

# Die Tempelquelle Ezechiel 47

Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung<sup>1</sup>

Wolfgang Zwickel

---

## I. Die Grundschrift von Ezechiel 47

Den Abschluß des Buches Ezechiel bildet der sogenannte Verfassungsentwurf. Mit diesem Begriff wird die großangelegte Vision des Propheten umschrieben, die die Kapitel 40–48 umfaßt und die er am 10. 1. des 14. Jahres nach der Eroberung Jerusalems, also umgerechnet am 10. April 574 vChr.,<sup>2</sup> empfangen hat. Auf die Vision vom neuen Tempel in Kapitel

<sup>1</sup> Geringfügig überarbeitete Fassung des Probevortrags im Rahmen des Habilitationsverfahrens, am 12. Juni 1993 vor der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel gehalten. Der Charakter des mündlichen Vortrags wurde für diese schriftliche Fassung beibehalten.

<sup>2</sup> Vgl. zu dieser zeitlichen Ansetzung (mit Diskussion anderer Meinungen) E. Kutsch, Die chronologischen Daten des Ezechielbuches (OBO 62), Fribourg/Göttingen 1985, 33–40.

40–42 folgen Jahwes Einzug in das Heiligtum und Ordnungen für den Fürsten, die Priester und das Volk (Kapitel 43–46). In Ez 47 schließlich wird zuerst die vom neuen Heiligtum ausgehende Tempelquelle beschrieben, dann folgt der Landverteilungsentwurf. Im Zentrum der ganzen Vision steht das neu zu errichtende Heiligtum. In vorexilischer Zeit war der Tempel gleichzeitig kultischer Mittelpunkt des Landes und Staatsheiligtum. In ihm war Gott anwesend, in seinem irdischen Heiligtum konnte man Gott begegnen. Mit dem Fall Jerusalems und der Zerstörung des Baus wurde auch eine der Stützen israelitischer Religion vernichtet. Das lokale Zentrum des Glaubens bestand nun nicht mehr. Jahwe war scheinbar nicht in der Lage, sein Heiligtum gegen die anstürmenden Feinde zu verteidigen. Wenn nun Ezechiel, dem zumindest die Grundschicht der Tempelvision zuzuschreiben sein wird, im babylonischen Exil den Tempel visionär und ideal wiedererstehen läßt, so betont er die Kontinuität zu dem vorangegangenen Bau. Mit der Zerstörung des Tempels wurde eben nicht die Machtlosigkeit Jahwes offenbar, sondern sein irdischer Bau soll in neuer Pracht aufgebaut und Jahwes Herrlichkeit darin weiterhin offenbar werden. Der Tempel in der Vision Ezechiels ist jedoch keineswegs eine völlige Kopie des vorexilischen Baus. Vielmehr handelt es sich um einen idealen Neuentwurf, was man schon an der völligen Symmetrie der Gesamtanlage erkennt. Während früher eine enge lokale Bindung von Tempel und Königspalast bestand, befindet sich der Kultbau nun *allein* an zentraler Stelle auf dem Tempelplatz. Außerdem verzichtet Ezechiel bei seinem Neuentwurf bewußt auf religionsgeschichtlich bedeutende, aber mythologisch belastete Einrichtungen im Salomonischen Tempel wie die Tempelsäulen Jachin und Boas, das Eherne Meer, die Kesselwagen und den Kerubenthron. Der neue Tempel stellt also auch in dieser Hinsicht einen Neuanfang dar. Von dem visionären Tempel Ezechiels geht die Tempelquelle aus. Ihre Beschreibung im Kapitel 47 hat eine Mittlerfunktion zwischen dem Tempel als Zentrum des neuen Israel und dem Land, dessen Neuverteilung in den nachfolgenden Versen geschildert wird. Die Tempelquelle fließt vom Tempel in dieses Land hinaus, sie bringt den Segen des visionär geschauten Tempels in die Welt. Der Text lautet in der Übersetzung Zimmerlis in seinem Kommentar:<sup>3</sup>

1 Und er führte mich zur Türöffnung des (Tempel-)Hauses zurück, und siehe, Wasser kam hervor unterhalb der Schwelle des (Tempel-)Hauses ostwärts, denn die Vorderseite des (Tempel-)Hauses (schaute) nach Osten. Und das Wasser floß [unterhalb] an der rechten Seite des (Tempel-)Hauses, südlich vom Altar, herab.

2 Und er führte mich durch das Nordtor hinaus draußen ringsherum zum Tor, das nach Osten schaut, und siehe das Wasser rieselte auf der südlichen Seite heraus.

3 *Und als der Mann nach Osten herauskam, die Meßschnur in seiner Hand, da*

<sup>3</sup> W. Zimmerli, Ezechiel. 2. Teilband. Ezechiel 25–48 (BK XIII/2), Neukirchen-Vluyn 1969, 1186. Auf die zum Teil schwierigen textkritischen Probleme kann hier nicht eingegangen werden; hierfür muß auf die Ausführungen Zimmerlis verwiesen werden.

maß er 1000 Ellen und ließ mich durch das Wasser gehen – Wasser bis zu den Knöcheln.

4 Und er maß (weitere) 1000 Ellen und ließ mich durch das Wasser gehen – Wasser bis zu den Knien. Und er maß (weitere) 1000 (Ellen) und ließ mich hindurchgehen – Wasser bis zu den Lenden.

5 Und er maß (weitere) 1000 (Ellen) – ein Bach, den ich nicht mehr zu durchschreiten vermochte, denn die Wasser waren tief, Wasser zum Schwimmen, ein Bach, der nicht mehr durchschritten werden kann.

6 Und er sprach zu mir: Hast du gesehen, Menschensohn?

*Und er führte mich zum Ufer des Baches zurück.*

7 *Als ich zurückkam, siehe, da waren am Ufer des Baches sehr viele Bäume, hüben und drüben.*

8 *Und er sprach zu mir:*

Diese Wasser gehen hinaus in den östlichen Bezirk und fließen hinunter in die Steppe und münden ins Meer, in die bittersalzigen Wasser, und die Wasser werden geheilt.

9 *Und es wird geschehen, daß alle Lebewesen, die sich an jedem Orte tummeln, an den der Bach kommt, leben. Und die Fische werden sehr zahlreich sein, weil diese Wasser dorthin kommen – und sie (d. h. die Wasser) werden geheilt.*

Und (da,) wo der Bach hinkommt, wird alles leben.

10 *Und es wird geschehen – Fischer werden an ihm stehen. Von En-Gedi bis nach En-Eglaim wird man die Netze zum Trocknen ausbreiten. Artenreich wird sein Fischbestand sein gleich dem Fischbestand des großen Meeres, sehr zahlreich.*

11 *Seine Sümpfe (aber) und seine Teiche, die sollen nicht geheilt werden – zur Salzgewinnung sollen sie verwendet werden.*

12 *Am Bache aber wachsen – an seinem Ufer hüben und drüben – Fruchtbäume aller Art empor, nicht welken ihre Blätter noch gehen ihre Früchte zu Ende. Jeden Monat bringen sie frische Früchte, denn seine (d. h. des Baches) Wasser fließen aus dem Heiligtum heraus, und ihre Früchte dienen zur Speise und ihre Blätter zur Arznei.*

Der Text wurde mehrfach überarbeitet. Es besteht in der neueren Forschung bei allen Differenzen in der literarkritischen Scheidung insofern weitgehend ein Konsens, daß man auch für diesen Text einen Grundbestand dem Propheten Ezechiel zuschreibt. Die meines Erachtens überzeugendste literarkritische Analyse des Textes hat W. Zimmerli in seinem umfangreichen Ezechielkommentar vorgelegt.<sup>4</sup> Demnach findet sich eine erste Ergänzung in V. 3a: „Und als der Mann nach Osten herauskam, die Meßschnur in seiner Hand“. Sonst werden innerhalb der Tempelvision Aussagen über Ortswechsel immer als Führungsaussagen über den Propheten formuliert, während hier eine aktive Formulierung gewählt wurde. Auch verwendet er für die Meßschnur, die ja im Verlauf des Verfassungsentwurfes mehrfach erwähnt wird, einen sonst nie gebrauchten Begriff. Eine größere Einfügung stellt auch V.6b–8aa dar. Die mit einer Anrede verbundene Frage in V. 6a „Hast du gesehen, Menschensohn“ leitet sonst bei Ezechiel eine Mitteilung Jahwes ein. Hier wird diese Anrede aber sofort wieder unterbrochen und es folgt ein Ortswechsel. Die zu erwartende Rede Jahwes findet sich erst in V. 8aß. Schließlich ist der Ab-

<sup>4</sup> Die redaktionellen Ergänzungen sind in der obigen Übersetzung kursiv wiedergegeben.

schnitt auch eine Vorwegnahme von V. 12, wo sich bis in den Wortlaut hinein Anklänge finden. Ein Grund für diese Einfügung ist leicht zu erkennen. Durch die redaktionelle Bearbeitung in den folgenden Versen könnte für V. 12 der Eindruck entstehen, der reichliche Baumbestand würde sich auf den Unterlauf des Baches und somit auf die Gegend am Toten Meer beschränken. Daher betonte der Redaktor, daß schon in der Umgebung von Jerusalem üppiger Baumbestand entlang des Baches existiere. Auch V. 9ab dürfte eine sekundäre Ergänzung darstellen. In V. 9bß wird derselbe Sachverhalt noch einmal wesentlich kürzer wiederholt. Offenbar hatte dieser Redaktor den ebenfalls redaktionellen V.10 schon vor Augen und wollte nun den Fischreichtum noch einmal besonders betonen. V. 10 dürfte eine nachträgliche Ausmalung von V. 8 sein. V. 11 dagegen wird man als eine Art Korrektur der vorher geschilderten Ereignisse verstehen müssen. Da die Bewohner entlang des Toten Meeres vornehmlich vom Salz- und Asphaltabbau lebten, hätte die ezechielsche Vision sie ihrer Lebensgrundlagen beraubt. Das Wunder der Tempelquelle wäre für sie existenzbedrohend gewesen; nun wird ihr Lebensunterhalt auch für die Zukunft gesichert. Deutlich ist hier zu erkennen, daß der Redaktor die Verheißung nicht mehr als Bild, sondern als real eintreffende Verheißung verstand. Letztlich ist auch V. 12b „und ihre Früchte dienen zur Speise und ihre Blätter zur Arznei“ eine sekundäre Ergänzung. Daß die Bäume entlang des Baches Fruchtbäume sind, wurde schon in V. 12a betont. Als Arznei können die Blätter dienen, weil das Wasser heilendes Wasser ist. Bildet V. 12a den Schluß des Grundtextes, so wird mit den letzten Worten noch einmal auf den Anfang, die im Heiligtum entspringende Tempelquelle, hingewiesen. Der Prophet hat seine Vision somit durch eine *Inclusio* gerahmt.

Dieser Grundtext ist klar gegliedert. Zuerst wird in V. 1a der Prophet zur Schwelle des Tempelbaus geführt. Dort stehend sieht er das Wasser: Von der Innenseite der Schwelle<sup>5</sup> aus floß es nach Osten hin, südlich am Altar vorbei. In V. 2a folgt dann, ganz parallel zu V. 1a, eine neue Führung des Propheten, nun zum Osttor des Tempelplatzes. In V. 2b wird, wiederum analog zu V. 1b, der Wasserverlauf an der Ostseite des Tempelplatzes südlich des Tores, beschrieben. V. 3–5 stellen eine vierfach gegliederte Einheit dar. Jeweils nach 1000 Ellen, rund 500 m, wird die Wassertiefe des Baches gemessen. Von anfangs knöcheltiefem Wasser steigt es, bis man den Fluß nicht mehr durchschreiten kann. Die geographischen Gegebenheiten in Jerusalem sind so, daß das Wasser vom Tempelberg aus hinab ins Kidrontal fließen mußte, das den Tempelberg nach Osten hin begrenzte. Überträgt man die biblischen Angaben der Vision Ezechiels auf die Topographie Jerusalems, so wäre die erste Meßstelle etwa 100 m vor der Gichon-Quelle gelegen, während sich die vierte Station bereits nach dem Knick des Kidrontals nach Osten hin, etwa 500 m hinter der Rogelquelle befand. Nach diesen vierfachen Maßangaben folgt in V. 6 die Einleitung

<sup>5</sup> Zu dieser konkreten Bedeutung von מפתן vgl. W. Zwickel, חֲרֵץ II und מפתן, in: BN 70, 1993, 25–27.

einer Mitteilung, die dann in V. 8.9\* und 12 ausgeführt wird. Der Lauf des Kidrontals führt von Jerusalem und Silwan aus nach Osten und endet südlich von Qumran am Toten Meer. Die Beschreibung des Textes entspricht also durchaus den geographischen Gegebenheiten der Judäischen Wüste. Mit dem in V. 8 erwähnten östlichen Bezirk ist der 12. Gau der Gauliste Judas (Jos 15,61f) gemeint, der die Judäische Wüste umfaßt. Offenbar verfügte der Verfasser über sehr genaue Kenntnisse der Umgebung Jerusalems. Dies kann als ein Hinweis auf eine Verfasserschaft des Jerusalemers Ezechiel gewertet werden. V. 9 beschreibt die heilende Wirkung des Baches auf das Tote Meer. In V. 12 wird dies weiter ausgestaltet. Der Bach bringt nicht nur Heil und Leben für das Tote Meer. Auch in der kargen und nur schwer zugänglichen Wüstenlandschaft wachsen übernatürliche Bäume, deren Blätter nicht welken und die fortwährend frische Früchte bringen. Diese unreaie Beschreibung der Bäume will einem Mißverständnis des Textes von vornherein vorbeugen. Gemeint ist gerade nicht das Winter- und Frühjahrswachstum der Natur, wenn es nach Regenfällen selbst in der Wüste eine kurze Blüte gibt. Vor allem in den Wadis, in denen sich das Regenwasser einer großen Region sammelt, läßt sich durch Aufstauen in Becken und durch andere landwirtschaftliche Methoden selbst in der Wüste ein beachtliches Wachstum erreichen. Eine solche Blüte ist aber gerade nicht gemeint. Diese Bäume übertreffen alles Gekannte. Sie sind so einzigartig, weil sie ihre Nahrung von der Tempelquelle erhalten. Schon dadurch ist diese Quelle als eine übernatürliche Quelle charakterisiert.

## II. *Bisherige Überlegungen zur traditionsgeschichtlichen Herleitung des Motivs der Tempelquelle*

Im folgenden ist der Frage nachzugehen, woher traditionsgeschichtlich diese Vorstellung einer übernatürlichen, das Land in vollkommener Weise tränkenden und selbst das Tote Meer heilenden Quelle stammt. Hierzu ist zuerst ein kurzer Blick auf herkömmliche Erklärungen dieses Textes notwendig. Zimmerli betont in seinem Kommentar richtig: „Man wird den Passus 47,1–12 in seiner Aussage nicht verstehen können, wenn man sich nicht zuvor einige *Elemente der ihm vorgegebenen Tradition* klargemacht hat.“<sup>6</sup> In seinen diesbezüglichen Ausführungen verweist Zimmerli dann auf Gen 2,10–14; Ps 46; 65,10; Jes 8,6f; 33,21. Andere Kommentatoren nehmen auch noch die eindeutig jüngeren Stellen Sach 13,1; 14,8 und Joël 4,18 hinzu. Weiterhin kann man auch noch auf Jes 30,25 hinweisen. Sind aber die erstgenannten Stellen wirklich traditionsgeschichtlich für Ezechiels Vision von der Tempelquelle zu verwerten? Oder handelt es sich eher um Texte, die diese Vision bereits vorliegen haben, die also wirkungsgeschichtliche Reflexe darstellen? Hierzu muß auf das Alter der angegebenen Texte näher eingegangen werden.

Gen 2,10–14 ist die sogenannte „Paradiesgeographie“. Der Text lautet:

<sup>6</sup> Zimmerli, 1191 (Kursivsetzung im Original).

10 Und ein Strom geht aus von Eden, um den Garten zu bewässern. Von dort verzweigt er sich und wird zu vier Teilflüssen („Köpfen“).

11 Der Name des ersten ist Pischon. Er umgibt das ganze Land Hawila, wo es Gold gibt,

12 und das Gold dieses Landes ist edel. Dort gibt es Bdellium-Harz und den Schoham-Stein.

13 Und der Name des zweiten Flusses ist Gichon, der umgibt das ganze Land Kusch.

14 Und der Name des dritten Flusses ist Hiddekel, der östlich von Assur fließt. Und der vierte Fluß ist der Euphrat.

In der Forschung herrscht heute weitgehend Konsens darüber, daß diese Verse nicht aus der Hand des Jahwisten stammen. Umstritten ist allerdings, wer die Verse in den jahwistischen Kontext eingefügt hat. Das Spektrum der Vorschläge reicht von einer vorjahwistischen Tradition bis zu einer redaktionellen Ergänzung aus später Zeit, ohne daß zwingende Argumente für eine Datierung beigebracht werden können.<sup>7</sup> Das zentrale inhaltliche Problem dieser Verse ist die Bestimmung der vier Paradiesflüsse. Mit Hiddekel = Tigris und Euphrat sind eindeutig die großen Flüsse Mesopotamiens gemeint. Der Pischon ist mit einiger Wahrscheinlichkeit mit dem Nil gleichzusetzen.<sup>8</sup> Der vierte Fluß Gichon ist ansonsten nur als Name der bei Jerusalem entspringenden Gichonquelle belegt. Nun hat diese Quelle zwar eine herausragende Bedeutung für die Wasserversorgung Jerusalems, sie ist jedoch keineswegs mit einem großen Strom wie Euphrat, Tigris oder Nil gleichzusetzen. Wenn man heute durch den Hiskiatunnel watet, erreicht das durch den Kanal eingeeengte Wasser nur gelegentlich Hüfthöhe. Andererseits empfiehlt es sich aber auch nicht, den Gichon von Gen 2,13 mit einem ansonsten unbekanntem Fluß irgendwo im Vorderen Orient zu identifizieren. Jeder Israelit mußte mit dem Gichon automatisch den Jerusalemer Quell verbinden. Warum der relativ kleine Fluß unter die Paradiesströme gezählt wird, ist nur ver-

<sup>7</sup> Aus der Vielzahl der Beiträge können hier nur einige ausgewählt werden: *M. Görg*, „Wo lag das Paradies?“ Einige Beobachtungen zu einer alten Frage, in: BN 2, 1977, 23–32, 32 = ders., *Aegyptiaca – Biblica*. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel (ÄAT 11), Wiesbaden 1991, 3–12, 12 (Zeit nach Hiskia). – *C. Dohmen*, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 17), Stuttgart 1988, schreibt die Verse unter Aufnahme der Argumente Görgs dem Jehowisten zu (wiederum aufgenommen von *M. Görg*, Art. Eden, NBL I, 466f). – *C. Westermann*, Genesis Kapitel 1–11 (BK I/1), Neukirchen-Vluyn 1976<sup>2</sup>, 294; *J. Scharbert*, Genesis 1–11 (NEB 5), Würzburg 1985<sup>2</sup>, 48; *O. H. Steck*, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24 (BSt 60), Neukirchen-Vluyn 1970, 82; *W. H. Schmidt*, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn 1973<sup>3</sup>, 206, u. a. halten die Verse für eine dem Jahwisten vorliegende Tradition. Für eine nachexilische Datierung des gesamten einheitlichen (inklusive Gen 2,10–14) jahwistischen Schöpfungsberichtes, wobei die Argumentation allerdings allein auf Gen 2,10–14 fußt, haben kürzlich *U. Früchtel/H. W. Büscher*, Von Angesicht zu Angesicht ... Plädoyer für einen hermeneutischen Umgang mit der biblischen Überlieferung, in: PTh 82, 1993, 80–101, 90–93, plädiert.

<sup>8</sup> Vgl. Westermann, Genesis, 296 (Überblick über die ältere Literatur). – Görg, Paradies, 23–32. – *M. Görg*, Zur Identität des Pischon (Gen 2,11), in: BN 40, 1987, 11–13.

ständig, wenn Gen 2,10–14 die Kenntnis von Ez 47 voraussetzt. Nach etwa 500 m verläuft die Tempelquelle im Kidrontal und folgt damit dem natürlichen Wasserlauf des Gichon. Somit bot sich für spätere Interpreten eine Übertragung des Wasserreichtums der Tempelquelle auf den Gichon durchaus an. Der Gichon wäre dann ein großer Fluß, der den Strömen Mesopotamiens und Ägyptens gleichzusetzen ist.<sup>9</sup> Aber nicht nur an Größe, sondern auch an theologischer Bedeutung ist der Gichon unter Aufnahme von Ez 47 den anderen Flüssen vergleichbar. In Mesopotamien haben Euphrat und Tigris eine zentrale Rolle im Rahmen des Schöpfungsgeschehens. Im Enuma elisch beispielsweise öffnet Marduk die Augen der erschlagenen Tiamat, damit durch diese die unterirdischen Wasser sich ergießen können. Die beiden Augen stehen für Euphrat und Tigris. Und in Ägypten wurde der Nil, der alljährlich für die Überschwemmung des Landes und damit für die Fruchtbarkeit sorgte, als eigener Gott verehrt. Die Charakterisierung der Tempelquelle und damit des Gichon als übernatürlicher Fluß stellt diesen den anderen Strömen gleich. Gen 2,10–14 dürfte demnach von Ez 47 abhängig sein und kann nicht für eine traditionsgeschichtliche Untersuchung herangezogen werden.<sup>10</sup>

Nicht besser steht es um Jes 33,21. Selbst Hans Wildberger, ein hinsichtlich von Spätdatierungen sehr zurückhaltender Kommentator, spricht mit nahezu der gesamten Forschung Jes 33,17–24 dem Propheten ab und datiert den Grundtext in die Spätzeit.<sup>11</sup> Die uns interessierende Stelle, wonach Jerusalem „ein Ort von Flüssen, von Strömen, weit und breit“ sei, erkennt er als sekundären Zusatz in dem ohnehin späten Text. Somit wird auch Jes 33,21 als Ausdeutung von Ez 47,1–12 zu verstehen sein. Eine große Schwierigkeit stellt die Datierung von Psalmen dar. Für Ps 65 hat kürzlich S. Schroer<sup>12</sup> die sprachlichen und inhaltlichen Berührungen mit Deuterocesaja betont, so daß für diesen Psalm eine Spätdatierung an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Bei Ps 46 ist die zeitliche Ansetzung zwischen der spätvorexilischen und der nachexilischen Zeit in der Forschung umstritten.<sup>13</sup> Aber selbst wenn man den Psalm in die letzten Jahr-

<sup>9</sup> Wahrscheinlich hat man sich dann vorgestellt, daß der ständig ansteigende Wasserzufluß das Tote Meer zum Überlaufen brachte, die Wasser sich in die Araba und schließlich in den Golf von Aqaba ergossen. Die Wasser des Roten Meeres, zu dem der Golf von Aqaba zählt, umfließen tatsächlich das Land Kusch.

<sup>10</sup> Für die exilische Ansetzung von Gen 2,10–14 spricht übrigens auch, daß Euphrat und Tigris kaum näher charakterisiert werden. Beide Flüsse waren offenbar bestens bekannt, man mußte sie nicht näher beschreiben. Dies ist nur für eine Ansetzung in exilischer Zeit sinnvoll.

<sup>11</sup> H. Wildberger, *Jesaja*. 3. Teilband: *Jesaja 28–39*. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft (BK X/3), Neukirchen-Vluyn 1982, 1309–1323.

<sup>12</sup> Silvia Schroer, *Psalm 65 – Zeugnis eines integrativen JHWH-Glaubens?*, in: *UF* 22, 1990, 285–301.

<sup>13</sup> G. Wanke, *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang* (BZAW 97), Berlin 1966 [nachexilisch]. – L. Krinetzki, *Jahwe ist unsere Zuflucht und Wehr. Eine stilistisch-theologische Auslegung von Ps 46 (45)*, in: *Bibel und Leben* 3, 1962, 26–42 [spätnachexilisch]. – C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1984, 198–201 [nachexilisch]. – H. Junker, *Der*

zehnte vor dem Untergang Judas ansetzt, wofür meines Erachtens am meisten spricht, kann er nur schwerlich traditionsgeschichtlich für Ez 47 herangezogen werden. In dem in unserem Zusammenhang einzig relevanten V. 5 heißt es:

Ein Fluß (נָדָר)! Seine Kanäle (סִלּוֹת) erfreuen die Gottesstadt,  
die Heiligste der Wohnungen des Höchsten!

Der Fluß ist zweifellos der Gichon, der die Wasserversorgung Jerusalems sichert. Mit den Kanälen sind der von Hiskia erbaute Silohtunnel und zwei ältere Kanäle im Kidrontal gemeint.<sup>14</sup> Es handelt sich somit um eine Beschreibung der natürlichen Gegebenheiten Jerusalems, nicht aber um einen mythologischen Fluß.

Die „stillfließenden Wassern Siloachs“, wie Jesaja den Gichon nennt (8,6), entspringen etwa 600 m südlich des Tempels. Gelegentlich hat man daher angenommen, diese natürliche Quelle hätte traditionsgeschichtlich auf Ez 47 eingewirkt. Der Gichon wäre demnach schon in vorexilischer Zeit als Element der Jerusalemer Kultradition aufzufassen.<sup>15</sup> Dafür gibt es jedoch keinen einzigen Beleg aus vorexilischer Zeit. Vielmehr hat umgekehrt die Tempelquelle auf den Gichon abgefärbt. Weil der Lauf der Tempelquelle schon nach wenigen hundert Metern mit dem Gichon identisch ist, konnte der natürliche Fluß mythologische Bedeutung erhalten. Diese wurde in nachexilischer Zeit dann in Jes 30,25; 33,21; Ps 65,10; Sach 13,1; 14,8; Joël 4,18 und schließlich in neutestamentlicher Zeit in Offb 22,1–3 weiter ausgebaut.

Bisher unberücksichtigt blieb die Frage, ob es auf dem Tempelgelände eine natürliche Quelle gab, die der äußere Anlaß zur Entstehung von Ez 47,1–12 gewesen sein könnte. Dies zumindest behauptet Aristeas (89):

„An Festtagen werden viele Tausend Opfertiere dargebracht. Der Wasserreichtum ist unerschöpflich. Denn eine natürliche Wasserquelle führt drinnen reichliches Wasser zu. Außerdem sind mit wunderbarer und unbeschreiblicher Kunst angelegte Wasserbehälter unter der Erde, und sie zeigten mir auch in einem Umkreise von fünf Stadien um den Tempelbau zahllose Röhren eines jeden von diesen, indem sich die Wasserarme an jeder Seite vereinigen.“

Strom, dessen Arme die Stadt Gottes erfreuen (Ps 46,5), in: Bib. 43, 1962, 197–201 [wohl nachexilisch, da das Bild aus der Topographie Babels entlehnt sein soll]. – G. Fohrer, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg 1979<sup>12</sup>, 312 [nachexilisch]. – H.-J. Kraus, Psalmen 1–59 (BK XV/1), Neukirchen 1978<sup>5</sup>, 497 [vorexilisch, wahrscheinlich sehr alt]. – E. Zenger, Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen, Freiburg u. a. 1991, 56–66 [Frühzeit der josianischen Restauration]. – F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Die Psalmen. Psalm 1–50 (NEB 29), Würzburg 1993, 284–289 [spätvorexilisch]. – H. Spieckermann, Heilsgeswart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989, 195f. – Ders., Stadtgott und Gottesstadt. Beobachtungen im Alten Orient und im Alten Testament, in: Bib. 73, 1992, (1–31) 23–28 [spätvorexilisch].

<sup>14</sup> Zur Beschreibung der Kanäle vgl. G. Dalman, Die Wasserversorgung des ältesten Jerusalem, in: PJB 14, 1918, (47–72) 52–58.

<sup>15</sup> Vgl. z. B. F. Stolz, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem. Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion (BZAW 118), Berlin 1980, 217. – H. Eising, Art. גִּיחֹן, ThWAT I, 1008–1011 (1010: Idealisierung des Gichon).

Und bei Tacitus (Hist 5,12) heißt es:

„Der Tempel erhob sich wie eine Burg ... Eine Quelle mit fließendem Wasser, unterirdische Gelasse im Berge, Fischteiche und Zisternen zur Aufbewahrung des Regenwassers waren vorhanden.“<sup>16</sup>

Beide wissen also um eine angebliche natürliche Quelle auf dem Tempelplatz. Im vorigen Jahrhundert haben C. Schick,<sup>17</sup> C. W. Wilson<sup>18</sup> und Ch. Warren<sup>19</sup> die Wasseranlagen auf dem Tempelplatz genauer untersucht, vermessen und publiziert. Demnach gab es 34<sup>20</sup> teilweise erstaunlich große Zisternen auf dem Gelände des herodianischen Tempelplatzes, die der Wasserversorgung während des Kults gedient haben. Eine natürliche Quelle in unmittelbarer Umgebung des Tempels wurde allerdings nicht gefunden und ist auch kaum zu erwarten, da der Tempel auf dem Gipfelplateau des Berges stand. Außerdem wäre sie in älteren Berichten sicherlich erwähnt worden, da diese Quelle für die Wasserversorgung Jerusalems neben der etwas salzigen Gichonquelle<sup>21</sup> eine große Rolle gespielt hätte. Die Angaben von Aristeas und Tacitus sind somit fiktive Interpretationen aus später Zeit, die unter anderem auf Ez 47 aufbauen.

### III. *Die Tempelquelle und das Eherne Meer im Kontext der Schöpfungstheologie*

Der bisherige Fortgang der Untersuchung hat gezeigt, daß die genannten Parallelstellen keine von Ez 47 verwendeten Traditionen darstellen. Vielmehr handelt es sich, sofern von einem mythologischen Strom die Rede ist, um spätere Interpretationen und schriftgelehrte Ausgestaltungen von Ez 47. Dagegen findet sich ein anderer Hinweis im Alten Testament, der in diesem Kontext aufgegriffen werden kann. Wie eingangs schon betont wurde, nimmt Ezechiel in seiner Tempelvision einige bewußte Änderungen gegenüber dem vorexilischen Tempel vor. Neuerdings wird zunehmend erkannt, daß die Angaben Ezechiels nicht durchweg reine Fiktion sind, sondern sich zumindest teilweise an dem zerstörten

<sup>16</sup> Vgl. die Kommentierung dieser Stelle bei H. Heubner/W. Fauth, P. Cornelius Tacitus. Die Historien. Band V: Fünftes Buch, Heidelberg 1982, 143f.

<sup>17</sup> C. Schick, Beit el Makdas oder: Der alte Tempelplatz zu Jerusalem; wie er jetzt ist, Jerusalem 1887, 72–87. – Ders., Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit, Berlin 1896, 292–305 (überarbeitete Fassung des ersten Beitrags).

<sup>18</sup> C. W. Wilson, Ordnance Survey of Jerusalem, London 1865 = Jerusalem 1980, 42–45.

<sup>19</sup> Ch. Warren, The Recovery of Jerusalem, 1871, 17f.23.204–221.

<sup>20</sup> Die Untersuchungen des Ordnance Surveys nennen 35 Zisternen. Eine vollständige Literaturliste zu den Zisternen findet sich jetzt in K. Bieberstein/H. Bloedhorn, Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft. Band 3 (BTAVO B 100/3), Wiesbaden 1994, 45f.

<sup>21</sup> So die Angabe bei Schick, Beit el Makdas, 72; ders., Stiftshütte, 292. Mit dem salzigen Wasser der Siloahquelle begründet er die auffallend hohe Zahl von Zisternen in Jerusalem.

Bau orientieren. So wurde beispielsweise jüngst nachgewiesen, daß die von Ezechiel vorausgesetzte Anlage mit 500 Ellen Seitenlänge auf vorexilischen Verhältnissen beruht.<sup>22</sup> Von daher drängt sich die Frage auf, ob das Bild von der Tempelquelle eine bewußte Aufnahme und Neuinterpretation einer Einrichtung des Salomonischen Tempels ist.

Vor dem Salomonischen Tempel stand das Eherne Meer. Diese Kultinstallation hatte nach der Beschreibung in 1Kön 7,23–26 immerhin einen Durchmesser von rund 5 m und eine Höhe von 2,5 m. Das Becken ruhte auf insgesamt zwölf wohl liegend zu denkenden Rindern, die jeweils in Dreiergruppen nach den Himmelsrichtungen ausgerichtet waren. Unter Ahas wurde das Eherne Meer von den Rindern herabgehoben und auf das Steinpflaster des Tempelplatzes gesetzt (2Kön 16,17). Außerdem ließ Ahas – wohl erstmals für das Jerusalemer Heiligtum – einen Brandopferaltar errichten (2Kön 16,10–16).<sup>23</sup> Da dieser ebenfalls vor dem Tempel aufgestellt wurde, mußte das Eherne Meer leicht aus der Symmetrieachse verschoben werden, so daß nun Eherne Meer und Altar einander gegenüber standen. Dem innerhalb des Tempelbauberichts sekundären Vers 1Kön 7,39//2Chr 4,10,<sup>24</sup> der wohl die Verhältnisse der späteren vorexilischen Zeit beschreibt, kann man entnehmen, daß das Eherne Meer im Süden stand, der Altar folglich im Norden.<sup>25</sup> Diese Lage wird später noch von Bedeutung sein.

Was war nun der Sinn des Ehernen Meers? Eine kultpraktische Deutung ist unwahrscheinlich. Schon seine Höhe von 2,5 m, wobei die Höhe der Rinder noch nicht berücksichtigt ist, schließt dies aus. Zwar erwähnt 2Chr 4,6, daß die Priester sich im Ehernen Meer waschen sollten, doch kann man sich dies nur schwerlich angesichts der Höhe und Größe des Beckens vorstellen. Auch Wasserhähne am Ehernen Meer sind im Text nicht belegt, finden sich aber auf zahlreichen modernen Rekonstruk-

<sup>22</sup> Vgl. *B. Mazar*, The Temple Mount, in: J. Amitai (Hg.), *Biblical Archaeology Today*. Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology Jerusalem April 1984, Jerusalem 1985, 463–468. – *L. Ritmeyer*, Locating the Original Temple Mount, in: *BAR* 18/2, 1992, 24–45.64f.

<sup>23</sup> Vgl. *W. Zwickel*, Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament (OBO 97), Fribourg/Göttlingen 1990, 199–202. – *Ders.*, Die Kultreform des Ahas (2Kön 16,10–18), in: *SJOT* 7, 1993, 250–262.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu *M. Noth*, Könige I.1–16 (BK IX/1), Neukirchen-Vluyn 1968, 161.

<sup>25</sup> Dies wird auch noch durch eine andere Beobachtung gestützt. Nach 2Kön 16,14 wurde das Opfertier nach der Darbringung, die zwischen Tempel und Altar stattfand, auf der Nordseite des Altars niedergelegt. Geht man davon aus, daß der hier beschriebene Altar weitgehend dem von Ez 43,13–17 zu vergleichen ist, es sich also um einen stufenförmigen Altar mit Treppenaufgang handelte, so führte die Treppe von Norden her hinauf. Nur so ist erklärbar, warum das Opfertier an der Nordseite niedergelegt werden sollte. Trifft diese Annahme zu, dann wird der Brandopferaltar die nördliche der beiden Kulteinrichtungen auf dem Tempelplatz gewesen sein. Hätte er im Süden gestanden, so hätten die Stufen des Altars in den freien Raum zwischen Altar und Meer hineingeragt und somit den direkten Zugang zum Tempel behindert.

tionszeichnungen. Scheidet eine kultpraktische Deutung aus, so ist dem Ehernen Meer ebenso wie den Tempelsäulen und den Kesselwagen eine symbolische Bedeutung zuzuschreiben. Das Eherne Meer ruhte auf zwölf Rindern oder Stieren. Ikonographische Untersuchungen der vergangenen Jahre haben gezeigt, daß in der Eisenzeit I und IIA Stierabbildungen stets den kämpferischen Aspekt des Tieres betonen.<sup>26</sup> Die zwölf Stiere bringen somit bildhaft zum Ausdruck, daß die in diesem Tempel verehrte Gottheit sich als siegreich im Kampf erweist. Von Bedeutung ist auch, daß das Eherne Meer die Form einer Lotusblüte hatte. Da diese Blume sich morgens öffnet, abends sich wieder schließt und ins Wasser sinkt, war sie den Ägyptern ein Symbol für die Schöpfung und für die Lebensspende.<sup>27</sup> Für das Eherne Meer selbst gibt es inzwischen zahlreiche literarische und archäologische<sup>28</sup> Parallelen in Kultbauten Mesopotamiens,<sup>29</sup> Zyperns,<sup>30</sup>

<sup>26</sup> O. Keel/Ch. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg u. a. 1992, 134.147.164.192. – O. Keel, Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122), Fribourg/Göttingen 1992, 169–193.

<sup>27</sup> Vgl. E. Brunner-Traut, Art. Lotos, LÄ III, 1091–1096.

<sup>28</sup> Archäologische Parallelen werden nur dann aufgeführt, wenn die Gefäße und Becken mindestens einen Durchmesser oder eine Seitenlänge von 2 m aufweisen. An zahlreichen weiteren Heiligtümern wurden Becken mit einer immer noch beachtlichen Größe zwischen 1 und 2 m gefunden.

<sup>29</sup> Für Lagasch ist beispielsweise inschriftlich belegt, daß um 2700 vChr. Ensi Ur-Nansche einen *apsû* erbaut hat; vgl. F. Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften (VB I/1), Leipzig 1907, 5, Tf. B,5; D,4; E,4. Für weitere Belege vgl. CAD A,2, 197f. Zahlreiche Wasserbecken wurden im Assurtempel in Assur gefunden; vgl. A. Haller/W. Andrae, Die Heiligtümer des Gottes Assur und der Sin-Šamaš-Tempel in Assur (WVDOG 67), Berlin 1955, 67f. Am bekanntesten ist das zur Zeit Sanheribs (704–681) erbaute und heute im Pergamon-Museum in Berlin aufgestellte Becken; vgl. Haller/Andrae, 72f. – W. Andrae, Das wiedererstandene Assur, München 1977<sup>2</sup>, 33f. – L. Jakob-Rost u. a., Das Vorderasiatische Museum. Staatliche Museen zu Berlin, Mainz 1992, 175. Es ist mit einer Seitenlänge von je 3,12 m etwas kleiner als das Eherne Meer aus Jerusalem. Die Dekoration läßt Schlüsse auf seine Bedeutung zu. An den Ecken und in der Mitte einer jeden Seite ist derselbe Wassergott mit einem Gefäß in der Hand abgebildet. Am oberen Rand entspringen in kugelförmigen Gefäßen himmlische Wasserströme, die die Gottheit in einem Gefäß auffängt und zur Erde hin weiterleitet. Diese Kugelvase gehören eng zur Ikonographie Eas; vgl. z. B. R. M. Boehmer, Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit (UAVA 4), Berlin 1965, Abb. 502.503.522.523. Die Gottheit wird jeweils von zwei Fischmenschen, die ihm zugeordnete Dämonen verkörpern, flankiert. Vgl. auch die mit *apsû* gebildeten Namen mesopotamischer Tempel, jetzt leicht zugänglich in A. R. George, House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia, Winona Lake 1993, Nr. 30–39.134.194.264.287.559.860.955. Der Tempel selbst konnte somit den *apsû* re-präsentieren.

<sup>30</sup> In Amathous auf Zypern wurde ein steinernes monolithisches Wasserbecken gefunden, das wahrscheinlich aus dem 6. Jh. stammt, 1,85 m hoch ist und einen Durchmesser von 2,20 m aufweist. In die vier angedeuteten Henkel ist jeweils ein reliefiertes Rind (!, vgl. Ehernes Meer) eingearbeitet; vgl. G. Perrot/Ch. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité. III. Phénicie – Chypre, Paris 1885, 280 Fig. 211.

Kleinasien,<sup>31</sup> Urartus,<sup>32</sup> des Skythenlandes,<sup>33</sup> Bahraïns<sup>34</sup> und Syriens<sup>35</sup>. Hinzu kommen die heiligen Seen in Ägypten,<sup>36</sup> die – wohl unter ägyptischem Einfluß – auch im Libanon Verbreitung fanden.<sup>37</sup> Zumindest für Mesopotamien ist die genaue Bedeutung dieser in Tempeln aufgestellten Becken gesichert. Sie tragen den Namen *apsû* und somit die Bezeichnung des kosmischen Süßwasserozeans.<sup>38</sup> Eben diesen bilden sie im Tempel ab:

<sup>31</sup> Vor dem Tempel I in Bogazköy war ein Löwenwasserbecken aufgestellt; vgl. R. Naumann, *Architektur Kleinasien von ihren Anfängen bis zum Ende der hethitischen Zeit*, Tübingen 1971<sup>2</sup>, 190 mit Abb. 224b. Das monolithische Becken ist 5,80 m lang, 1,73 m breit und 1,58 m hoch. Zusätzlich gab es in Bogazköy zwei künstlich angelegte Teiche, die offensichtlich eine kultische Funktion besaßen; vgl. P. Neve, Hattuša. Stadt der Götter und Tempel. Neue Ausgrabungen in der Hauptstadt der Hethiter, Mainz 1993, 32.63ff.

<sup>32</sup> Zwei riesige Becken mit Stierfüßen, die vor dem Podium des Haldi-Tempels in Musasir stehen, sind auf einem assyrischen Relief Sargons II. abgebildet. Das Relief ist mit Ausnahme eines kleinen Fragments verlorengegangen; eine Umzeichnung findet sich z. B. in ANEP 370.

<sup>33</sup> Kaum beachtet ist bislang eine Parallele aus *Herodot*, Neun Bücher der Geschichte, IV/81: „Zwischen den Flüssen Borysthenes (= Dnjepr) und Hypanis (= Bug) liegt eine Gegend, die heißt Exampaios ... In dieser Gegend steht ein Erzgefäß, wohl sechsmal größer als der Mischkessel an der Mündung des Pontos, den Pausanias, Kleombrotos' Sohn, dorthin gestiftet hat. Wer diesen jedoch noch nicht gesehen hat, dem will ich ihn folgendermaßen beschreiben. Das Erzgefäß im Skythenland faßt leicht sechshundert Amphoren [1 Amphore = 26,2 l, 600 Amphoren = 15 720 l], und die Dicke dieses skythischen Kessels beträgt sechs Fingerbreiten. Von diesem Kessel erzählen die Eingeborenen des Landes, er sei aus Pfeilspitzen gefertigt. Einst nämlich hätten sie einen König namens Ariantes gehabt; der hätte die Zahl der Skythen erforschen wollen und darum allen Skythen befohlen, ihm jeder eine Pfeilspitze zu bringen, und mit dem Tode gedroht, wer ihm keine brächte. So sei ihm ein großer Haufen von Pfeilspitzen gebracht worden, und da er beschlossen habe, daraus ein Denkmal zu stiften, habe er davon jenes Erzgefäß herrichten und es in der Landschaft Exampaios aufstellen lassen.“ Dieses Gefäß hätte dann etwa die halbe Größe des Ehernen Meeres besessen.

<sup>34</sup> Vgl. B. Doe, *Masonry of the Dilmun Temple at Barbar*, *Proceedings of the 18th Seminar for Arabian Studies* 1985, 35–39.

<sup>35</sup> Aus Ebla stammt ein Becken, das zwar wesentlich kleiner ist, das aber mit seinen vier plastisch ausgearbeiteten Löwenköpfen auf jeder Seite eine interessante Parallele zum Ehernen Meer darstellt; vgl. P. Matthiae, *Ebla. An Empire Rediscovered*, London u. a. 1977, Tf. 46.

<sup>36</sup> Die ägyptischen Tempelseen wurden zusammenfassend behandelt von B. Geßler-Löhr, *Die heiligen Seen ägyptischer Tempel. Ein Beitrag zur Deutung sakraler Baukunst in Ägypten* (HÄB 21), Hildesheim 1983. – *Dies.*, Art. See, hg., LÄ V, 791–804. Die Tempelseen hatten neben einer symbolischen Bedeutung aber auch praktischen Nutzen: Das geheiligte Wasser wurde für die Reinigung der Opfertiere verwendet, außerdem fanden dort gelegentlich kultdramatische Aufführungen statt, und schließlich wurden dort heilige Tiere (Fische und Krokodile) gehalten.

<sup>37</sup> In Tell Kamid el-Loz im Libanon wurde vor dem Tempel ein 19 x 4,5 m großes Wasserbecken gefunden; vgl. M. Metzger, *Kamid el-Loz 7. Die spätbronzezeitlichen Tempelanlagen. Stratigraphie, Architektur und Installationen* (SBA 35), Bonn 1991, 170f sowie Tf. 20. Ganz ähnlich ist der heilige Teich in Byblos angelegt. Vgl. auch die Beschreibung des heiligen Sees von Hierapolis in Lukians Schrift über die syrische Göttin, § 45–47.

<sup>38</sup> Vgl. CAD A,2, 194–197. Die Gleichsetzung des ehernen Meeres mit den mesopotamischen Wasserbecken hat im theologischen Bereich vor allem W. F. Albright, *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen*, München/Basel

Das Wasser in dem Becken stellt symbolisch den Süßwasserozean *apsû* dar. Dieses kosmische Meer umfaßt einerseits alle Süßwasserquellen und andererseits auch die himmlischen Wasser, also den Regen.<sup>39</sup> In ihm entspringen alle Quellen, aus ihm werden Euphrat und Tigris gespeist. Das Wasser wird dann von den großen Flüssen aus in Kanäle geleitet und dient so zur Bewässerung des Landes. Das Wasser des *apsû* ist folglich Leben spendendes und Vegetation sicherndes Wasser. Aus diesem Grunde ist in Mesopotamien die Schöpfung eng mit den Wassern des kosmischen Ozeans verbunden. Der Schöpfergott Enki/Ea ist gleichzeitig auch Herr des *apsû*. Schöpfung im Sinne einer *Creatio continua* kann sich nur vollziehen, wenn ausreichend Wasser dieses kosmischen Meeres zur Verfügung steht. Das in mesopotamischen Tempeln aufgestellte Becken sollte den Kultteilnehmern bildhaft immer wieder den Vollzug der Schöpfung und die andauernde Sicherung der lebenserhaltenden Vegetation verdeutlichen.

Von der äußeren Form her ist das Eherne Meer durchaus mit einem derartigen Kultbecken vergleichbar. Aber sind auch die damit verbundenen schöpfungstheologischen Inhalte im Israel zur Zeit Salomos bekannt? Nur so würde eine entsprechende Abbildung im Jerusalemer Heiligtum Sinn machen. Die einzige diesbezügliche Quelle ist der jahwistische Schöpfungsbericht. Wie Dohmen<sup>40</sup> überzeugend herausgearbeitet hat, griff der Jahwist ein Mythosfragment (Gen 2,5\*.6.7.23\*) auf und gliederte es in seine Darstellung ein. Dort heißt es:

5\* Noch nicht war irgendein Gestrüpp des Feldes auf der Erde,  
und es gab keinen Menschen, um den Ackerboden zu bebauen;  
6 und Feuchtigkeit stieg aus der Erde auf  
und befeuchtete die ganze Oberfläche des Ackerbodens.  
7 Da formte (Gott) den Menschen aus dem Ackerboden,  
und dann blies er ihm in seine Nase Lebensatem ein;  
so wurde der Mensch zum Lebewesen.

Der Text beginnt mit zwei Negativaussagen, wie sie auch aus mesopotamischen Ursprungsmythen bekannt sind. Ziel dieser Negationen ist, im Erzählanfang einen Zustand zu schildern, der in der nachfolgenden Erzählung positiv aufgehoben wird. In V. 6 folgt dann, ohne genaue Angabe des Akteurs, die Befeuchtung der Erde, in V. 7 wird der Mensch geschaf-

1956, 166, vertreten; vgl. auch P. Jensen, Art. *apsû-Apsû*, RIA I, 122–124, 124. Einen Überblick über bisherige Interpretationen bietet Th. A. Busink, Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus. Band I. Der Tempel Salomos, Leiden 1970, 335f. Neuerdings hat M. Görg, Art. Eherne Meer, NBL I, 483, auf die Funktionsanalogie zu den Heiligen Seen ägyptischer Tempel hingewiesen.

<sup>39</sup> Vgl. Jensen: „Mit *apsû* = sumerischem *abzu* (*apsû*) bezeichnet der Babylonier einerseits etwas Oberirdisches, andererseits etwas Unterirdisches und Überhimmlisches, etwas Kosmisches“ (122). „Es ergibt sich also wohl, das *apsû* jedenfalls einen Bereich unter der Erde bezeichnet ... Somit gibt es auch einen himmlischen *apsû*, doch wohl als einen Wasserbereich, dem der Regen entstammt. Und folglich wird man sich Himmel und Erde von dem *apsû* umschlossen gedacht haben“ (123).

<sup>40</sup> Schöpfung (s. Anm. 7).

fen. In unserem Zusammenhang ist besonders V. 6, und darin das Wort **טל** „Feuchtigkeit“ von Interesse. Dieses findet sich inneralttestamentlich nur noch in Ijob 36,27. Dort ist jedoch – anders als in Gen 2 – der himmlische Ozean gemeint, aus dem der Regen gleichwie durch ein Sieb auf die Erde fällt. In Gen 2,6 meint **טל** jedoch zweifelsohne, wie das Verb **על** zeigt, eine unterirdische Wasserquelle. Die Kombination dieser beiden Bibelstellen läßt einen ersten Schluß für die Interpretation des Begriffs zu: **טל** muß sich auf Himmelswasser ebenso beziehen können wie auf unterirdische Wasser. Darin findet sich eine wichtige Analogie zum mesopotamischen *apsû*. Schon seit langem hat man versucht, **טל** als sumerisches oder akkadisches Lehnwort zu verstehen. D. T. Tsumara ist kürzlich dieser Frage in einer umfangreichen Untersuchung erneut nachgegangen.<sup>41</sup> Er kommt zu dem Ergebnis, daß **טל** ein Lehnwort aus dem Sumerischen sei und die Wasser meine, die aus dem unterirdischen Ozean an die Erdoberfläche kommen. Somit wäre bereits für das vom Jahwisten aufgenommene Mythosfragment in Israel die Vorstellung eines unterirdischen Meeres belegt, aus dem Wasser an die Erdoberfläche aufsteigen.<sup>42</sup> Im 10. Jahrhundert wurde diese Vorstellung dann zweifach aufgegriffen: Einerseits verwendete sie der Jahwist für seine Schöpfungsgeschichte, andererseits Salomo bei der Ausgestaltung des Jerusalemer Heiligtums. Jahwe wird so nun explizit literarisch und bildlich als Herr über den kosmischen Ozean dargestellt. Damit ist er aber auch Schöpfergott; ihm obliegt die Weltgestaltung und die Welterhaltung.

Die Tempelquelle bei Ezechiel dürfte eine bewußte Umdeutung des Ehernen Meeres darstellen. Die Schöpfungsvorstellung des 10. Jahrhunderts und der Tempelquelle setzen beide voraus, daß aus dem unterirdischen Süßwasserozean Wasser aufsteigen und die Erde für den Ackerbau bewässern. Nach allgemeinem Verständnis trat mit jeder Quelle das Wasser des Süßwasserozeans an die Oberfläche. Ezechiel trennt die natürlichen Wasser von der Tempelquelle. Die lebensspendende Quelle entspringt im Tempel, denn nur von dort kann nach seinem theologischen Verständnis wahres Heil ausgehen. Wohl nicht zufällig floß die Tempelquelle südlich am Brandopferaltar vorbei. Es wurde oben gezeigt, daß in der ausgehenden Königszeit nordöstlich vor dem Tempel der Brandopferaltar, südöstlich dagegen das Eherne Meer stand. Durch den Verzicht auf das Eherne Meer rückte der Brandopferaltar bei Ezechiel wieder in die Symmetrieachse. Die Wasser der Tempelquelle flossen in Ez 47 südlich am Altar und damit genau an jener Stelle vorbei, wo in vorexilischer Zeit das Eherne Meer stand. Ehernes Meer und Tempelquelle werden so auch lokal aufeinander bezogen.

Ezechiel wechselte aber nicht nur eine Kultinstallation gegen die Tempelquelle aus. Vielmehr gab er dem neuen Bild auch eine neue inhaltliche

<sup>41</sup> D. T. Tsumara, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2. A Linguistic Investigation* (JSOT Suppl. Ser. 83), Sheffield 1989, 94–122.

<sup>42</sup> Vgl. zur inneralttestamentlichen Wirkungsgeschichte J. Schreiner, Art. **טל**, ThWAT VI, 48–56, bes. 52f.

Füllung. Das Eherne Meer war eine statische Einrichtung. Wer nach Jerusalem kam, konnte das riesige Becken bewundern und sich dabei vergewissern, daß Jahwe der Spender von Wasser und daher von Fruchtbarkeit und Heil ist. Die Tempelquelle dagegen war ein umfassenderes Bild. Auch sie sollte den Zuhörern Ezechiels das Wirken Jahwes in der Schöpfung verdeutlichen. Auch durch sie sind Schöpfung und Tempel miteinander verbunden.<sup>43</sup> Im Gegensatz zum Ehernen Meer war die Tempelquelle jedoch nicht statisch, sondern dynamisch. Sie veränderte die Welt. In vorexilischer Zeit wurde das andauernde und beständige Wirken Jahwes betont, sein Schöpfungshandeln war nicht umkehrbar, das Chaos war mit der Schöpfung besiegt. Ezechiel betont dagegen, daß der heillose Zustand seiner Zeit nicht beständig sein wird. Von Jerusalem, vom Tempel, wird wieder neues Heil ausgehen und seine Auswirkung auf das ganze Land haben. Das Exil und die Vernichtung des Tempels werden nicht ewig sein. In dem Chaos, als das man das Exil sicherlich erfahren hat, wird Gott wieder eingreifen und neues Heil schaffen. Ganz bewußt greift Ezechiel hierbei den Begriff **רפא** „heilen“ auf. Bildungen dieser Wurzel finden sich in unserem Text immerhin viermal (V. 8.9.11.12). Dieses Leitwort ist hier nicht im Sinne einer Heilung von einer Krankheit gebraucht, sondern im priesterlichen Sinne. „Heil machen“ steht hier „für den Wechsel vom Unreinen zum Reinen, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen“.<sup>44</sup> Dieser Wechsel wird zur zentralen Botschaft für die Exilierten. Ihr Unheil wird wieder geheilt werden. All jenen, die dies nach vierzehn Jahren Exil kaum glauben mochten, soll das Bild von der Tempelquelle neuen Mut machen. In der Wüste werden Paradiesbäume entstehen und selbst das Meer, das schon immer tot war, wird mit Leben erfüllt werden. Gott wird das niederliegende Land wieder zu neuem Leben erwecken. Mit einem paradiesischen Bild soll der exilierten Gemeinde vor Augen gestellt werden, daß es für sie eine Zukunft in dem (noch) verwüsteten und zerstörten Land Israel gibt.

<sup>43</sup> Zur Verbindung von Tempel und Schöpfung innerhalb der Priesterschaft vgl. vor allem *B. Janowski*, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterlichen Heiligtumskonzeption, in: *JBTh* 5, 1990, 37–69. – *P. Weimar*, Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinai-geschichte, in: *RB* 95, 1988, 337–385. Die vielfach belegte Verbindung von Tempel und Schöpfung in der Umwelt, wie sie Janowski an einigen Beispielen exemplarisch aufzeigt, legt es nahe, daß schon in vorexilischer Zeit auch in Jerusalem der Tempel in eine schöpfungstheologische Konzeption eingebunden war.

<sup>44</sup> *M. L. Brown*, Art. **רפא**, *ThWAT* VII, 617–625, 622.