

## DER NEUE ALTAR UNTER AHAS VON JUDA

Christoph Levin, München

Die Erzählung in 2 Kön 16,10-18 berichtet, dass König Ahas von Juda, nachdem Tiglatpileser III. von Assur im Jahre 732 das Aramäerreich unterworfen hatte, dem Großkönig nach Damaskus entgegen eilt, um ihm zu huldigen. In Damaskus sieht Ahas „den Altar“. Er sendet ein Abbild nach Jerusalem an den Priester Urija, anhand dessen Urija den Altar für den dortigen Tempel nachbaut. Nach seiner Rückkehr bringt Ahas unverzüglich an dem neuen Altar die vorgeschriebenen Opfer dar. Für die Zukunft überträgt er allerdings die königlichen Opfer dem Priester. Der bronzene Altar Salomos, an dessen Stelle der neue Altar getreten ist, wird an die Seite gerückt. Der Bericht schließt damit, dass der König einige weitere Einrichtungen des Tempels „vor dem König von Assur“ entfernen lässt. Auf den ersten Blick hat es den Anschein, als seien diese Maßnahmen ein kultischer Reflex seiner Außenpolitik. In vielen Einzelheiten ist der Bericht indessen schwer zu entschlüsseln. So unerfindlich Anlaß und Ziel der Kultreform scheinen, so viele Fragen gibt sie auf.

Die ältere Exegese las den Bericht als im Wesentlichen zuverlässige, die historischen Umstände spiegelnde Quelle; scheint doch der König über den Kult mit einer Souveränität zu verfügen, die die nachexilische Geschichtsschreibung ihm nicht zugestanden hätte. Allerdings hat man Zweifel an der Zeitgenossenschaft geäußert. Die Art der Darstellung gleicht nämlich aufs Engste den Erzählungen von den Kultreformen des Joasch in 2 Kön 11-12 und des Josias in 2 Kön 22-23. Das könnte daher rühren, dass diese Stücke aus einer und derselben Quelle stammen.<sup>1</sup> Dies vorausgesetzt, wird das jüngste Beispiel, die Reform Josias, zum Terminus a quo. Das würde bedeuten, dass die Texte „erst nach dem Jahre 621, vielleicht erst nach dem Tode Josias geschrieben sind.“<sup>2</sup> Da der Tribut des Ahas wahrscheinlich in das Jahr 732 fällt, läge zwischen Ereignis und Bericht mehr als ein Jahrhundert. Es gibt indessen Anzeichen, dass diese Herabdatierung nicht weit genug geht und man für die Entstehung an die nachexilische Zeit zu denken hat.

Im Rahmen des Kapitels 2 Kön 16 bildet die Erzählung von dem neuen Altar eine gut abgrenzbare Einheit. Der Sprachgebrauch hebt sich von dem vorangehenden Abschnitt V 5-9\*, einem Auszug aus den Tempelannalen, deutlich ab. In der Erzählung „wird nicht mehr von ‚Ahas‘ v. 5.7f, sondern vom ‚König Ahas‘ v. 10.15f oder vom ‚König‘ v. 12 gesprochen.“<sup>3</sup> Freilich muss das nicht bedeuten, dass beide Texte „unabhängig voneinander“ seien.<sup>4</sup> Die Ab-

<sup>1</sup> So J. Wellhausen, *Composition* 293; zustimmend I. Benzinger, *Könige* 171; hingegen nennt C. F. Burney, *Notes* 325, nur die Übereinstimmung mit 2 Kön 11-12: „Verses 10-16 form a continuous narrative, probably derived from the same source as ch. 11; 12.5-17.“

<sup>2</sup> J. Wellhausen *ebd.*

<sup>3</sup> G. Hentschel, *2 Könige* 73; vgl. schon A. Klostermann, *Samuelis* 450.

<sup>4</sup> E. Würthwein, *Könige* 387.

weichungen schließen nicht aus, dass eisegetische Weiterarbeit stattgefunden haben kann.

## I Die Zusätze der hebräischen Textfassung

Vereinzelt wurde behauptet, die Erzählung sei literarisch einheitlich.<sup>5</sup> Dagegen spricht von vornherein ein markanter Wechsel des Stils: Einem im engeren Sinne erzählenden Teil in V 10-16 folgt in V 17-18 ein Anhang, der eher nur eine Aufzählung ist.<sup>6</sup> Die Exegeten halten deshalb in ihrer Mehrheit die Tempelerzählung für einen gewachsenen Text.

Auch innerhalb von V 10-16 weisen Wiederholungen, Redundanzen, Nachholungen und unvermittelte Übergänge auf Zusätze hin. Der Text trägt die Spuren mehrfacher und zielgerichteter Bearbeitung. Georg Hentschel nimmt eine Entwicklung in drei Stufen an: An eine Quelle in V 10-13 hat sich in V 15-16 eine Erweiterung angeschlossen, und in V 14 trat eine Glosse dazwischen.<sup>7</sup> Es wird sich zeigen, dass diese Annahme im Wesentlichen im Recht ist.

Einen sicheren Hinweis auf das Wachstum geben die Abweichungen in der Textüberlieferung. In V 11-12 hat der masoretische Text gegenüber der Septuaginta fast den doppelten Umfang:

11 Und der Priester Urija baute den Altar ganz so, wie der König Ahas aus Damaskus gesandt hatte. [ו + So tat der Priester Urija, bis der König Ahas aus Damaskus kam. 12 Und der König kam aus Damaskus.] Und der König sah den Altar [ו + Und der König trat an den Altar heran] und stieg auf ihn hinauf.

Weil die Übersetzung sich im Übrigen streng an die Vorlage bindet, fällt die *Lectio brevior* von vornherein ins Gewicht. Mit den Überschüssen gehen auffallend viele Wiederholungen einher. Drei Sätze enden mit *הַמֶּלֶךְ (אָחָז) מִדַּמָּשֶׁק* „der König (Ahas) aus Damaskus“, zwei weitere mit *הַמֶּלֶךְ אָחָז הִמְזִיבֵהוּ* „der König den Altar“ oder *הַמֶּלֶךְ עַל-הַמִּזְבֵּחַ* „der König an den Altar“. Wer den griechischen Text für sekundär hält, kann die Unterschüsse ungezwungen auf *Homoioteleuta* zurückführen. Ebenso gut aber lassen die Wiederholungen sich als Aufnahme und Wiederaufnahme, das heißt als Hinweise auf Erweiterungen lesen. Erst damit bekommt die Redundanz einen Sinn. Die stilistische Unbeholfenheit, in drei aufeinander folgenden Sätzen das gleichbleibende Subjekt *הַמֶּלֶךְ* „der König“ immer von neuem zu nennen, bis endlich ein viertes Prädikat in den normalen Erzählstil mit implizitem Subjekt einlenkt, geht schwerlich auf eine einzige Hand zurück: „Und *der König* kam, und *der König* sah, und *der König* trat heran, und *er* stieg hinauf.“

<sup>5</sup> H.-D. Hoffmann, Reform 142-143; M. Rehm, Könige 158.

<sup>6</sup> H. Winckler, Beiträge 48, schließt V 17-18 mit V 7-9 zusammen. Das ist unmöglich, weil V 17 auf V 14 bezogen ist, s.u.

<sup>7</sup> G. Hentschel, 2 Könige 75-77.

Warum der hebräische Text erweitert worden ist, lässt sich im Fall von V 12b nachvollziehen. Der Satz *וַיַּעַל עָלָיו*, der von beiden Textformen bezeugt wird, ist zweideutig. Man kann entweder lesen: „und er stieg auf ihn hinauf“ (*gal*), oder: „und er opferte auf ihm“ (*hif'il*).<sup>8</sup> Der Überschuss stellt die Lesart sicher: „Und der König trat an den Altar heran.“ Er ist eine Art *Q<sup>r</sup>ê*. Dafür hat der Ergänzer auf Lev 9,8 zurückgegriffen: *וַיִּקְרַב אַהֲרֹן אֶל-הַמִּזְבֵּחַ* „Und Ahron trat an den Altar heran“ (vgl. auch Ex 40,32; Lev 9,7; Num 18,3).<sup>9</sup> Der Wortlaut trägt Sorge, dass der König in Übereinstimmung mit der Tora handelt.

Auch der Überschuss in V 11b\*-12aa dient der Klarstellung. Diesmal betrifft sie die Dublette „Und er sah den Altar, der in Damaskus war“ V 10aß und „Und der König sah den Altar“ V 12aß. Die Übereinstimmung ist so groß, dass man die beiden Sätze auf einen und denselben Vorgang beziehen kann. Für diesen Fall hätte der König nicht in Jerusalem geopfert, sondern, noch während Urija in Jerusalem den Altar nachbaute, an dem fremden Altar *in Damaskus*. Zwar liegt ein solches Verständnis nicht nahe; denn das der König dem Priester ein Abbild des Altars übersendet, statt es ihm mitzubringen, versteht sich nur, wenn er bei seiner Rückkehr den fertigen Altar vorfinden will. Dennoch bleibt möglich, den Text in diesem Sinne zu lesen. Das will der hebräische Überschuss ausschließen: „So tat der Priester Urija, bis der König Ahas aus Damaskus kam. Und der König kam aus Damaskus“ – und dann erst „sah der König den Altar“, nämlich den Nachbau im Tempel von Jerusalem.

Dass die Tradenten sich zu dieser Korrektur genötigt sahen, hat seinen Grund. Die Wendung *וַיַּעַל עָלָיו* „erinnert recht deutlich an das Beispiel Jerobeams, dem ... zum Vorwurf gemacht wird, dass er auf den Altar stieg, um zu opfern“<sup>10</sup>. Bibelkundige Leser werden unweigerlich auf die Wendung *וַיַּעַל עָל-הַמִּזְבֵּחַ* „Und er (Jerobeam) stieg auf den Altar“ in 1 Kön 12,32.33.33 geführt,<sup>11</sup> zumal das Frömmigkeitsurteil 2 Kön 16,3a Ahas bezichtigt: „Und er wandelte auf dem Wege der Könige von Israel.“ Es galt, Ahas vor dem Verdacht in Schutz zu nehmen, der Sünde Jerobeams verfallen zu sein.

## II Das illegitime Opfer des Ahas

Ohne die Nachträge der hebräischen Überlieferung gelesen, zeigt sich, dass dieselbe Apologetik schon in der gemeinsamen Grundlage wirksam gewesen ist:

<sup>8</sup> Vgl. Ex 40,29; Esr 3,3; 2 Chr 1,6.

<sup>9</sup> 2 Kön 16,12 bietet *עַל* statt *אֶל*. Wenn nicht ein Schreibfehler vorliegt, ist das eine Anpassung an das vorgegebene *עָלָיו*. Die Lesart *וַיִּקְרַב* „und er brachte dar“, die *F. Perles*, *Analekten* 67, und *A. B. Ehrlich*, *Randglossen* 312, vorschlagen, wird durch Lev 9,8 ausgeschlossen.

<sup>10</sup> *E. Würthwein*, *Könige* 389.

<sup>11</sup> Neben den drei Belegen in 1 Kön 12,32-33 findet sie sich nur noch Ex 20,26; 1 Sam 2,28; 2 Kön 23,9.

(10) Und er sah den Altar, der in Damaskus war  
 und der König Ahas sandte dem Priester Urija das Abbild des  
 Altars [und sein Modell für seine ganze Ausführung], 11 und der  
 Priester Urija baute den Altar ganz so, wie der König Ahas aus  
 Damaskus gesandt hatte. <sup>1)</sup> (12) Und der König sah den Altar <sup>1)</sup>  
 und stieg auf ihn hinauf 13 und ließ sein Brandopfer in Rauch aufgehen.

Der Übergang von V 10a nach V 10b ist nicht fließend. Das Subjekt wird nochmals eingeführt, obwohl es nicht wechselt: „Und er sah den Altar, der in Damaskus war. Und *der König Ahas* sandte dem Priester Urija“. Der Neuansatz weist auf eine literarische Zäsur hin. Im weiteren Verlauf wird eine Ringkomposition erkennbar.<sup>12</sup> Die Wiederholung in V 12aβ „Und der König sah den Altar“ dient als Wiederaufnahme von V 10aβ „Und er sah den Altar, der in Damaskus war“.<sup>13</sup> Der Zusatz, der auf solche Weise eingefügt worden ist, hat die Abfolge: „Und er sah den Altar, der in Damaskus war, und stieg auf ihn hinauf“ (V 10aβ.12b\*), unterbrochen. Das ist genau jene Lesart, die die Überschüsse des hebräischen Textes verhindern wollen und damit beweisen, dass sie latent vorhanden gewesen ist.

Die weitere Folge der literarischen Ergänzungen, die sogleich erläutert werden soll, lässt erkennen, dass am Ursprung der Altar-Erzählung einzig diese Notiz gestanden hat. Indessen kann auch sie keine selbständige Überlieferung gewesen sein; denn das Subjekt wird nicht genannt. Zugleich ist der Anschluss an V 10aa nicht glatt. Er bedarf der Verknüpfung אָשֶׁר בְּדַמָּשֶׁק „der in Damaskus war“, die mit dem vorangehenden Lokativ „nach Damaskus“ eine Dublette erzeugt. Daraus ergibt sich die Abstufung:

10 Und der König Ahas ging Tiglat Pileser, dem König von Assur, entgegen nach Damaskus.  
 Und er sah den Altar, der in Damaskus war, [...] (12) und stieg auf ihn hinauf ...

Nur die Nachricht, dass Ahas dem König von Assur entgegengegangen sei, ist als historisch zu deuten.<sup>14</sup> Sie hebt sich durch die singuläre Form des Namens דִּמְשֶׁק = *Dumašqa* vom umgebenden Text ab. Von assyrischer Seite wird sie durch die sogenannte Tontafelinschrift bestätigt, die Ahas unter den Tributären

<sup>12</sup> Vgl. W. Richter, Exegese 70-71.

<sup>13</sup> Vgl. C. Kuhl, Wiederaufnahme.

<sup>14</sup> W. Zwickel, Räucher kult 199-209, rekonstruiert eine Quelle, die aus V 10-11.15aa\*.16 bestanden haben soll. Seine Analyse beruht auf stilistischen Erwägungen. Sie geht von der vorgefassten Gattungsbestimmung aus, es mit einer aus Hofannalen stammenden Quelle zu tun zu haben. Wichtige literarkritische Signale werden übersehen. Das Ergebnis ist ein selbst erzeugtes Fragment, das nur unter archäologischen Voraussetzungen einen Sinn ergibt – von denen es offensichtlich abhängt.

Tiglatpilesers namentlich nennt.<sup>15</sup> Vermutlich ist sie den Annalen der Könige von Juda entnommen; denn die Wendung stimmt mit der Notiz über den Tod des Josia in 2 Kön 23,29 überein: „Und der König Josia ging ihm (scil. dem Pharao Necho) entgegen, und er tötete ihn in Megiddo, sobald er ihn sah.“

Der anschließende Bericht, dass Ahas in Damaskus geopfert habe, beruht auf anderen, theologischen Gründen, nämlich auf dem Urteil über die Frömmigkeit: „Er schlachtete und räucherte an den Höhen und auf den Hügeln und unter jedem grünen Baum“ (V 4). Die Wendung ist aus Dtn 12,2 übernommen.<sup>16</sup> Sie schildert den König als Sünder, der gegen das Gebot des Deuteronomiums, nur in Jerusalem zu opfern, immer und immer verstoßen habe. Daraus folgte: Sobald Ahas sich von Jerusalem entfernte, musste er die Gelegenheit zum Ungehorsam genutzt haben.

Der erste Schritt ist, dass Ahas den Altar sieht. Schon darin liegt ein Hinweis. Es versteht sich nämlich von selbst, dass der König den Altar sehenden Auges bestiegen hat. Es zu erwähnen, hatte einen besonderen Grund.<sup>17</sup> Er ist bald gefunden: „Hüte dich, dass du deine Brandopfer nicht an jeder Stätte darbringst, die du siehst (תִּרְאֶה)“ (Dtn 12,13). Die Einzelheit entpuppt sich als Schriftverweis. Sie will Ahas den Verstoß gegen das Zentralisationsgesetz anlasten.<sup>18</sup> Das Verbot ließ sich auf Damaskus ohne weiteres anwenden. Es betrifft jede Stätte außerhalb Jerusalems, ist also nicht auf die Höhen in Juda und die illegitimen Heiligtümer des Nordreichs beschränkt.

Auch die Fortsetzung V 13a bezieht sich auf das Zentralisationsgesetz:

(10) Und er sah den Altar, der in Damaskus war, [...] (12) und stieg auf ihn hinauf 13 und ließ sein Brandopfer in Rauch aufgehen.

Die Form mit Possessivsuffix *עָלָיו* „sein Brandopfer“ erinnert an Dtn 12,13.14.<sup>19</sup> Das Verb *קָטַר* hi. „in Rauch aufgehen lassen“ anstelle des üblichen *עָלָה* hi. „aufsteigen lassen, opfern“ spielt noch einmal auf Jerobeam an: „Und er stieg auf den Altar um zu räuchern“ (*וַיַּעַל עַל-הַמִּזְבֵּחַ לְהַקְטִיר*), 1 Kön 12,33bβ; vgl. 13,1b).<sup>20</sup>

Mit dem Bezug auf Dtn 12 erübrigt sich die Frage, die regelmäßig erörtert wird: ob der Altar dem einheimischen Kult der Aramäer gegolten hat, wie die Betonung „der in Damaskus war“ zu sagen scheint, oder ob die Neuerung, die

<sup>15</sup> TUAT I/4, 375. Der Tribut erklärt sich am ehesten als Reaktion auf die Eroberung von Damaskus im Jahre 732. Erst im Gefolge der Darstellung von Jes 7 hat man ihn als Hilfesuch gegen die syrisch-ephraimitische Koalition verstanden und ein bis zwei Jahre früher datiert.

<sup>16</sup> Die Verbindung *וְעַל-הַהֲרָדִים וְתַחַת כָּל-עֵץ רֵעָן* „und auf den Hügeln und unter jedem grünen Baum“ findet sich nur Dtn 12,2 und 2 Kön 16,4 (// 2 Chr 28,4).

<sup>17</sup> Diese Beobachtung verdanke ich einem Einwand von Erhard Blum.

<sup>18</sup> Das Zentralisationsgesetz hat einmal mit 12,13 begonnen (vgl. E. Reuter, Kultzentralisation 103). Die exponierte Bedeutung blieb auch später erhalten.

<sup>19</sup> Vgl. auch Dtn 12,6.11.27.

<sup>20</sup> Die Verbindung *עָלָה* hi. „das Brandopfer in Rauch aufgehen lassen“ sonst Ex 29,18.25; Lev 1,13; 3,5; 8,21.28; 9,13.

Ahas eingeführt hat, mit der politischen und kultischen Unterwerfung unter Assur begründet gewesen ist, wie der geschichtliche Zusammenhang nahelegt. Der Verfasser hatte allein den Verstoß gegen das Gebot der Kultzentralisation im Auge. Die Sünde lag in der Wahl des fremden Orts, weiter nichts.<sup>21</sup>

### III Das legitime Opfer des Ahas

Diese Darstellung blieb nicht, wie sie war. Die weitere Überlieferung hat sie korrigiert. Erst daraus entwickelte sich die heutige Erzählung. Wahrscheinlich wurde die Korrektur ausgelöst durch die Reflexion über den überlieferten Lauf der Geschichte. In den historischen Büchern hat sich bei vielen Anlässen eine Tendenz niedergeschlagen, die die Überzeugung der späten Frömmigkeit, dass Jahwe unter allen Umständen gerecht handelt, zum Maßstab für den Verlauf der Geschichte gemacht hat. Mit diesem Gottesbild war nicht vereinbar, dass Ahas im Unterschied zu König Hoschea von Israel von der assyrischen Gefahr verschont blieb, obwohl das Frömmigkeitsurteil ihm zuschreibt, dass er „auf dem Weg der Könige von Israel wandelte“ (2 Kön 16,3), während der gestrafte Hoschea zwar das Böse tat, „doch nicht wie die Könige von Israel, die vor ihm waren“ (2 Kön 17,2). Das durfte nicht unwidersprochen bleiben. Wenn Jahwes Handeln folgerichtig war, konnte Ahas so sündig nicht gewesen sein.

Daraus folgte, dass das Opfer des Ahas nicht in Damaskus geschehen war. Ort der Handlung musste die legitime Stätte des Jahwekults gewesen sein, der Tempel in Jerusalem. Schöpferische Exegese hatte keine Mühe, der Beschreibung: „Er sah den Altar und stieg hinauf“, einen entsprechenden Sinn zu entnehmen. Die beiden Verben schildern demnach nicht einen zusammenhängenden Vorgang. Inzwischen muss der König nach Jerusalem zurückgekehrt sein.

- (10) Und er sah den Altar, der in Damaskus war  
und der König Ahas sandte dem Priester Urija das Abbild (דָמוּר) des Altars [und sein Modell (תְּבִינָה) für seine ganze Ausführung],  
11 und der Priester Urija baute den Altar ganz so, wie (כְּכֹל אֲשֶׁר) der König Ahas aus Damaskus gesandt hatte. <sup>(1)</sup> (12) Und der König sah den Altar <sup>(1)</sup>  
und stieg auf ihn hinauf.

So gelesen diene das Sehen des Altars dazu, den Wechsel des Schauplatzes einzuleiten. Ahas nahm Modell, um in Jerusalem einen genau entsprechenden Altar errichten zu lassen. Erst daraufhin wiederholt sich die überlieferte Handlung: „Der König sah den Altar und stieg hinauf“ – doch jetzt am erlaubten Ort.

Weil es sich um die Korrektur eines vorgegebenen Textes, nicht um den Niederschlag eines historischen Ereignisses handelt, kam es allein auf die theologi-

<sup>21</sup> Ähnlich K. A. D. Smelik, *New Altar*, der allerdings mit deuteronomistischer Bearbeitung einer Quelle rechnet.

sche, nicht auf die pragmatische Plausibilität an. So erklärt sich, dass der König die Kultreform nicht bei seiner Rückkehr veranlasst, wie man es unter historischen Voraussetzungen erwarten kann, sondern seine Absicht umgehend per Boten an den Priester Urija übermittelt. Dafür hätte in der Situation auch deswegen kein Anlass bestanden, weil Ahas schwerlich längere Zeit in Damaskus geblieben ist. Der Priester Urija, dem die Ausführung übertragen wird, ist aus Jes 8,2 übernommen. Das ist nichts als eine bibelkundliche Assoziation: Urija ist der einzige Priester, den die Überlieferung für die Zeit des Ahas kennt, und er wird überdies als „zuverlässig“ (נֶאֱמָן) geschildert.

Damit die Verlegung des Schauplatzes leistete, was sie sollte, musste zwischen dem Altar in Damaskus und dem neuen Altar in Jerusalem völlige Gleichheit bestehen. Das bringt der Begriff דְּמוּת „Abbild“ zum Ausdruck, ein aramaisierendes Wort, das nur in jungen Texten wie dem Bericht der Priesterschrift über die Erschaffung des Menschen (Gen 1,26; 5,1.3) vorkommt.<sup>22</sup> Dem dient ebenso der penible Gehorsam des Urija, der tat „ganz so, wie“ (כְּכֹל אֲשֶׁר) Ahas ihn durch Boten beauftragt hatte. Auch diese Wendung erinnert an die Priesterschrift. Sie stimmt überein mit den abschließenden, summarischen Ausführungsnotizen beim Bau der Arche (Gen 6,22) und, sachlich am nächsten, beim Bau der Stiftshütte (Ex 40,16; vgl. 39,32.42). Es ist kein Zweifel, dass auf dieser Ebene der Bau des Altars als eine Gott wohlgefällige Maßnahme galt.

Der Gedanke ist später in einem Zusatz noch vertieft worden, der an seiner nachhängenden Stellung und der sachlichen Verdoppelung zu erkennen ist: וְאֶת־תְּבִינֹהוּ לְכָל־מַעֲשָׂהוּ „und sein Modell für seine ganze Ausführung“. Das Stichwort תְּבִינֹה ist ein Querverweis auf die Anordnung zum Bau der Stiftshütte in Ex 25,9.40. Damit ist angedeutet, dass die Änderung, die der König vornimmt, mit Gottes eigenem Plan für das Heiligtum übereinstimmt. So wird auch der Plan, den David nach der Darstellung der Chronik dem Salomo für den Bau des Tempels übergibt, תְּבִינֹה genannt (1 Chr 28,11.12.18.19).<sup>23</sup>

Das Opfer, mit dem der neue Altar in Gebrauch genommen wird, nimmt jetzt die regulären, toragemäßen Formen an:

(12) Und der König sah den Altar <sup>1)</sup>

und stieg auf ihn hinauf 13 und ließ sein Brandopfer in Rauch aufgehen und sein Speisopfer und <sup>1)</sup><sup>24</sup> sein Trankopfer und schlug das Blut der Schelamim-Opfer, die ihm gehörten (אֲשֶׁר־לוֹ), an den Altar.

Das Brandopfer (עֹלָה) wird um das Speisopfer (מִנְחָה) und das Trankopfer (תְּרוּף) ergänzt. Bei diesem Nachtrag gerät das Trankopfer unter das Verb כִּטַּר hi. „in

<sup>22</sup> Die Belege gehören nicht zur Grundschrift P<sup>C</sup>, sondern zu den Nachträgen. Sonst findet sich דְּמוּת sechzehnmal im Buch Ezechiel sowie Jes 13,4; 40,18; Ps 58,5; Dan 10,16; 2 Chr 4,3. Zur Bildungsweise vgl. GesK § 86k.

<sup>23</sup> Das besagt nicht, dass die Chronik dem Glossator schon vorlag. Es ist aber nicht ausgeschlossen.

<sup>24</sup> Das Verb תְּרוּף „und er spendete“ fehlt in der griechischen Übersetzung. V 15, der auf V 13 zurückgreift, liest es noch nicht.

Rauch aufgehen lassen“ – eine Schwierigkeit, die der hebräische Text später beseitigt hat, indem er das Verb נסך hi. „spenden“ hinzufügte.<sup>25</sup> Die Trias von Brand-, Speis- und Trankopfer entspricht dem täglichen Morgen- und Abendopfer nach Ex 29,38-41; Num 28,3-8. Warum der Ergnzer genau diese Opfer gewählt hat, geht aus der Einleitung Ex 29,38 hervor: „Und das ist es, was du auf dem Altar tun sollst (וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה עַל־הַמִּזְבֵּחַ).“ Nichts konnte die Legitimität des Opfers auf dem neu errichteten Altar besser belegen.

Auch das vorgeschriebene Ritual wurde eingehalten. Zum regulären Opfer gehörte beides: Teile des Opfertiers auf oder am Altar in Rauch aufgehen zu lassen (קטר hi., und zuvor der Blutritus, bei dem das Blut des Opfertiers an den Altar geschlagen wurde (זרק עַל־הַמִּזְבֵּחַ). Dabei entstand in diesem Fall ein verzwicktes Problem. Nach den Opfergesetzen der Tora war der Blutritus ausschließlich Aaron und seinen Söhnen, also der Priesterschaft vorbehalten, nach dem bis dahin vorliegenden Bericht von 2 Kn 16 aber war es der König, der das Opfer dargebracht hat. Den Ausweg fand der Ergnzer in Lev 9. Dort wird bei Gelegenheit des ersten regulären Opfers unterschieden zwischen den Opfern, die Aaron für sich selbst darbringt (V 7-14, vgl. bes. אָשֶׁר־לוֹ, V 8), und den Opfern, die er für das Volk darbringt (V 15-21). In beiden Fällen werden Sndopfer (חַטָּאת) und Brandopfer (עֹלָה) dargebracht. Das Schelamim-Opfer aber zählt allein zu der zweiten Gruppe, und zwar ausdrücklich, vgl. אָשֶׁר לָעָם, V 18. Das bot die Möglichkeit, ausnahmsweise den König den Blutritus vollziehen zu lassen. Mit dem Attribut הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר־לוֹ „die Schelamim-Opfer, die ihm gehörten,“ reiht der König sich auf der Seite des Volkes ein (אָשֶׁר לָעָם, Lev 9,18) und vollzieht dennoch den Blutritus, als sei er einer der Aaroniden (אָשֶׁר־לוֹ, Lev 9,8). So erklärt sich, weshalb in 2 Kn 16,13 zum Brand-, Speis- und Trankopfer als vierte Opferform das Schelamim-Opfer hinzutritt.<sup>26</sup>

#### IV Weisungen für die künftige Opferpraxis

Unübersehbar folgte aus dieser Lösung wiederum Korrekturbedarf. Da das legitime Opfer nach der Tora ausschließlich den Aaroniden zustand, hat ein nächster Ergnzer dafür gesorgt, dass der berichtete Fall eine Ausnahme blieb und der König in Zukunft die Opfer nicht mehr selbst darbrachte.<sup>27</sup> Der König, gerecht wie er war, soll das torageme Verfahren selbst angeordnet haben.

<sup>25</sup> Die Unebenheit spricht gegen die Schlussfolgerung von R. Rendtorff, Studien 48: „Die Opferreihe: *ola, mincha, nesek* und *schelamim* erscheint hier also als zusammengehörig, ohne dass eine nachträgliche Bearbeitung des Textes angenommen werden müsste.“

<sup>26</sup> Der Wortlaut von 2 Kn 16,13b stimmt besonders eng mit Lev 7,14 überein.

<sup>27</sup> 2 Chr 26,16-20 erklärt den Aussatz des Königs Usija (vgl. 2 Kn 15,5) damit, dass der König eigenhändig im Tempel das Rucheropfer dargebracht und damit gegen die Rechte der Aaroniden verstoßen habe. Vgl. auch die harten Auseinandersetzungen um die Priesterrechte, die hinter Num 16 erkennbar sind.



15 Und er gebot ihm<sup>28</sup> [der König Ahas dem Priester Urija] Folgendes: Auf dem großen Altar (עַל הַמִּזְבֵּחַ הַגָּדוֹל) lass das Morgen-Brandopfer und das Abend-Speisopfer in Rauch aufgehen [und das Brandopfer des Königs und sein Speisopfer und das Brandopfer des ganzen Volks<sup>29</sup> und ihre Speisopfer und ihre Trankopfer]. Und alles Brandopfer-Blut und alles Schlachtopfer-Blut sollst du an ihn (עָלָיו) schlagen. [...]<sup>30</sup> 16 Und der Priester Urija tat ganz so, wie ihm der König Ahas geboten hatte.

Die ausführliche Anweisung betrifft genau wie V 13 das tägliche Morgen- und Abendopfer. Zugleich aber sind die Unterschiede so groß, dass gemeinsame Verfasserschaft ausscheidet.<sup>31</sup> Auch dieser Ergnzer bezieht sich neben Ex 29,38-41 auf Lev 9. Nur in Lev 9,17 (und der Parallele Num 28,23) findet sich noch einmal die Verbindung עֹלֹת הַבֶּקֶר „Morgen-Brandopfer“.<sup>32</sup> Der Ausdruck ist als Schriftverweis zu lesen, dem der Ergnzer das Abend-Speisopfer (מִקְחַח הָעֶרֶב) zur Seite stellt.<sup>33</sup> Der Rückschluss, dass die Anordnung aus einer Zeit stammt, als das Morgen- und das Abendopfer noch nicht Brandopfer und Speisopfer zugleich umfasst haben, wird durch den Text schwerlich gedeckt.<sup>34</sup> Wieder wird auch der Blutritus erwähnt, der für die Funktion des Altars besonders wichtig war. War es in V 13 das Blut der Schelamim-Opfer, so kommt nun das Blut der Brandopfer (vgl. Lev 1,5.11; 8,19.24; 9,12) und das Blut der Schlachtopfer (vgl. Ex 23,18//34,25; Dtn 12,27) hinzu.

Zwischen den beiden Sätzen, die durch ihre chiasmatische Anordnung sowie durch den Rückbezug עָלָיו „an ihn“ ← עַל הַמִּזְבֵּחַ הַגָּדוֹל „auf dem großen Altar“ miteinander verzahnt sind, steht jetzt eine Aufzählung weiterer Opferarten: „und das Brandopfer des Königs und sein Speisopfer und das Brandopfer des ganzen Volks und ihre Speisopfer und ihre Trankopfer.“ Hier hat wahrscheinlich ein Späterer für Vollständigkeit sorgen wollen. Indem er das Opfer des Königs (עֹלֹת הַמֶּלֶךְ) eigens nennt, kennzeichnet er das Opfer des Ahas als letztmalige Ausnahme. Ebenso soll das Opfer des Volks, das in V 13 durch den Verweis auf Lev 9,18 im Spiel ist, künftig nicht mehr vom König, sondern wie in

<sup>28</sup> Lies mit *K<sup>c</sup>lib*. Die Irritation ist durch den Einschub von V 14 hervorgerufen worden. A. Klostermann, *Samuelis* 451: „Nachdem in v. 14 Ahas an Stelle von Uria Subj. geworden, mußte דָּוִד durch ‚dem Priester U.‘ erklärt werden; dann war aber das Suff. überflüssig, daher es zu ignorieren befiehlt.“

<sup>29</sup> So mit Septuaginta. Der hebräische Text liest „des ganzen Volkes *des Landes*“ (כָּל-עַם הָאָרֶץ). Er denkt an den frommen Teil der Bevölkerung, wie man den Begriff הָאָרֶץ עַם anhand von 2 Kön 11,18 verstanden hat. Vgl. auch C. Levin, *Atalja* 66-69.

<sup>30</sup> Zu V 15b s.u. Abschnitt V.

<sup>31</sup> Darauf hat mit Nachdruck R. Rendtorff, *Studien* 46-47, hingewiesen.

<sup>32</sup> Vgl. sonst Esr 3,3; 2 Chr 31,3.

<sup>33</sup> Der Ausdruck sonst Ps 141,2; Dan 9,21; Esr 9,4.5.

<sup>34</sup> Eine solche Praxis ist nirgends bezeugt. In 1 Kön 18,29 und 2 Kön 3,20 wird die Tageszeit mit dem Morgen- oder Abendopfer angegeben. Das setzt die Regelmäßigkeit voraus. Beide Belege sind Zusätze aus nachexilischer Zeit. In beiden Fällen wird das Opfer als מִקְחָה bezeichnet. In 2 Kön 3,20 findet die מִקְחָה am Morgen statt, in 1 Kön 18,29 am Abend, und zwar als Brandopfer. Dieselbe begriffliche Unbestimmtheit kann man auch für 2 Kön 16,15 voraussetzen.

Lev 9,7.15-21 von den Aaroniden dargebracht werden.<sup>35</sup> Zum täglichen Brandopfer gehören stets auch die Speisopfer und die Trankopfer (vgl. bes. Num 29 passim).

Dass der Priester die Anweisungen ausgeführt habe, wird in V 16 nachdrücklich resümiert, der einmal den Abschluss der Episode gebildet hat. Die Wendung lenkt auf V 11ba zurück. Damit will sie andeuten, dass die Regelung des Opferdienstes nicht nachträglich geschehen ist, sondern Teil der Anweisung war, die Ahas aus Damaskus an Urija gesandt hat. Diesmal ist die Ausführungsnotiz eher unpassend, da die Anweisungen genereller Art sind und über das berichtete einmalige Geschehen korrigierend hinausführen. Wieder liegt das Augenmerk nicht auf der Handlungsfolge, sondern auf der Entsprechung zur Tora. Noch einmal klingen die priesterschriftlichen Notizen Gen 6,22; Ex 39,32.42; 40,16 an.

### V Der alte Altar

„Schließlich beschäftigte spätere Glossatoren die Frage, was mit dem bisherigen Altar ... geworden sei“<sup>36</sup>, von dessen Anfertigung Ex 27,1-2 und 38,1-2 berichten und der auch in 1 Kön 8,64 anlässlich des großen Opfers bei der Tempelweihe erwähnt wird. Die Antwort besteht in theologischen Verlegenheiten, die für den Leser zu exegetischen Verlegenheiten geworden sind:

14 Und den bronzenen Altar, der vor Jahwe stand, [und brachte ihn herzu hinweg von der Vorderseite des Tempels [von zwischen dem Altar und dem Hause Jahwes]] und gab ihn zur Seite des Altars nach Norden hin.

Die Voranstellung des Objekts gibt den Vers als Parenthese zu verstehen. „Was v. 14 erzählt ist natürlich geschehn, bevor Ahas auf dem neuen Altar opferte. Voraussetzung dafür war, dass er לפני י"י stand. Wohin der alte Altar gekommen ist, wird uns nachträglich mitgeteilt.“<sup>37</sup> Der Verfasser nimmt wörtlich auf 1 Kön 8,64 Bezug: „מזבח הנחשת אשר לפני יהוה“, „der bronzene Altar, der vor Jahwe stand“. Dass er zitiert, beweist die zweifache Determination: המזבח הנחשת. Sie ist kein Textfehler,<sup>38</sup> vielmehr betrifft die Determination von המזבח den gesamten, sonst nicht belegten Begriff. Der Vorschlag, הנחשת zu streichen, um einen glatten Text zu gewinnen,<sup>39</sup> verkennt und zerstört den Querverweis. Hinzu kommt, dass 1 Kön 8,64b selbst wiederum nachgetragen ist.<sup>40</sup> Anlässlich der

<sup>35</sup> Brandopfer des Volks neben Brandopfern Aarons und seiner Söhne nennt auch Lev 16,24.

<sup>36</sup> G. Hentschel, 2 Könige 76, der das Wachstum des Textes klar gesehen hat.

<sup>37</sup> B. Stade, Anmerkungen 207.

<sup>38</sup> Eine grammatische Lösung versucht GesK § 127 h. Sie ist unnötig.

<sup>39</sup> BHS und die meisten Kommentatoren.

<sup>40</sup> Das ist abzulesen an dem doppelten לפני יהוה-Satz in Verbindung mit der Wiederholung ואת המזבח ואת חלבי השלמים und der breiten Wiederaufnahme.

Tempelweihe durch Salomo hat ein Späterer das Inventar des priesterschriftlichen Heiligtums aus Ex 27,1-2 und 38,1-2 beigesteuert.<sup>41</sup> Verräterisch ist, dass der dortige Ergnzer erklärt, dass und warum der bronzene Altar bei dieser Gelegenheit *nicht* genutzt worden sei.

Die Aussagen über den neuen Standplatz beruhen auf Kombination. Die Wendung: *וַיִּתֵּן אֹתוֹ עַל-יָרֵךְ הַמִּזְבֵּחַ צְפוֹנָה* „und er gab ihn zur Seite des Altars nach Norden hin“ hat zwei enge Parallelen. Die eine ist der Bericht über die Aufstellung des Tisches für die Schaubrote in Ex 40,22: „und er gab den Tisch in das Zelt der Begegnung zur Seite der Wohnung nach Norden hin (*וַיִּתֵּן אֶת-הַשֻּׁלְחָן*) nach Norden hin vor Jahwe (*בְּאֵהָל מוֹעֵד*)“<sup>42</sup>, die andere das Gesetz über das Brandopfer vom Kleinvieh in Lev 1,11: Wer ein Kleinvieh zum Brandopfer darbringt, „schlachtet es zur Seite des Altars nach Norden hin vor Jahwe (*צְפוֹנָה לַפָּנִי*)“<sup>43</sup>, und die Shne Aarons, die Priester, sprengen das Blut an den Altar ringsum“. Die beiden Tora-Belege legen sich in 2 Kn 16,14 gegenseitig aus.<sup>42</sup> Der bronzene Altar erhält eine Position ähnlich dem Tisch für die Schaubrote „zur Seite nach Norden hin“ (Ex 40,22). Zugleich bleibt er aber „vor Jahwe“ und unmittelbar an der Seite des (neuen) Altars, so dass er in den Blutritus einbezogen wird (Lev 1,11).<sup>43</sup> Mit Hilfe dieser Tora-Verweise wird erreicht, dass der Altar von seiner Stelle weicht, ohne von seiner Stelle zu weichen. Die Übereinstimmung mit Ex 40,22 geht so weit, dass Ahas als Subjekt an die Stelle Moses tritt: *וַיִּתֵּן* „und er stellte“. Dabei wird um des Zitats willen eine weitere syntaktische Härte in Kauf genommen; denn auf das vorangestellte Objekt hätte nicht der Narrativ, sondern Perfekt folgen sollen: ... *נָתַן עַל-יָרֵךְ* ... *וְאֶת-הַמִּזְבֵּחַ*.

Diese Syntax bezieht den vorangehenden Satz ein: *וַיִּקְרַב מֵאֵת פְּנֵי הַבַּיִת* „und er brachte herzu hinweg von der Vorderfront des Tempels“. Auch für ihn gilt: „We should rather expect a perfect.“<sup>44</sup> Wahrscheinlich ist er später zwischen-  
ein gekommen, um den Sachverhalt zu verdeutlichen. Die Wortwahl *קָרַב* hi. „nahen lassen, darbringen“ ist eigentümlich. Am häufigsten findet sich der Ausdruck in der Opfertora (vgl. Lev 1,2ff). Damit geht der hiesige Gebrauch nicht überein. „The phrase *מֵאֵת וַיִּקְרַב* for *he removed from* is not very natural.“<sup>45</sup> Mehr noch: Die Verbindung ist ein Widerspruch in sich.

Ein weiterer Glossator hat schließlich die Nherbestimmung *מִבֵּין הַמִּזְבֵּחַ וּמִבֵּין יְהוָה* „zwischen dem Altar und dem Tempel“ hinzugefügt.<sup>46</sup> Auch sie soll

<sup>41</sup> Der bronzene Altar ist darüber hinaus Ex 38,30; 39,39; Ez 9,2; 2 Chr 1,5,6; 4,1; 7,7 erwähnt.

<sup>42</sup> Das exegetische Verfahren entspricht der *נְזִירָה שְׁוִיָּה*, der zweiten der sieben Auslegungsregeln Hillels (Analogieschluss zwischen zwei Schriftbelegen), vgl. H. L. Strack, Einleitung 97.

<sup>43</sup> Vgl. A. Klostermann, Samuelis 451.

<sup>44</sup> B. Stade / F. Schwally, Kings 257. A. Klostermann Samuelis 451, liest *וַיִּקְרַב* und verweist auf LXX. Auch C. F. Burney, Notes 139, notiert die abnorme Syntax und nennt 1 Kn 9,21; 12,17; 15,13 als weitere Beispiele für Impf. cons. nach vorangehendem Akk. pendens.

<sup>45</sup> B. Stade / F. Schwally, ebd. 257.

<sup>46</sup> Der Zusatz wurde zuerst von B. Stade, Anmerkungen 207, gesehen. Seither haben viele die Entscheidung übernommen.

das Unmögliche möglich machen: den alten Altar zugleich zu entfernen und an seinem Platz zu belassen. „Urija hat, wie es scheint, den neuen Altar unmittelbar hinter den alten gesetzt, so dass dieser in der That zwischen dem (neuen) Altar und dem Tempel steht und damit seinen Ehrenplatz vorläufig noch behält.“<sup>47</sup>

Große Schwierigkeiten bereitet der neue Zweck, für den der König den alten Altar nunmehr bestimmt.

(15) Der bronzene Altar aber soll mir zur Betrachtung(?) dienen.

Das Verständnis hängt an dem Wort לְבַקֵּר, das die Masoreten als inf. cs. von בָּקַר pi. „spalten, untersuchen, prüfen“ vokalisieren.<sup>48</sup> Die Septuaginta bestätigt mit εἰς τὸ πρωῒ = לְבַקֵּר = „für den Morgen“ den Konsonantentext, bietet aber schwerlich die zutreffende Lesart, sondern belegt nur, wie früh das Rätselraten eingesetzt hat. Sicher wollte der Ergänzter dem Altar eine ganz bestimmte Funktion zuschreiben.<sup>49</sup> Die Vermutung, es mit einem kultischen Terminus technicus zu tun zu haben, wird von Ps 27,4 genährt.<sup>50</sup> Seine Bedeutung lässt sich nach Lage der Dinge nicht sichern. Unwillkürlich denkt man an die Opferschau. Von Belang dürfte sein, dass der Ergänzter mit den Angaben zum Standplatz des Altars eine Parallele zu dem Schaubrottisch hergestellt hat.

## VI Vorsorgliche Demontage

Die Einzelheiten, die V 17-18 zur Geschichte der Einrichtungen des Heiligtums mitzuteilen wissen, sind unter diesen Voraussetzungen zu deuten. Die beiden Verse „sind deutlich an die Mitteilungen über die Veränderungen im Jerusalemer Tempelkult in 16,10-16 angehängt und damit sekundär“.<sup>51</sup> Sie hier anzufügen, ist durch die Nachrichten über den bronzenen Altar veranlasst.

Das einleitende Verb יָצַק „und er trennte ab“ stellt die aufgeführten Maßnahmen auf eine Ebene mit dem, was 2 Kön 18,16\* von Hiskia, dem Sohn und Nachfolger des Ahas, berichtet: „Zu jener Zeit trennte (יָצַק) Hiskia die Türen des Tempels Jahwes ab und gab sie dem König von Assur“ (2 Kön 18,16\*). Der bezogene Text ist selbst nicht quellenhaft. Mit der temporalen Verknüpfung אֵת הַיּוֹם „zu jener Zeit“ ist er nachträglich an den Annalenauszug

<sup>47</sup> R. Kittel, Könige 271; vgl. A. Šanda, Könige 202.

<sup>48</sup> Die Form findet sich auch Ps 27,4; Spr 20,25. Sonst ist das Verb Lev 13,36; 27,33; Ez 34,11,12 belegt.

<sup>49</sup> Ausschließen lässt sich die traditionelle Lesart: „Was den ehernen Altar angeht, will ich bedenken, was ich tun will.“ Dagegen schon O. Thenius, Könige 363f.: „In dieser Wendung kommt יָצַק mit folg. Infinit. nirgends vor; es heisst vielmehr mit folg. Substantiv oder wie hier Verbalsubstantiv und mit לְ der Person allenthalben Jemandem zu irgend einem Gebrauche oder bestimmten Zwecke dienen, welcher durch das Subst. oder den Infin. angegeben wird und zu welchem das Subject des Satzes das Mittel ist (s. 2 Mos. 4, 16. u. Jes. 44, 15).“

<sup>50</sup> So S. Mowinkel, Psalmenstudien 146; G. von Rad, Gerechtigkeit 239 Anm. 21; E. Würthwein, Könige 390, u.a.

<sup>51</sup> H. Spieckermann, Juda 364.

2 Kön 18,13.14b-15 angefügt worden. Der Tribut des Hiskia soll nicht nur den Tempelschatz, sondern auch die Ausstattung in Mitleidenschaft gezogen haben.<sup>52</sup>

Im Unterschied dazu ist bei Ahas von Abgaben keine Rede. Der Eingriff steht mit dem in V 8 genannten Tribut an Tiglatpileser weder literarisch noch sachlich in Zusammenhang:

17 Und der König Ahas trennte die Leisten [der Gestelle und entfernte über ihnen] und den Kessel ab, und das Meer nahm er herab von den Rindern<sup>53</sup> [den ehernen, die unter ihm waren,] und gab es auf ein Pflaster von Steinen [...]<sup>54</sup> 18b hinweg vor dem König von Assur.

Die Absicht, die der Ergnzer dem König unterstellt, ergibt sich aus dem Kontrast zu Hiskia: Hiskia lieferte die Türen des Tempels an Sanherib aus, Ahas hingegen soll die Einrichtung des Tempels vor Tiglatpileser in Sicherheit gebracht haben. Das überraschend positive Bild folgt wahrscheinlich daraus, dass Ahas für den zuvor berichteten Übergriff in die Belange des Tempels, der unter normalen Umständen ein Sakrileg gewesen wäre, ohne Tadel geblieben ist. Das ließ sich so verstehen, dass das Beiseiterucken des bronzenen Altars eine Maßnahme zu dessen Rettung gewesen ist. Tatsächlich fehlt der bronzene Altar in 2 Kön 25,13-17, dem Bericht über die Ausplünderung des Tempels durch die Babylonier.<sup>55</sup> Was für den Altar gegolten hat, musste auch weitere aus Bronze gefertigte Gegenstände einbezogen haben.

Diese Erwägungen ließen sich anhand der Überlieferung konkretisieren. Was in 1 Kön 7,13-50, dem Bericht über die Anfertigung des Tempelinventars unter Salomo, aufgeführt, in 2 Kön 25,13-17 aber nicht mehr erwähnt ist, musste in der Zwischenzeit entfernt worden sein. In 2 Kön 25,13 ist zu lesen, dass den Babyloniern die beiden ehernen Säulen (עמודי הַקֹּשֶׁת, 1 Kön 7,15.41), die Kesselwagen (הַמְכֹנֹת, 1 Kön 7,27.43) und das eherne Meer (יָם הַהֶחָשֶׁת, 1 Kön 7,23.44) in die Hände fielen. Nach V 14 zählten auch die Töpfe (הַסִּירָה, 1 Kön 7,40 LXX. 45), die Schaufeln (הַיָּעִים, 1 Kön 7,40.45), die Lichtputzmesser (הַמְזַמְרוֹחַ, 1 Kön 7,50) und die Schalen (הַכַּפֹּזֹת, 1 Kön 7,50) zur Beute, nach V 15 ferner die Kohlenpfannen (הַמְחַתּוֹת, 1 Kön 7,50) und die Schalen (הַמְזַרְקוֹת, 1 Kön 7,40.45.50). Zusätzlich nennt V 17 den Knauf (הַכֹּתֶרֶת, 1 Kön 7,16.41) samt dem schmückenden Flechtwerk (שְׂבָרָה, 1 Kön 7,17.41) und den Granatäpfeln (רַמְנִים, 1 Kön 7,18.42), mit denen jede der Säulen gekrönt war.

<sup>52</sup> E. Würthwein, Könige 409. Innerhalb des Verses ist יהודה מֶלֶךְ הַיּוֹדָה „und die Pfosten (?), die Hiskia, der König von Juda, [scl. mit Bronze oder Gold] Überzogen hatte“ ein weiterer, gut erkennbarer Nachtrag.

<sup>53</sup> הַקֶּקֶר wird hier wie in 1 Kön 7,25.44 kollektiv gebraucht.

<sup>54</sup> Zu V 18a siehe weiter unten.

<sup>55</sup> Das wird noch in der modernen Exegese gelegentlich zum Argument, vgl. A. anda, Könige 202: „Im Jahre 587 war der eherne Altar Salomos nicht mehr vorhanden. Sonst wäre er 25,13.14 bei der sorgfältigen Aufzählung der Geräte mit erwähnt.“

In dieser Liste sind nicht genannt die Leisten der Kesselwagen (המקורות, 1 Kön 7,28), die auf den Wagen befindlichen Kessel (הכירות, 1 Kön 7,38.43) sowie die zwölf ehernen Rinder unter dem ehernen Meer (הבקר שנים עשר תחת הים, 1 Kön 7,25.44).<sup>56</sup> Daraus folgte: Ahas hatte sie zusammen mit dem bronzenen Altar entfernt; sei es, dass die Gegenstände als solche in Sicherheit gebracht wurden, sei es, dass man die Bronze gerettet hat. Dass der Ergnzer von V 17 beide Maßnahmen in unmittelbarem Zusammenhang sieht, deutet er mit der Wendung ויתן אתו על „und er gab ihn auf“ an, die er wörtlich aus V 14 übernommen hat.

Zur selben Ergänzung gehört mit großer Wahrscheinlichkeit noch V 18b: אשור מלך אשור „hinweg vor dem König von Assur“. Denn wie die in V 18a genannte Veränderung am Tempelgebude „mit dem Könige von Assyrien zusammenhängen soll, ist unerfindlich ... Darum versetzen wir 18b hinter 17. Dann ist der Sinn klar.“<sup>57</sup> Wieder versteht sich die Aussage im Kontrast zu 2 Kn 18,16: ויהיגם למלך אשור „und er (Hiskia) gab sie dem König von Assur“.<sup>58</sup> Was Hiskia getan hat, lässt der Ergnzer den Ahas durch vorausschauende Klugheit vermeiden.<sup>59</sup> Sofort nach seiner Rückkehr aus Damaskus räumte Ahas vorsorglich den bronzenen Altar, die Leisten, Kessel und ehernen Rinder beiseite, noch ehe Tiglatpileser auf den Tempel zugreifen konnte.<sup>60</sup> Das Steinpflaster (מרצפת אבנים) war als Beute ebenso ungeeignet wie der offenbar aus Steinen gedachte neue Altar.

In der vorliegenden Fassung ist V 17 geringfügig erweitert worden. Das *K<sup>c</sup>fib* ואת zeigt, dass ואת הכיר „und den Kessel“ zunächst ebenfalls Objekt zu

<sup>56</sup> Im Bericht über die Herstellung des ehernen Meeres 1 Kn 7,23-26 schließt V 26 an V 23 an. Die Einzelheiten über die Verzierungen V 24 und über die Trgertiere V. 25 sind offensichtlich nachgetragen. Der Katalog der Beutestcke in 2 Kn 25,13-17 setzt sie möglicherweise noch nicht voraus.

<sup>57</sup> A. Šanda, Könige 204. Der Exeget darf allerdings nicht einfach die Reihenfolge umstellen. Der sachliche Zusammenhang zeigt vielmehr, dass V 18a erst später zwischenein kam.

<sup>58</sup> Darauf hat H. Winckler, Beiträge 48, hingewiesen, wobei er allerdings den Gegensatz verkennt: „deutlich ist der gedankenzusammenhang der beiden stellen der, dass die allmähliche plnderung der tempelschtze geschildert werden soll, und wird in 16, 17,18 die einschmelzung von gerätschaften des vorhofes berichtet, während in 18, 16 bereits der tempel selbst an die reihe kommt.“

<sup>59</sup> Der Sinn der Wendung wird fast regelmäßig verkannt und geradezu ins Gegenteil verkehrt. Vgl. aber C. F. Keil, Könige 336: „מפני מלך אשור ‚aus Furcht vor dem Könige Assyriens‘ kann in diesem Zusammenhange nimmermehr den Sinn haben: um dem Könige v. Ass. Geschenke darzubringen. ... Wenn überhaupt die Veränderungen, welche Ahas mit den Gestühlen und dem ehernen Meere vornahm, in innerem Connex mit seinem Verhältnisse zu Tiglatpileser gestanden haben, was sich nicht erweisen läßt, so würde Ahas sie aus Furcht vor demselben vorgenommen haben, nicht um sie ihm zu übersenden, sondern um sie vor ihm, falls er nach Jerusalem käme, zu verbergen.“

<sup>60</sup> Eine vergleichbare Absicht ist in 2 Kn 12,5-17\* König Joasch zugeschrieben worden. Die konstruierte Erzählung lässt ihn den Tribut, der nach 2 Kn 12,18-19 an den Aramäer Hasael ausgeliefert wurde, rechtzeitig vorher für die Ausbesserung des Tempelgebudes aufgewendet haben, vgl. C. Levin, Instandsetzung 174f.

gewesen ist: „Und der König Ahab trennte die Leisten und den Kessel ab (אַחַד הַמְּסָנֹת וְאֶת הַכִּיּוֹר).“ Demnach wurde der Genitiv „der Gestelle“ später eingefügt. Die ältere Lesart zeigt sich auch daran, dass die Verbindung אַחַד הַמְּסָנֹת הַמְּכֻנֹת „die Leisten der Gestelle“ grammatisch unmöglich ist.<sup>61</sup> Auf die Gestelle wiederum bezieht sich וַיִּסַּר מֵעֲלֵיהֶם „und er entfernte über ihnen“. Der ältere Text verlangte, verdeutlicht zu werden. Auch die Verbindung הַבָּקָר הַנְּחֹשֶׁת „die ehernen Rinder“ ist ungrammatisch. Man kann vermuten, dass die Angabe des Materials von demselben Ergnzer stammt und er vielleicht auch den umständlichen Hinweis תַּחְתָּיָהּ „die unter ihm waren“ hinzugefügt hat.<sup>62</sup>

Der zwischenein gekommene V 18a gibt große Rätsel auf. Sie zu lösen, haben sich schon die alten Übersetzer und die Masoreten vergebens gemht.<sup>63</sup> Sicher ist, dass auch diese Notiz kein vorgegebenes Quellenstck wiedergibt, sondern auf exegetischer Extrapolation oder sonstigen späten Erwägungen beruht. „Es handelt sich ... um einen gelehrten, aber zugleich dunklen Nachtrag, der den Zusammenhang zwischen 17 und 18b zerreißt.“<sup>64</sup> Wahrscheinlich reagieren die Erwägungen auf die baulichen Veränderungen, die der neue Altar mit sich gebracht hat:

18a [Und das ‚Fundament des Sitzes‘, das sie im Tempel gebaut hatten,] und den [ueren] Zugang des Königs verlegte er am Hause Jahwes.

Die doppelte Ortsangabe בְּבַיִת בְּבַיִת „das sie am Tempel gebaut hatten“ und בְּבַיִת יְהוָה „am Hause Jahwes“ legt nahe, dass der Einschub aus zwei verschiedenen Nachträgen besteht. Ist das richtig, dann ist die zweite Hälfte die ältere. Sie besagt wohl: Wie der bronzene Altar versetzt wurde, um dem König künftig zur besonderen Verfügung zu dienen (V 15b), musste auch der „Zugang des Königs“ (מִבּוֹא הַמֶּלֶךְ), durch den der König sich an den Altar begab, verlegt worden sein (hi. סבב). Die Femininform הַחִיצוֹנָה, im Zusammenhang ungrammatisch, deutet an, dass an den äußeren Vorhof gedacht ist.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> A. Klostermann, *Samuelis* 451, schgt vor, מֵעֲלֵיהֶם hinter הַמְּסָנֹת zu versetzen: „Und der König Ahas zerschlug die Gestühle und entfernte von ihnen die Fllungen und das Becken.“ Die Emendation, die von B. Stade, *Anmerkungen* 207f; I. Benzinger, *Könige* 171; R. Kittel, *Könige* 272, übernommen wird, ist ein Hinweis auf das Problem, keine Lösung. Sie scheitert auch am Wortsinn von קָצַץ pi., das nicht „zerschneiden“, sondern „abtrennen“ bedeutet. Hingegen urteilt A. anda, *Könige* 204, gefolgt von J. A. Montgomery / H. S. Gehman, *Kings* 461: „הַמְּסָנֹת ist überhaupt nicht ursprünglich, sondern eine Glosse, die הַמְּכֻנֹת korrigieren will. ... Anlaß zu dieser Korrektur bot 25,13.16, wo die Gestühle scheinbar noch existieren und von den Chaldäern zerbrochen werden. Doch ist dort הַכִּיּוֹר zu lesen.“ Die Beziehung auf 2 Kn 25 ist richtig gesehen, aber das Argument steht auf dem Kopf, zumal es in beiden Texten eine Konjekture zur Bedingung hat.

<sup>62</sup> Dafür spricht möglicherweise auch das feminine Suffix. J. A. Montgomery / H. S. Gehman, *Kings* 464: „הַנְּחֹשֶׁת the gender assimilated to תַּחְתָּיָה.“ A. anda, *Könige* 204, emendiert תַּחְתָּיָה.

<sup>63</sup> Eine gute Übersicht über die Varianten gibt A. anda, *Könige* 205.

<sup>64</sup> G. Hentschel, 2 *Könige* 77.

<sup>65</sup> Die Form findet sich fast ausschließlich in der Verbindung הַחִיצוֹן הַחִיצוֹן „der äußere Vorhof“, vgl. Ez 10,5; 40,17.20.31.34.37; 42,1.3.7.8.9.14; 44,19.19; 46,20.21.

Die erste Hälfte ist noch weniger verständlich. Die Masoreten lesen מוֹקֵךְ הַשָּׁבָת „die Absperrung (?) des Sabbats“<sup>66</sup> und verstehen den Begriff als ein erstes Objekt zu הִסְבֵּךְ „verlegte er“. Die Septuaginta löst den Relativsatz in einen zweiten Hauptsatz auf: ὑποδόμησεν ἐν οἴκῳ κυρίου (= בָּנָה בְּבֵית יְהוָה) „baute er am Hause Jahwes“. Das ist eine Erleichterung und darum schwerlich ursprünglich. Anders das Objekt, das der griechische Text als τὸν θεμέλιον τῆς καθέδρας (= מוֹקֵךְ הַשָּׁבָת) „das Fundament des Sitzes“ wiedergibt. Hier weichen die Textformen nur in der Vokalisation und in einer ו/ד-Vertauschung voneinander ab. Die griechische Lesart ist leichter zu verstehen und könnte die ältere sein, zumal „Sabbat“ eine theologische Korrektur sein kann. Mangels weiterer Kriterien lässt sich das Baudetail, das gemeint war, nicht mehr entschlüsseln. Wahrscheinlich soll auch diese Einzelheit sich auf die Beteiligung des Königs am Kult beziehen.

## VII Ergebnis

Was auf den ersten Blick wie eine alte, vorgebene Quelle anmutet und in den Einzelheiten unerfindlich scheint, erweist sich bei der Untersuchung der literarischen Kohärenz wie auch angesichts der zahlreichen inneralttestamentlichen Querbezüge als weitgehend ableitbar. Der Bericht ist aus theologischen Beweggründen sowohl entstanden als auch schrittweise weiter gewachsen. Damit gibt er kein historisches Geschehen wieder. Traditionsgeschichtlich gehört er in eine Zeit, als das Wachstum des Pentateuchs weit fortgeschritten war, aber die Neufassung der Geschichtsdarstellung, wie die Chronik sie unternommen hat, noch bevorstand. „Seine verschiedenen Bestandteile weisen alle deutliche Beziehungen zu den priesterlichen Opfertexten auf.“<sup>67</sup> Dieselbe Art der Bearbeitung findet sich in 2 Kön 11-12 und 22-23.<sup>68</sup> Auch große Teile des Berichts über den Bau und die Weihe des Tempels in 1 Kön 5-8 und manche weitere Einzelheiten zur Geschichte des Tempelkults, die sich verstreut in den Königsbüchern finden, gehören in diesen Zusammenhang. In allen diesen Fällen spiegelt die Darstellung nicht die Verhältnisse am vorexilischen Tempel wider, sondern den nachexilischen Kult.

<sup>66</sup> Für מוֹקֵךְ ist nicht einmal die Wurzelableitung (von סָכַךְ „schirmend bedecken“ ?) sicher.

<sup>67</sup> R. Rendtorff, Studien 49. Nicht nachvollziehbar ist daraufhin Rendtorffs Folgerung, dass „wir es jedenfalls bei dem Grundbestand ... mit Angaben zu tun (haben), die die vorexilische Opferpraxis im Jerusalemer Tempel wiedergeben“ (49f). Richtig hat hingegen H.-D. Hoffmann, Reform 144, erkannt, dass der Bericht „bereits die Sprachregelung und Kultsystematik der P-Literatur in nachexilischer Zeit“ voraussetzt.

<sup>68</sup> Vgl. für 2 Kön 11 C. Levin, Atalja, für 2 Kön 12 ders., Instandsetzung, für 2 Kön 22-23 ders., Josia.



## Literaturverzeichnis

- Benzinger, I.*, Die Bücher der Könige (KHC IX), Freiburg i.Br. / Leipzig / Tübingen 1899.
- Burney, C. F.*, Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings, Oxford 1903.
- Ehrlich, A. B.*, Randglossen zur hebräischen Bibel VII, Leipzig 1914.
- Gesenius, W.*, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u.a. 181987.
- Hentschel, G.*, 2 Könige (NEB.AT 11), Würzburg 1985.
- Hoffmann, H.-D.*, Reform und Reformen (ATHANT 66), Zürich 1980.
- Kaiser, O.* (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT 1/4), Gütersloh 1984.
- Keil, C. F.*, Die Bücher der Könige (BC II/3), Leipzig 1876.
- Kittel, R.*, Die Bücher der Könige (HK I/5), Göttingen 1900.
- Klostermann, A.*, Die Bücher Samuelis und der Könige (KK A 3), Nördlingen 1887.
- Kuhl, C.*, Die „Wiederaufnahme“ – ein literarkritisches Prinzip?: ZAW 64 (1952), 1-11.
- Levin, C.*, Die Instandsetzung des Tempels unter Joas ben Ahasja (1990), in: *Ders.*, Fortschreibungen (BZAW 316), Berlin / New York 2003, 169-197.
- Ders.*, Josia im Deuteronomistischen Geschichtswerk (1984), in: *Ders.*, Fortschreibungen (BZAW 316), Berlin / New York 2003, 198-216.
- Ders.*, Der Sturz der Königin Atalja (SBS 105), Stuttgart 1982.
- Montgomery, J. A. / Gehman, H. S.*, The Book of Kings (ICC), Edinburgh 1951.
- Mowinckel, S.*, Psalmenstudien I, Kristiania 1921.
- Perles, F.*, Analekten zur Textkritik des Alten Testaments, München 1895.
- Rad, G. von.*, „Gerechtigkeit“ und „Leben“ in den Psalmen (1950), in: *Ders.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 8), München 1971.
- Rehm, M.*, Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar, Würzburg 1982.
- Rendtorff, R.*, Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel (WMANT 24), Neukirchen 1967.
- Reuter, E.*, Kultzentralisation (BBB 87), Frankfurt a.M. 1993.
- Richter, W.*, Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971.
- Šanda, A.*, Die Bücher der Könige (EHAT 9/2), Münster 1912.
- Smelik, K. A. D.*, The New Altar of King Ahaz (2 Kings 16). Deuteronomistic Re-Interpretation of a Cult Reform, in: *Vervenne, M.* (Hg.), Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. FS C. H. W. Brekelmans (BETHL 133), Leuven 1997, 263-278.
- Spieckermann, H.*, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129), Göttingen 1982.
- Stade, B.*, Anmerkungen zu 2 Kön 15-21 (1886), in: *Ders.*, Ausgewählte Akademische Reden und Abhandlungen, Gießen 1907, 201-226.

- Ders. / Schwally, F.*, The Books of Kings (SBOT 9), Leipzig / Baltimore / London 1904.
- Strack, H. L.*, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1976.
- Thenius, O.*, Die Bücher der Könige (KEH 9), Leipzig 1849.
- Wellhausen, J.*, Die Composition des Hexateuchs, Berlin 1963.
- Winckler, H.*, Beiträge zur quellenscheidung der Königsbücher. II. Die geschichtlichen quellen der Königsbücher, in: *Ders.*, Alttestamentliche Untersuchungen, Leipzig 1892, 15-54.
- Würthwein, E.*, Die Bücher der Könige (ATD 11/2), Göttingen 1984.
- Zwikel, W.*, Räucher kult und Räuchergeräte (OBO 97), Freiburg, Schweiz / Göttingen 1990.