf: Die Nordgrenze sollte nördlich von Byblos über den Libanon und Antilibanon bis weit in den aramäischen Siedlungsraum verlaufen. Die Ostgrenze sollte von dort, Damaskus einschließend, in einem großen Bogen durch das nördliche Ostjordanland in der Höhe des Sees Genezareth auf den Jordan stoßen, und dann weiter dem Flußlauf folgen bis hin nach Tamar südlich des Toten Meeres. Die Südgrenze sollte von Tamar südwestlich bis nach Kadesch-Barnea im nördlichen Sinai laufen und von dort dem Bach Ägyptens, d.h. dem Wadi-el-Arisch bis zum Mittelmeer folgen. Die Westgrenze sollte das Mittelmeer bilden.

¹¹ Num 34 und Jos 13–19 sind wahrscheinlich zeitlich später anzusetzen.

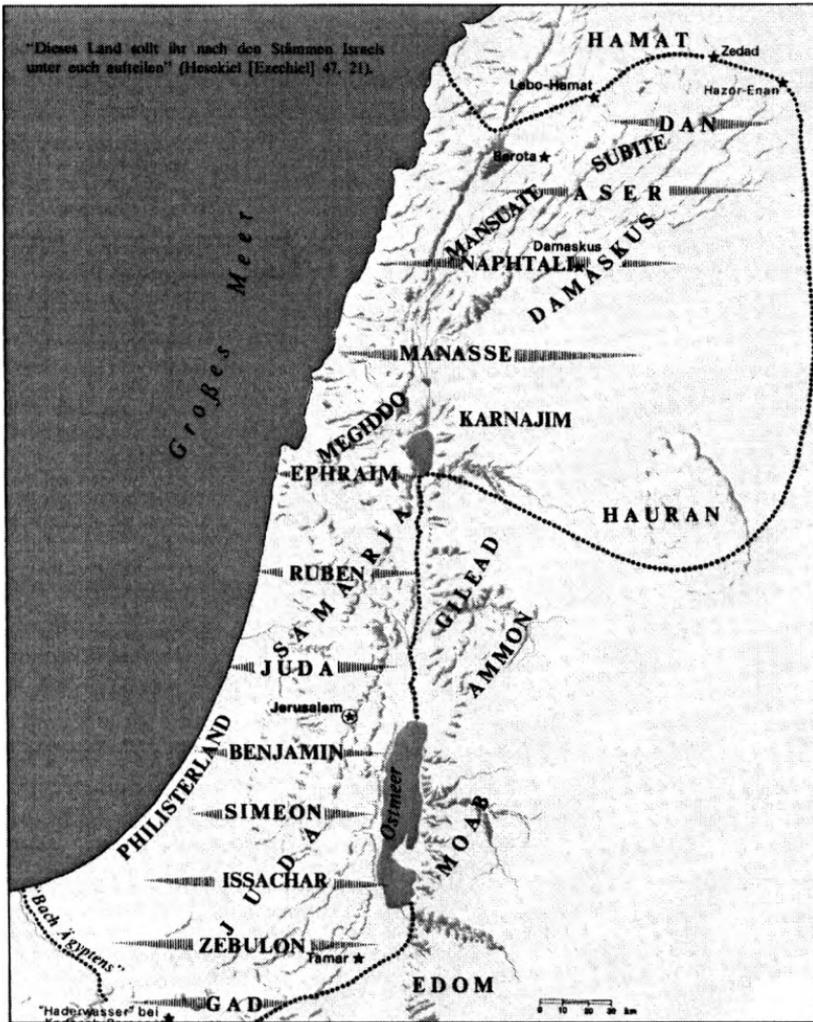


Abb. 3: Neuverteilung des Landes nach Ez 47,13-48,29

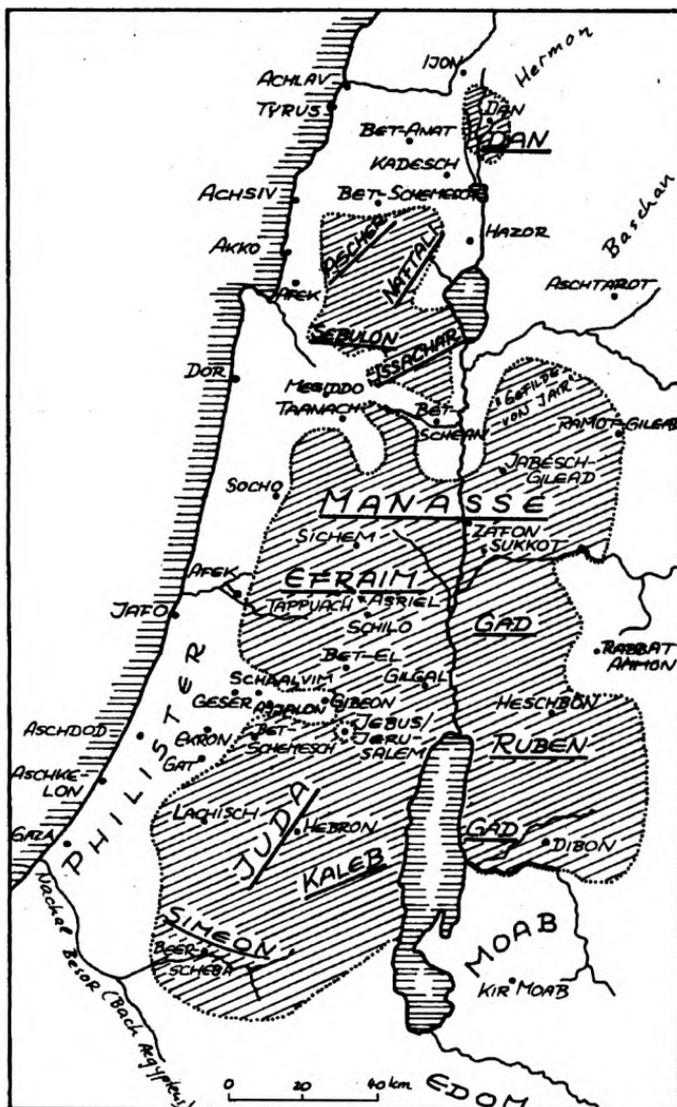


Abb. 4: Das vorexilische Siedlungsgebiet der israelitischen Stämme

Merkwürdigerweise wird damit auf der einen Seite im Norden ein Großteil von Phönizien und der südwestlichen Aramäerstaaten in das israelitische Siedlungsgebiet einbezogen, während das ganze mittlere Ostjordanland (Gilead), das vorexilisch selbstverständlich zu Israel gehört hatte (vgl. Abb. 4), ausgeschlossen wurde. Auch das Philistergebiet in der südlichen Küstenebene wurde stillschweigend mit einbezogen. Es ist wahrscheinlich, daß sich die Prophetenschüler mit ihrer Grenzbeschreibung an den Grenzen der ägyptischen Provinz Kanaan im 2. J.T. orientierten.¹² Warum sie aber eine solche 700 Jahre nicht mehr existente geographische Größe wiederbeleben wollten, ist bis heute noch nicht recht geklärt. Offenbar hielten sie, wie dann übrigens auch die späteren Autoren der Priesterschrift (Num 34), nur das Westjordanland für das Land Israels (vgl. Ez 47,18) und mußten wegen des Wegfalls des Ostjordanlandes und des weiteren Landbedarfs für ihre Reformpläne das Siedlungsgebiet nach Norden und Südwesten ausweiten.

Zu bemerken ist, daß diese Grenzbeschreibung ausgesprochen vage ist; sie listet einmal einfach Orte auf, die auf dieser Grenze liegen, und redet ein andermal davon, daß die Grenze zwischen bestimmten Gebieten verlaufe, deren Lage und Abgrenzung aber völlig unbestimmt bleibt. Offenbar fehlte den Prophetenschülern noch die geographische Terminologie, um einen Grenzverlauf topographisch genau zu beschreiben. Die Grenzbeschreibungen in Num 34 und in Jos 13–19 sind demgegenüber schon deutlich detaillierter und terminologisch ausgefeilter.

Nach Vorstellung der Ezechielschüler sollte jeder der 12 Stämme einen Landstreifen von West nach Ost erhalten; dabei wird über dessen Breite keine Aussage gemacht; sie soll sich wohl danach regeln, daß je nach Größe der Stämme eine gerechte Landverteilung ermöglicht wird. Das aus dem priesterlichen Denken stammende Prinzip fester Grenzziehungen soll dabei die soziale Gerechtigkeit unter den Stämmen sichern. Die erste Gruppe von sieben Landanteilen beginnend von Dan im Norden bis Juda etwa in der Mitte von Palästina wird in Ez 48,1–7 schematisch aufgelistet; der Rest von 5 Landanteilen (Benjamin bis Gad) folgt ebenso schematisch in 48,23–28. Die Liste folgt ungefähr der Lage der früheren Siedlungsgebiete der Stämme, muß allerdings noch die ostjordanischen Stämme daruntermischen (vgl. Abb. 3 mit Abb. 4). Auffällig ist allerdings, daß Juda mehr nach Norden in die Mitte Palästinas gerückt wird, während Benjamin, das eigentlich nördlich von Juda gelegen ist, südlich folgt.

¹² Vgl. Keel – Küchler – Uehlinger (1984), 245–250.

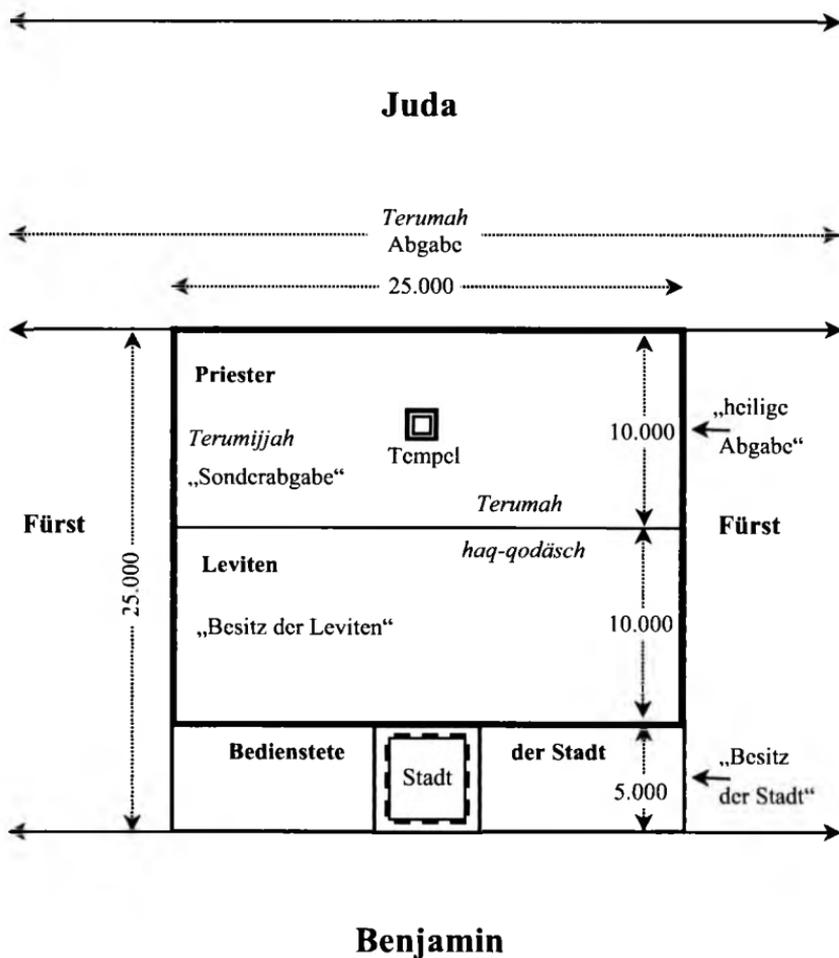


Abb. 5: Die neue Zuordnung vom Tempel, Hauptstadt und Fürstenland nach Ez 45,1-8 und 48,8-22

Die eigentliche Reformidee der Priesterpropheten besteht nun darin, daß ganz Israel bei der Neuverteilung des Landes einen Landstreifen als Spende für die zentralen Institutionen abzugeben hat, die sog. *terumah* (Abb. 5). Der Begriff *terumah* meint eigentlich eine kultische Abgabe (vgl. Dtn 12,6.11.17; Ez 20,40; Lev 22,12), der teilweise eine gewisse Freiwilligkeit eignet.¹³ Das kultische Prinzip, daß man zugunsten Gottes auf einen Teil seines Besitzes verzichtet, wird von den priesterlichen Propheten in den politischen Bereich übertragen, um so einen Platz für die nationalen Institutionen Israels zu schaffen und deren Finanzierung sicher zu stellen. Wegen dieser Übertragung schwankt die Terminologie ein wenig, es ist neben der „Abgabe“ im allgemeinen (Ez 48,8), auch von einer „Abgabe für Jahwe“ (48,9; 45,1), oder der „heiligen Abgabe“ (48,10.18.20f.; 45,6f.) die Rede, wodurch der Begriff dann wieder auf den Tempel oder den sein Personal betreffenden Teil eingeengt wird. Der besonders heilige Anteil für die Priester wird durch die Ad-hoc-Begriffsbildung *terumijah*, die man vielleicht mit „Sonderabgabe“ wiedergeben kann, in Ez 48,12 nochmals von den anderen Teilen der Spende abgehoben. Doch sind diese begrifflichen Schwankungen kein Anlaß zu literarkritischen Operationen.¹⁴

Innerhalb des gespendeten Landstreifens soll noch einmal ein Quadrat von 25.000 mal 25.000 Ellen (rund 13 mal 13 km) ausgegrenzt werden. Davon sollen die Priester und die Leviten je einen Landanteil von 25.000 mal 10.000 Ellen (ca. 13 mal 5,2 km) als „heilige Abgabe“ (*terumat haqqodäsich*) erhalten (Ez 48,11-14), den Rest von 25.000 mal 5 Ellen (ca. 13 mal 2,6 km), der demgegenüber als profan (*chol*) charakterisiert wird (48,19), die Hauptstadt. Wahrscheinlich ist es, daß auch diese Zuweisung wie die des ganzen Textes von Nord nach Süd verlaufen soll. Dann ist die Aussage von Ez 48,8.21, daß das Heiligtum in der Mitte bzw. inmitten

¹³ Vgl. Wächter – Seidl (1995), 758-763. Die Etymologie ist umstritten. Nur in Prov 29,4 bezeichnet das Wort eine königliche Steuer.

¹⁴ Gegen Rudnig (2000) 369-374, und ders. bei Pohlmann (2001), 623-629, der eine Vielzahl von Bearbeitungen postuliert, ohne zu einer halbwegs plausiblen Lösung zu gelangen. Hinsichtlich Ez 45,1-8a endet sein literarkritisches Vorgehen zugegebenermaßen in einer Aporie. Allein die Vorstellung späterer Abschreiber, die Abgabe für JHWH könne sich nur auf den Landanteil der Priester, in dem auch der Tempel situiert ist, beziehen, hat in MT in 45,1 und 49,9 zu Textänderungen geführt, die sich aber mit der LXX verbessern lassen: Die Breitenangabe für das Priester- und Levitengebiet zusammen muß nicht 10.000, sondern 20.000 Ellen lauten.

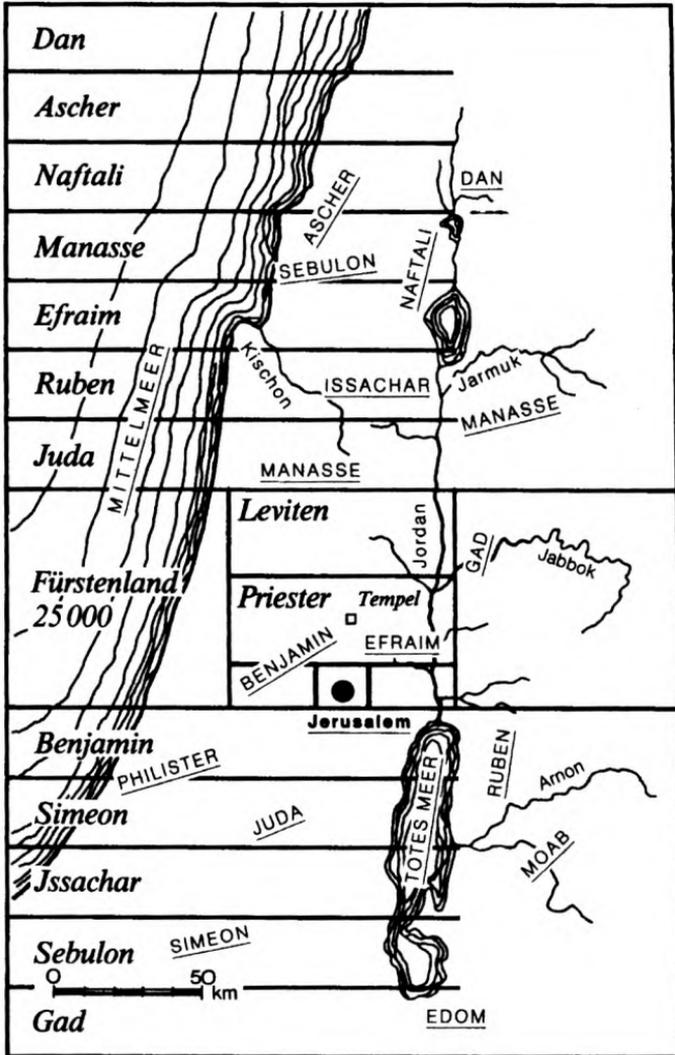


Abb. 6: Alternative Sicht der Lage des Tempels in der „heiligen Abgabe“

(*betoko*) der *terumah* liegen soll, in Zusammenhang mit der von 45,3, daß es im Priestergebiet plaziert ist, so zu verstehen, daß der Tempel nicht genau in der Mitte des ganzen Quadrats, sondern etwas nördlich verschoben im Priestergebiet zu liegen kommt. Die Bedeutungsweite des Ausdrucks *betok*, der sowohl „in der Mitte“ als auch „inmitten“ meinen kann, läßt eine solche Interpretation zu.¹⁵ Aber selbst wenn man die alternative Lösung bevorzugt, und das Priestergebiet in die Mitte plaziert (Abb. 6),¹⁶ ist die Folge dieser kultischen Trennung von heiligem Priester- und Levitengebiet und profanem Stadtareal klar: Der Tempel wird weit von der Hauptstadt getrennt, bei der vorgeschlagenen Lösung ca. 10 km, bei der alternativen Lösung 5,5 km. Die enge Verbindung Jerusalems mit seinem Tempel wird von den Reformpriestern aufgelöst.

Eine ähnliche territoriale Distanzierung betrifft auch den Fürsten. Er erhält die verbleibenden Landstreifen rechts und links des herausgehobenen Quadrates zugeordnet (Ez 48,21; 45,7f.). Damit wird auch der König, der ursprünglich über der Stadt Jerusalem in unmittelbarer Nähe zum Tempel residierte, sowohl von der künftigen Hauptstadt als auch vom Tempel territorial getrennt. Die Verwaltung der Hauptstadt und damit ein Großteil der Regierungsarbeit sollte nicht mehr vom Fürsten, sondern von den Abgesandten der zwölf Stämme geleistet werden (48,18).

Mit der territorialen Trennung der Institutionen von Tempel, Hauptstadt und Fürst sorgten sich die Ezechielschüler zugleich um deren wirtschaftliche Unabhängigkeit voneinander. Dabei setzten sie, um die Abgaben niedrig zu halten, weitgehend auf Selbstversorgung: Die Priester sollten in ihrem Gebiet nicht nur Platz für ihre Häuser bekommen, sondern auch auf ihren Weiden Vieh halten dürfen (45,4).¹⁷ Die Leviten sollten in ihrem Anteil sogar Grundbesitz erhalten (45,5; vgl. 48,22) und damit sogar Ackerbau treiben können. Damit verstoßen die Prophetenschüler zwar gegen den Geist der

¹⁵ So mit gutem Grund Macholz (1969), 333-336.

¹⁶ So Zimmerli (1979), 1222-1224; Fuhs (1988), 271; und wieder Rudnig bei Pohlmann (2001), 625f.

¹⁷ Ez 45,4bß „und ein Heiligtum für das Heiligtum“ ist unverständlich; vielleicht wurde der Text wegen Abweichung von der Levitenregel, nach der die Priester keinen Landbesitz haben durften (vgl. Dtn 18,1-2), bewußt verstümmelt. Lies mit LXX und Jos 14,4 *u-migrasch le-mignäh* „und Weideplatz für das Vieh“. In spätpersischer Zeit wurde auf der Linie der Ezechielschüler das Verbot des Landbesitzes für Leviten und Priester wahrscheinlich wieder gelockert (vgl. Jos 21).

Levitenregel; da es dort jedoch geheißen hatte, daß die Tempeldiener „keinen Erbbesitz inmitten ihrer Brüder erhalten sollten“ (Dtn 18,2), konnten sie geltend machen, die Regel formal befolgt zu haben, denn Priester und Leviten hatten ja keineswegs bei der Verteilung des Landes mit den Stämmen und in deren Territorien Grundbesitz erhalten, sondern das Land war von den Stämmen für JHWH gespendet worden und wurde von diesem den Priestern und Leviten zum Nießnutz übergeben. Wegen der Heiligkeit dieses ausgesonderten Landstückes sollte jeglicher Kauf, Tausch oder Übertragung von Grundstücken verboten sein (48,14); es handelte sich somit nicht um einen gewöhnlichen Bodenbesitz. Bei einer Fläche von immerhin insgesamt ca. 138 km² würde damit selbst für ein angewachsenes Tempelpersonal eine durchaus realistische Basis zu seiner Selbstversorgung zur Verfügung stehen.

Ebenso sollte den Bediensteten der Stadt, die von den 12 Stämmen entsandt worden waren, ein Gebiet von 2 mal 10.000 mal 5.000 Ellen links und rechts der Stadt zu ihrer Versorgung zur Verfügung stehen (Ez 48,18f.), dazu ein Streifen Weideland ringsum die Stadt von 250 Ellen Breite. So war auch die Stadt als politisches Zentrum der Stämme wirtschaftlich unabhängig und brauchte nicht durch aufwendige Steuern versorgt werden.

Schließlich sollte auch der Fürst einen recht umfangreichen Grundbesitz erhalten, der abzüglich der Gebiete für Priester, Leviten und die Stadtbediensteten dem Umfang der Siedlungsfläche eines Stammes gleich (Ez 48,21; 45,7f.). Damit konnte der Fürst seine Hofhaltung und seine Bediensteten finanzieren, so wie das in vorexilischer Zeit Aufgabe der königlichen Domänen gewesen war. Aber er mußte auch damit auskommen (45,8)! Ein Ausgreifen des früher unersättlichen königlichen Landbedarfs auf das Gebiet der Stämme suchten die Reformer dadurch zu verhindern, daß ein Vererben dieses Landes nur innerhalb der königlichen Familie gestattet war, Land-schenkungen an Beamte dagegen immer wieder an den König zurückfielen (46,16-18).

Das Konzept einer räumlichen Trennung der drei wichtigsten Institutionen Israels mit den Mitteln der scharfen Grenzziehung zwischen kultisch und profan bei gleichzeitiger Sorge um ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit zielte erstmals in der Geschichte Israels auf eine klare Gewaltenteilung zwischen priesterlicher, tribaler und königlicher Macht. Der Tempel, der in vorexilischer Zeit unter der Ägide des Königs stand, sollte von einer unabhängigen Priesterschaft aus Priestern und Leviten selbst verwaltet werden. Die Hauptstadt, die Residenz der Davididen gewesen war, sollte einen „federal

district“ außerhalb der Stammesgebiete bilden und von den Abgesandten der Stämme verwaltet und regiert werden. Der Fürst wurde seiner früheren Macht und Sakralität weitgehend beraubt und in seinem Amt auf eine mehr repräsentative Funktion zurückgeschnitten. Die auf einer Kombination von scharfen kultischen und lokalen binären Oppositionen beruhenden territorialen Grenzziehungen im Reformentwurf sollten in Zukunft verhindern, daß es noch einmal in Israel zu einer Zusammenballung von monarchischer, sakraler und hauptstädtischer Macht kam, wie sie für die vorexilische Periode in Juda typisch gewesen war.

Der ideale Reformentwurf der Ezechielschüler hat sich in der nachexilischen Zeit nur zu einem geringen Teil verwirklichen lassen. Hinderungsgründe waren nicht nur harte topographische, wirtschaftliche und politische Zwänge, sondern auch die schlichte Tatsache, daß das Land auch während der Exilszeit besiedelt war, und sich eine Neuverteilung des Landes bei der Rückkehr von Exulanten darum realistischerweise nicht durchführen ließ. Aber immerhin wurde die priesterliche Selbstverwaltung des Tempels und damit die Trennung von Thron und Altar durchgesetzt. Wenn im nachexilischen Juda auf eine Restauration des davidischen Königtums nach anfänglichen Versuchen schließlich verzichtet wurde,¹⁸ und die persische Provinz unterhalb des Statthalters statt dessen durch ein Priesterkollegium, einen Ältestenrat und eine Volksversammlung regiert wurde, dann hat das unter anderem mit dem Reformkonzept der Ezechielschüler zu tun, auch wenn es insgesamt eine Utopie blieb.

Summary

During the pre-exilic period the capital Jerusalem, the Jerusalem temple, and the Solomonic palace constituted a structural and institutional unity; the priests were state officials. In contrast to that, during the late exilic period (574–520 B. C. E.) the pupils of the priest-prophet Ezechiel envisioned a new model for reconstructing the country, where those three institutions, the temple, the capital and the kingship, were locally and politically separated along the borderlines of different degrees of holiness. Also the twelve tribes should have their own territory so that everybody would have his equal lot;

¹⁸ Vgl. Albertz (2000), 2–12.

any expansion of the crown land was excluded. While most of this ideal concept could not be carried through, it promoted the independence of the priests in post-exilic Judah and thus a separation of powers for the first time.

Literaturverzeichnis:

- Aharoni – Avi-Jonah (1990): Aharoni, Y., – Avi-Yonah, M., *Der Bibel Atlas*, Hamburg 1990.
- Albertz (1997): Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 2: Vom Exil zu den Makkabäern* (= GAT 8/2), Göttingen 1997, 2. Aufl.
- Albertz (2000): Albertz R., *Die verhinderte Restauration*, in: Blum, E. (Hg.), *Mincha. Festgabe für Rolf Rendtorff zum 75. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2000, 1–12 (= ders., *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels*, hg. v. Wöhrle, I. – Kottsieper, J. [= BZAW 326] Berlin 2003, 321–333).
- Albertz (2001): Albertz, R., *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (= *Biblische Enzyklopädie* 7), Stuttgart 2001.
- Ebach (1971): Ebach, J., *PGR* = (Toten-)Opfer? Ein Vorschlag zum Verständnis von Ez. 43,7,9, UF 3, 1971, 365–368.
- Fuhs (1988): Fuhs, H.F., *Ezechiel II: 25-48* (= *Neue Echter Bibel* 22), Würzburg 1988.
- Keel – Küchler – Uehlinger (1984): Keel, O. – Küchler, M. – Uehlinger, Chr., *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land I: Geographisch-geschichtliche Landeskunde*, Göttingen – Zürich 1984.
- Macholz (1969): Macholz, G.Chr., *Noch einmal: Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587: Erwägungen zum Schlußteil des sog. „Verfassungsentwurfs des Hesekiel“*, VT 19, 1969, 322–352.
- Olyan (2000): Olyan, S. M., *Rites and Ranks. Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton, NJ 2000.
- Pohlmann (2001): Pohlmann, K.-F., *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel) II: Kapitel 20-48* (= ATD 22/2), Göttingen 2001.
- Rudnig (2000): Rudnig, T., *Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40-48* (= BZAW 287), Berlin – New York 2000.
- Wächter – Seidel (1995): Wächter, L. – Seidl, T., *Art. *terumah**, ThWAT VIII, Stuttgart 1995, 758–763.
- Weippert (1988): Weippert, H., *Palästina in vorhellenistischer Zeit* (= *Handbuch der Archäologie* II/1), München 1988.

Zimmerli (1979): Zimmerli, W., Ezechiel. 2. Teilband: Ezechiel 25-48 (= BK XIII/2), Neukirchen-Vluyn 1979, 2. Aufl.

Zwickel (2000): Zwickel, W., Calwer Bibelatlas, Stuttgart 2000.

Bildnachweis:

Abb. 1: Zwickel (2000), 41.

Abb. 2: Rudnig bei Pohlmann (2001), 631 nach einer Vorlage von Fuhs (1988), 268.

Abb. 3: Aharoni – Avi-Yonah (1990), 166.

Abb. 4: Keel – Küchler – Uehlinger (1984), Abb. 120.

Abb. 5: eigene Zeichnung.

Abb. 6: Fuhs (1988), 271.