

HERDERS BIBLISCHE STUDIEN

Benjamin Kilchör

WIEDER-  
HERGESTELLTER  
GOTTESDIENST

Eine Deutung der zweiten  
Tempelvision Ezechiels  
(Ez 40–48) am Beispiel der  
Aufgaben der Priester  
und Leviten

Benjamin Kilchör  
Wiederhergestellter Gottesdienst

Herders Biblische Studien  
Herder's Biblical Studies

Herausgegeben von  
Christian Frevel (Altes Testament)  
und  
Knut Backhaus (Neues Testament)

Band 95

Benjamin Kilchör

Wiederhergestellter Gottesdienst

Benjamin Kilchör

# Wiederhergestellter Gottesdienst

Eine Deutung der zweiten Tempelvision  
Ezechiels (Ez 40–48) am Beispiel der Aufgaben  
der Priester und Leviten

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH

Satz: Claudia Wild, Konstanz

Herstellung: Těšinská Tiskárna, a.s.

Printed in the Czech Republic

ISBN (Print) 978-3-451-37795-2

ISBN (E-Book) 978-3-451-84495-9

Für Raffael und Dominic



# Vorwort

ונעדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבדי  
*Exodus 29,43*

*Toutesfoys notons qu'il n'y a rien icy de superflu.  
Car quand nous aurons entendu l'exposition telle que je la donneray,  
j'espere qu'on entendra le but où a pretend le Saint Esprit.  
Jean Calvin über Ez 40–48  
(Ms.fr. 22, f. 572b)*

Die vorliegende Studie ist im Rahmen meiner Assistenzprofessur für Altes Testament mit Tenure Track an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel entstanden.

Der STH Basel danke ich herzlich für die Zeit, die sie mir für die Forschungsarbeit zur Verfügung gestellt hat und auch meinen Kollegen dafür, dass sie mich in die Gremien administrativer Selbstverwaltung nicht zu stark eingebunden haben, so dass ich zügig vorwärts gekommen bin. Genadi Kimbel und ganz zum Schluss auch Simon Gröbe, die mir als studentische Hilfskräfte manche Arbeit abgenommen haben, waren mir eine große Entlastung. Sehr bereichernd war die Einbindung meiner exegetischen Arbeit in einen gesamtheologischen, auch der kirchlichen Verkündigung verantworteten Kontext, die durch intensive Zusammenarbeit mit meinen Kollegen, u. a. durch verschiedene fachbereichsübergreifende Seminare, gefördert wurde, besonders aber auch durch die Lehrtätigkeit (mit zwei Ezechielvorlesungen in den Frühjahrssemestern 2017 und 2019) und den damit verbundenen Austausch mit den Studentinnen und Studenten der STH Basel.

Ein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Christian Frevel, nicht nur für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe *Herders Biblische Studien*, sondern auch für die sehr gründliche Auseinandersetzung mit dem Manuskript. Seine Rückmeldungen haben noch manche Überarbeitung und, wie ich meine, qualitative Verbesserung und argumentative Schärfung der Studie angeregt. Auch dem Herder Verlag danke ich ganz herzlich, insbesondere Frau



## Vorwort

Maria Steiger, die den Publikationsprozess sehr professionell und äußerst hilfsbereit begleitet hat.

Schließlich danke ich meiner Frau Monika Kilchör-Mischler für die große Unterstützung und Motivation in den ersten Jahren meiner Lehr- und Forschungstätigkeit an der STH Basel, die zwar sehr beglückend, aber oft auch sehr herausfordernd waren und das Familienleben sicher manchmal auch über Gebühr strapaziert haben.

Meinen beiden Söhnen Raffael und Dominic widme ich dieses Buch. Raffael ist zwei Wochen bevor ich meine Stelle an der STH Basel angetreten habe zur Welt gekommen und somit gewissermaßen zeitgleich wie Ezechiel in mein Leben getreten. Beide, Raffael und Dominic, waren mir immer wieder eine freudige und willkommene Abwechslung im Studierzimmer und haben mich gelegentlich daran erinnert, dass wohl auch der Jerusalemer Tempel nicht immer ein Ort der kontemplativen Ruhe war.

Grüt, im September 2019

Benjamin Kilchör

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b> .....	7
<b>1 Einleitung</b> .....	13
1.1 Grundthese .....	16
1.2 Zur Textgrundlage .....	18
1.3 Zur Datierung .....	19
1.3.1 Zum Ezechielbuch insgesamt .....	19
1.3.2 Die Abhängigkeit von P/H als Datierungskriterium .....	23
1.3.3 Ein nachexilischer Diskurs? .....	27
1.3.4 Fazit .....	31
1.4 Ezechiel und der Pentateuch .....	31
1.4.1 Ezechiel 44 und P .....	31
1.4.2 Ezechiel und der Pentateuch .....	38
1.4.3 Reziproke Beeinflussung? .....	40
1.4.4 Fazit .....	41
1.5 Zum Verhältnis von Synchronie und Diachronie .....	42
<b>2 Priester und Leviten in Ezechiel 40–48: Einzelexegesen</b> .....	45
2.1 Ezechiel 40,44–46 .....	45
2.1.1 Textkritische Klärungen zu V.44 .....	46
2.1.2 Was beinhaltet die <i>משמרת</i> ? .....	48
2.1.3 Die Referenz von Ez 40,46b .....	52
2.1.4 <i>משמרת הבית</i> und das Verhältnis von Ez 40,45b zu 44,14–16 .....	57
2.1.5 Ez 40,44–46 im Kontext von Ez 40,38–43 .....	60
2.1.6 Fazit .....	63
2.2 Ezechiel 42,13–14 .....	63
2.2.1 Die hochheiligen Opfer .....	65
2.2.2 Die Kleidung der Priester .....	66
2.2.3 Fazit .....	66

## Inhaltsverzeichnis

2.3	Ezechiel 43,18–27	67
2.3.1	Weihe oder Reinigung des Altars?	70
2.3.2	Die Liturgie	72
2.3.3	Der Subjektwechsel	77
2.3.4	Fazit	79
2.4	Ezechiel 44,4–19	80
2.4.1	Die Gegenwart des <i>Kabod</i> Jahwes im Tempel als narrativer Kontext der Weisungen für den Tempeldienst	84
2.4.2	Die Ansage der „Satzungen und Weisungen“	90
2.4.3	Das Haus Israel und die Leviten	92
2.4.4	Ezechiel 44,6–8: Die Gräueltaten des Hauses Israel	96
2.4.5	Ezechiel 44,9–14: Die Leviten als Wächter vor dem inneren Vorhof	108
2.4.6	Ezechiel 44,15–16: Die Priester als Wächter des heiligen Bereichs	125
2.4.7	Ezechiel 44,17–19: Die Priesterkleider	132
2.4.8	Fazit	137
2.5	Ezechiel 44,20–31	140
2.5.1	Das Verhältnis von Ezechiel 44,20–31 zu Ezechiel 22,26	143
2.5.2	Das Verhältnis von Ezechiel 44,20–31 zu den Priesterordnungen im Pentateuch	144
2.5.3	Fazit	154
2.6	Ezechiel 45,1–5	155
2.6.1	Der Landanteil der Priester und Leviten am heiligen Bereich	157
2.6.2	Tempel und Land	161
2.6.3	Fazit	162
2.7	Ezechiel 45,18–20	163
2.7.1	Die Liturgie	163
2.7.2	Die Rolle des Priesters bei der Liturgie	168
2.7.3	Fazit	172
2.8	Ezechiel 46,1–3	172
2.8.1	Die Liturgie	173
2.8.2	Die Rolle der Priester	174
2.8.3	Fazit	175
2.9	Ezechiel 46,19–24	175
2.9.1	Die Unterscheidung der Opferküchen des inneren und äußeren Vorhofes	177
2.9.2	Fazit	179
2.10	Ezechiel 48,8–14	179

<b>3</b>	<b>Wiederhergestellter Gottesdienst: Theologische Auswertung</b>	183
3.1	Der <i>Kabod</i> Jahwes in Ezechiel 40–48	184
3.2	Ezechiel und Mose: Parallelen und Unterschiede zwischen Ezechiel 40–48 und der Exoduserzählung	189
3.2.1	Ezechiel 40–42 und Exodus 19–40	190
3.2.2	Ezechiel 43,1–12 und Exodus 40	192
3.2.3	Ezechiel 43,13–27 und Levitikus 1–9	193
3.2.4	Ezechiel 44 und Levitikus 10; 16; 21; Numeri 3; 18; u. a.	194
3.2.5	Ezechiel 45–46 und Numeri 3; 7; u. a.	195
3.2.6	Ezechiel 45,18–20 und Levitikus 16	197
3.2.7	Ezechiel 47,1–12 und Numeri 21,10–20	198
3.2.8	Ezechiel 47,13 – 48,29 und Numeri 32–35	198
3.2.9	Schlussfolgerungen für das Verständnis von Ezechiel 40–48	199
3.3	Schlüsseltexte aus Ezechiel 1–39 für das Verständnis von Ezechiel 40–48	201
3.3.1	Der Platz von Ezechiel 40–48 im Ezechielbuch	201
3.3.2	Jahwe als Heiligtum (Ezechiel 11,16)	204
3.3.3	Ein neuer Geist (Ezechiel 11,19)	208
3.3.4	Israel unter dem Segen aus Lev 26,3–12 (Ezechiel 11,20)	210
3.3.5	Wie der Garten Eden (Ezechiel 36,35)	211
3.3.6	Jahwes Wohnung „über“ Israel (Ezechiel 37,27)	214
3.3.7	Jahwe verbirgt sein Angesicht nicht mehr (Ezechiel 39,29)	220
3.3.8	Schlussfolgerungen für das Verständnis von Ezechiel 40–48	221
3.4	Spricht Ez 40–48 von einem materiellen Tempel?	222
3.4.1	Textimmanente Signale	222
3.4.2	Der Ezechieltempel im Verhältnis zum ersten und zweiten Tempel	229
3.4.3	Zur Redaktionsgeschichte: Das Verhältnis des Tempel- plans Ez 40–42 zur zweiten Tempelvision	234
3.4.4	Fazit	238
3.5	Zur Aufgabe der Priester in Ezechiel 40–48	239
3.5.1	Die Priester und das Tempelhaus	240
3.5.2	Die Priester und der Altar	246
3.5.3	Die Priester als Söhne Zadoks	250
3.5.4	Anweisungen für die Priester	254
3.6	Zur Aufgabe der Leviten in Ezechiel 40–48	256
3.7	Wird das Laienvolk in priesterlichen Status erhoben?	260

<b>4 Schlussfolgerungen: „Jahwe ist dort“ (Ezechiel 48,35) ..</b>	<b>263</b>
<b>Anhang</b> .....	<b>269</b>
Exkurs 1: Zur Unterscheidung der Ausdrücke בית and מקדש in Ezechiel 40–48 .....	269
Exkurs 2: Zur Übertragbarkeit des Heiligen .....	275
Exkurs 3: Überlegungen zu redaktionsgeschichtlichen Modellen von Ezechiel 40–48 .....	279
Abbildungen .....	289
<b>Abkürzungsverzeichnis</b> .....	<b>290</b>
<b>Bibliografie</b> .....	<b>293</b>
<b>Bibelstellenregister</b> .....	<b>310</b>
<b>Autorenregister</b> .....	<b>324</b>

# 1 Einleitung

Am Anfang meiner Arbeit an der vorliegenden Studie stand die Frage nach den Aufgaben der Priester und Leviten im visionären Tempel der zweiten Tempelvision Ezechiels (40–48). Die Frage entstand aus zwei ganz unterschiedlichen Blickwinkeln.

Ein Blickwinkel ist tempeltheologisch bedingt: Das Ezechielbuch lässt sich ja nach der Einleitung (Ez 1–3) grob einteilen in einen Gerichtsteil (4–24) und einen Heilsteil (33–48), mit den Fremdvölkersprüchen dazwischen (25–32). Während zum Gericht ganz wesentlich gehört, dass die Herrlichkeit Jahwes, der *Kabod*, den Jerusalemer Tempel in der ersten Tempelvision verlässt (8–11), kehrt dieser in der zweiten Tempelvision in den Tempel zurück (43). Die zweite Tempelvision beschreibt somit eine Wiederherstellung im Sinne eines Heilsereignisses. Wie kommt es dann aber, dass zugleich der Eindruck entsteht, dass in diesem wiederhergestellten Tempel zwischen Gott und seinem Volk eine größere Distanz entsteht als zuvor, indem der Tempelvorhof in einen inneren und einen äußeren Vorhof untergliedert wird, wobei der innere Vorhof, in dem sich auch der Brandopferaltar befindet, dem Volk und den Leviten verschlossen bleibt und nur den Priestern Zutritt gewährt wird? Ist das wirklich eine Wiederherstellung des Tempels *für* das Volk oder geschieht es *auf Kosten* des Volkes, wobei die Priesterschaft ihre Macht ausbaut und – auch in Abgrenzung von den Leviten, denen der Zutritt in den inneren Vorhof verwehrt wird – zu einem elitären Kreis (im Sinne einer theokratischen Elite) wird?

Der zweite Blickwinkel kommt eher von der Literaturgeschichte des Alten Testaments her. In meiner Dissertation *Mosetora und Jahwetora*<sup>1</sup> hatte ich argumentiert, dass die zur priesterlichen Tradition gehörenden Gesetze von Exodus bis Numeri, einschließlich des Heiligkeitgesetzes, im Deuteronomium literarisch vorausgesetzt sind und ausgelegt werden. Die umgekehrte Abhängigkeitsrichtung, die dem Deuteronomium die zeitliche Priorität gibt vor P und H, hat sich mit WELLHAUSENS *Prolegomena zur Geschichte Israels* weithin etabliert, wobei für Wellhausen die zweite Tempelvision Ezechiels eine so zentrale Rolle spielte, dass er Ez 40–48 als

---

1 KILCHÖR 2015.

„Schlüssel des Alten Testaments“ bezeichnen konnte.<sup>2</sup> Grund dafür ist im Wesentlichen, dass Wellhausen in Ez 40–48 (bes. 44) das Programm für die Herabstufung der vormaligen Höhenpriester zu Leviten sah, welche die Kultzentralisation des Deuteronomiums voraussetzt, ihrerseits aber Voraussetzung ist für den zweiteiligen Klerus der Priesterschrift mit Priestern und Leviten. Ez 40–48 ist in dieser Konzeption Zwischenstufe zwischen D und P.

Auch wenn das tempeltheologische Interesse in der vorliegenden Studie dominiert, spielt doch die Frage nach der geschichtlichen und literaturgeschichtlichen Einordnung eine wichtige Rolle bei der Frage nach den Aufgaben der Priester und Leviten, zumal die Auslegung der Texte zentral mit der Frage verbunden ist, in welchem Verhältnis die pentateuchischen Kultbestimmungen zu denjenigen in Ez 40–48 stehen.

Im Verlauf der Arbeit an den Texten innerhalb von Ez 40–48, die die Priester und Leviten zum Gegenstand haben, wurde zunehmend deutlich, dass die Einzeltexte kaum unabhängig von einem Gesamtverständnis der Tempelvision gedeutet werden können. So geht im Endresultat die Studie über eine bloße Auslegung der Aufgaben der Priester und Leviten hinaus und bietet eine Gesamtdeutung der zweiten Tempelvision.

Diese Entwicklung im Arbeitsprozess spiegelt sich in den beiden Hauptteilen dieser Studie. Der erste Hauptteil („2. Priester und Leviten in Ezechiel 40–48: Einzelexegesen“) besteht aus Einzelexegesen aller Passagen in Ez 40–48, in denen die Priester und Leviten vorkommen. Es sind dies 40,44–46 (2.1.), 42,13–14 (2.2.), 43,18–27 (2.3.), 44,4–19 (2.4.), 44,20–31 (2.5.), 45,1–5 (2.6.), 45,18–20 (2.7.), 46,1–3 (2.8.), 46,19–24 (2.9.), 48,8–14 (2.10.).

Der zweite Hauptteil („3. Wiederhergestellter Gottesdienst: Theologische Auswertung“) versucht sodann eine theologische Synthese. Dazu ist es nötig, die Ergebnisse der Einzelexegesen im Ganzen der Tempelvision zu erfassen und auszuwerten. Dieser zweite Hauptteil beginnt deswegen mit einem kurzen Kapitel über den *Kabod* (3.1.). Der *Kabod* ist die Quelle der Heiligkeit. Die Tempelarchitektur in Ez 40–42 ist auf seine Rückkehr hin angelegt und ein rechtes Verständnis der Art und Weise, wie der *Kabod* nach seiner Rückkehr in diesem Tempel thront, ist der Schlüssel zum Verständnis der ganzen Tempelvision. Das Kapitel zur Rückkehr des *Kabod* macht deutlich, dass die Tempelkonzeption von Ez 40–48 in enger Bezugnahme auf die Überlieferung des Zeltheiligtums in der Exoduserzählung konstituiert wird, wobei gerade die Unterschiede zum Begegnungszelt die Sinnspitzen von Ez 40–48 zutage fördern. So werden in einem weiteren Unterkapitel (3.2.) die Bezüge zwischen Ez 40–48 und der Exoduserzählung genauer untersucht. Neben der Exoduserzählung liefert aber auch das Eze-

---

2 WELLHAUSEN 1905<sup>6</sup>, 420.

chielbuch selbst in den Kapiteln 1–39 wichtige Hinweise darauf, wie die zweite Tempelvision zu verstehen ist. Den wichtigsten Hinweisen in Ez 1–39, namentlich aus den Kapiteln 8–11; 36; 37; 39, geht das dritte Unterkapitel des zweiten Hauptteils nach (3.3.). Aus den Erkenntnissen der Unterkapitel 3.1. bis 3.3. werden schließlich Schlussfolgerungen für die Frage gezogen, wie denn nun der von Ezechiël geschauter Tempel zu deuten ist (3.4.): Als zu verwirklichender architektonischer Entwurf für die nachexilische Zeit („Verfassungsentwurf“)? Als eschatologische Hoffnung? Als Utopie? Als Blick in das vom Exil unberührte himmlische Heiligtum, das Ezechiël in einem himmlischen Aufstieg gewährt wird? Für die Beantwortung dieser Frage sind sowohl die textinternen Signale des Ezechiëlbuches (3.4.1.) wie auch die Frage nach dem Verhältnis des Ezechiëltempels zu den real existierenden Tempeln der vor- und nachexilischen Zeit (3.4.2.) relevant. An dieser Stelle werden auch die wichtigsten Fragen zur Redaktionsgeschichte von Ez 40–48 angesprochen (3.4.3.). Im Kontext der Antwort, die auf die Frage nach der Konzeption der zweiten Tempelvision gegeben werden, wird dann der Blick wieder auf die Priester und Leviten gerichtet. Die Erkenntnisse der Einzelexegesen des ersten Hauptteils werden gebündelt und es wird danach gefragt, was denn nun der Platz der Priester und Leviten in diesem von Ezechiël geschauten Tempel ist (3.5. und 3.6.). Diese beiden Unterkapitel haben somit auch zusammenfassenden Charakter. Ein kleiner Nachtrag bildet die Frage, ob die hier vertretene Deutung des Tempels auch bedeutet, dass dem Volk ein priesterlicher Status zugesprochen wird (3.7.).

Die Studie geht also vom Einzelnen (erster Hauptteil) zum Allgemeinen (zweiter Hauptteil). Dadurch soll „der Fehler vermieden werden, alle Angaben von Ez. xl–xlviii einfach flächig zu einem Gesamtbild zusammenzustellen und als geschlossenen Entwurf zu verwerten“.<sup>3</sup> Dennoch verlaufen die Linien nicht nur vom ersten zum zweiten Hauptteil, sondern auch zurück. Die Einordnung der Einzeltexte in das Ganze der zweiten Tempelvision hat auch zu Klärungen in den Einzeltexten geführt, so dass ich im Arbeitsprozess immer wieder auch vom zweiten Hauptteil in den ersten zurückgekehrt bin für Revidierungen und Präzisierungen der Einzelauslegungen.

In den Schlussfolgerungen (4.) sollen die Ergebnisse nicht noch einmal wiederholt werden. Vielmehr werden die unter 3.5. und 3.6. herausgearbeiteten Aufgaben der Priester und Leviten ins Ganze der Tempelvision eingeordnet, wobei insbesondere der expandierenden Heiligkeit Aufmerksamkeit geschenkt wird. Dazu gehört zentral auch der erstaunliche Gebrauch des Ausdrucks „Allerheiligstes“ (קדש קדשים), der – einmalig im Alten Tes-

<sup>3</sup> ZIMMERLI 1967, 399.



tament! – sogar außerhalb des Tempelbereiches zur Anwendung kommt. Die Schlussfolgerungen münden in eine Deutung des Namens der Stadt (Ez 48,35), mit welchem die zweite Tempelvision und damit auch das ganze Ezechielbuch beschlossen werden.

Besonders sei auch hingewiesen auf die drei Exkurse im Anhang. Die ersten beiden Exkurse befassen sich mit Themen, die gewissermaßen quer durch die exegetischen Einzeluntersuchungen hindurch immer wieder eine Rolle spielen und darum als Exkurse ausgelagert werden, um allzu viele Redundanzen in der Begründung zu vermeiden: Exkurs 1 widmet sich der Frage nach der Unterscheidung der Ausdrücke בית und מקדש in Ez 40–48, wobei argumentiert wird, dass בית nicht mit terminologischer Präzision gebraucht wird und je nach Kontext unterschiedliche Bedeutungen annehmen kann, während מקדש erst nach der Rückkehr des *Kabod*, der zugleich Quelle der Heiligkeit ist, verwendet wird und zwar in terminologisch präzisiertem Sinne für den inneren Vorhof mit Tempelhaus und Altar. Exkurs 2 befasst sich mit dem Konzept der Übertragbarkeit von Heiligkeit. Jacob Milgrom hat darin den Schlüssel zum Verständnis der Tempelvision Ezechiels gesehen:<sup>4</sup> Während nämlich in P Heiligkeit nur auf Gegenstände, nicht aber auf Personen übertragbar sei, weite Ezechiel die Übertragbarkeit von Heiligkeit auch auf Personen aus. Aus diesem Grund schließe Ezechiel z.B. die Leviten und das Volk vom Zugang zum Altar aus. Diese These erweist sich allerdings an den Texten als unhaltbar. Die von Milgrom geltend gemachten Unterschiede in der Übertragbarkeit des Heiligen zwischen P und Ezechiel erklären sich vielmehr damit, dass der *Kabod* nicht auf dieselbe Weise in den Ezechieltempel zurückkehrt, auf welche er in der Konzeption des Pentateuch im Begegnungszelt anwesend war. Exkurs 3 bündelt die großen Linien der redaktionskritischen Fragestellung, die durch die ganze Studie hindurch immer wieder auftaucht. Die wichtigsten redaktionskritischen Modelle zu Ez 40–48 werden skizziert und diskutiert.

### 1.1 Grundthese

Die Grundthese, die in der vorliegenden Studie entfaltet wird, rechnet mit einer exilischen Datierung der zweiten Tempelvision und mit einer linear verlaufenden literarischen Beziehung zwischen dem Pentateuch und Ezechiel, wobei der Pentateuch durchgehend der gebende und Ezechiel der nehmende Teil ist. Die mosaische Schau des Urbildes des Zeltheiligtums in Ex 25,8f. ist dabei Vorbild für die Schau Ezechiels (vgl. besonders Ex 25,8b

---

4 MILGROM 1991, 443–456.

mit Ez 43,9b und Ex 25,9aα mit Ez 40,4aβ). Dabei liegt in den Differenzen die Sinnspitze der zweiten Tempelvision: Während sich in Ex 25,8f. die Schau mit einem Bauauftrag für Mose verbindet, erhält Ezechiel nur einen Verkündigungsauftrag. Der *Kabod*, der bei der Einweihung des Begegnungszeltes auf diesem thront, und es unzugänglich macht (Ex 40,34–38), bis er dann nach Einsetzung des Opferdienstes ins Allerheiligste einzieht, um auf dem Sühnedeckel der Bundeslade zu thronen (Lev 16,2), was den Priestern den Zutritt ins Heiligtum ermöglicht (Lev 9,23), der thront nach Ez 43,7 bleibend (לְעוֹלָם) auf dem Tempelhaus und macht das Tempelinnere damit auch bleibend unzugänglich für die Priester. Der Raum der Priester ist darum nicht mehr das Innere des Tempelhauses, sondern dessen Vorhof. Deshalb wird der Vorhof in einen inneren und einen äußeren Vorhof eingeteilt, wobei in den inneren Vorhof nur die Priester Zutrittsberechtigung haben. Weil sie mit dem Eintreten in den inneren Vorhof aber direkt in die unverhüllte Gegenwart des *Kabod* treten, werden sie in den Status von Hohepriestern erhoben und Zadokiden genannt. Die Unterscheidung von Priestern und Leviten wird in Ez 44 nicht eingeführt, sondern vorausgesetzt, und die Zuweisung der Priester in den inneren, der Leviten dagegen in den äußeren Vorhof trägt der spezifischen Tempelarchitektur aus Ezechiel 40–42 Rechnung, die dadurch bedingt ist, dass der *Kabod* nicht im Dunkel des Allerheiligsten thront, sondern unverhüllt auf dem Tempelhaus selbst. Da der *Kabod* also im Vergleich mit dem mosaischen Zeltheiligtum vom Allerheiligsten nach Außen tritt, wird die Distanz zwischen Gott und seinem Volk trotz dem zusätzlichen Vorhof nicht vergrößert, sondern verkleinert.

Das Fehlen eines Bauauftrages, die Ankündigung einer eschatologischen Rückkehr des *Kabod*, der unverhüllt über Israel thront und damit all seine vergangenen Erscheinungen überbietet, aber auch die vielfältigen Motive einer Neuschöpfung und eines neuen Eden (z. B. Ez 36,35; 37,1–14; 47,1–12) lassen darauf schließen, dass es sich bei Ezechiel 40–48 weder um Baupläne für einen zweiten Tempel, also um einen sogenannten „Verfassungsentwurf“,<sup>5</sup> handelt, noch um eine polemische Gegenkonzeption zum ersten oder zweiten Tempel, sondern um die Schau eines eschatologischen Tempels, der nicht von Menschenhand gemacht werden soll, son-

---

5 Die Bezeichnung „Verfassungsentwurf“ für Ez 40–48 geht auf die Basler Habilitationsvorlesung unter dem Titel „Der Verfassungsentwurf des Hesechiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung“ von Alfred Bertholet zurück (BERTHOLET 1896). Sie zielt darauf ab, dass Ezechiel dem nachexilischen Juda eine religiöse Verfassung geben wollte, in welcher der König, der zum Fürsten degradiert wird, der Priesterschaft unterordnet ist. Mit anderen Worten: Bertholet deutet Ez 40–48 als Programmschrift für die Etablierung einer Theokratie in Juda (11f.).

dern auf ein schöpferisches Eingreifen Jahwes zurückgeht und sich mit der Wiederherstellung eines Zwölf-Stämme-Israels verbindet.

### 1.2 Zur Textgrundlage

Bei der Frage nach einer möglichst ursprünglichen Textgestalt des Ezechielbuches stehen die Differenzen zwischen den hebräischen und den griechischen Textzeugen im Vordergrund. Nach Tov enthält LXX\* einen um 4 bis 5 Prozent kürzeren Text als MT. Da die griechische Übersetzung insgesamt relativ wörtlich ist, hält er es für vernünftig, die Fassung der LXX auf einen kürzeren hebräischen Grundtext zurückzuführen, wobei die meisten der Zusätze in MT explikativ-exegetischer Art und damit als spätere Erweiterungen erklärbar sind.<sup>6</sup>

Ez 40–48 ist allerdings innerhalb des Ezechielbuches ein Sonderfall, da die LXX insbesondere mit der Übersetzung der Tempelbeschreibung Mühe hatte und Differenzen zwischen LXX und MT somit oft der Übersetzung zuzuschreiben sind. KONKEL listet für Ez 40–48<sup>LXX</sup> folgende Charakteristika auf:<sup>7</sup> 1. Die archäologische Fachterminologie ist gegenüber dem Hebräischen ausdifferenziert. 2. Die Tempelanlage wird deutlich hellenisiert und zeigt insbesondere graeco-ägyptische Einflüsse, so dass anzunehmen ist, dass den Übersetzern ägyptische Tempelanlagen vor Augen standen. 3. In den priesterlichen Bestimmungen (Ez 43,13 – 46,24) gleicht die LXX teilweise den Text an Vorschriften aus dem Pentateuch an.

Auch wenn die LXX also möglicherweise auf eine ältere hebräische Textgestalt zurückgeht, sind die Differenzen zum MT im Bereich von Ez 40–48 teilweise durch nicht präzise Übersetzungen oder Harmonisierungen zu begründen. Somit ist es kaum möglich, für Ez 40–48 tendenziell dem MT oder der LXX den Vorzug zu geben. Vielmehr muss im Einzelfall abgewogen werden, ob Differenzen auf eine andere hebräische Vorlage zurückzuführen sind oder ob sie sich eher als Harmonisierung oder als Resultat des Übersetzungsvorgangs erklären lassen. Dementsprechend werde ich auch in der exegetischen Einzelauslegung teils dem MT, teils der LXX folgen und dies jeweils kurz begründen.

Zu erwähnen ist hier schließlich noch, dass der vorhexaplaische Textzeuge P 967 (3. Jh. n. Chr.) direkt vor Ez 40–48 eine vom MT abweichende Kapitelabfolge hat, wobei die Gog-Perikope 38 f. vor Kapitel 37 platziert ist (36–38/39–37–40). Zudem fehlt in P 967 die Passage Ez 36,23bβ–38. Die

---

6 Siehe Tov 1997, 275 f.

7 Siehe KONKEL 2011a, 2968.

Textgestalt des MT ist ihrerseits bereits in den Ezechielfragmenten von Masada (1. Jh. v. Chr.) belegt.<sup>8</sup> Da diese Differenzen Ez 40–48 nicht direkt betreffen, muss die Frage, welche der Textgestalten ursprünglicher ist, hier nicht entschieden werden. Einige weitere Erwägungen dazu sowie Hinweise zu den vertretenen Forschungspositionen finden sich im Unterkapitel 3.3.5., das Ez 36,35 zum Gegenstand hat.

## 1.3 Zur Datierung

### 1.3.1 Zum Ezechielbuch insgesamt

Für die Frage nach der Entstehung des Ezechielbuches wird in Forschungsüberblicken die Literatur oft in drei, bzw. zwei Grundmodelle eingeteilt.<sup>9</sup> Als ein Modell wird stets das „holistische“ Modell genannt, das sich besonders mit den Namen von Moshe Greenberg und Daniel I. Block verbindet.<sup>10</sup> Diesem Modell zufolge geht das Ezechielbuch insgesamt, inklusive gelegentlich festzustellender redaktioneller Spuren, auf den Propheten Ezechiel selbst zurück.

Auf der anderen Seite gibt es ganz unterschiedliche diachrone Entstehungsmodelle. Pohlmann unterscheidet zwei Grundmodelle dahingehend, ob das Ezechielbuch als Ergebnis von Fortschreibungen der Worte Ezechiels durch den Propheten selbst und seinen Schülerkreis gesehen wird, wofür besonders der Ezechielkommentar von Walther Zimmerli steht,<sup>11</sup> oder ob ein historischer Ezechiel, der hinter den Anfängen des Ezechielbuches steht, als unsicher gilt. Letzterem Modell rechnet Pohlmann sich selbst zu. Lyons wiederum unterscheidet zwei diachrone Grundmodelle anhand der Frage, ob das Ezechielbuch größtenteils in die exilische Zeit datiert wird (wofür ebenfalls Walther Zimmerli genannt wird; auch Lyons selbst rechnet sich dieser Sichtweise zu), oder ob es größtenteils in nachexilische Zeit datiert wird (so wiederum Pohlmann).

Für die vorliegende Studie spielt die Datierung vor allem hinsichtlich der Frage, ob es sich bei der Tempelvision um den Entwurf eines Modelltempels in exilischer Zeit, oder um einen Gegenentwurf zum zweiten

8 Siehe TALMON 1996.

9 Drei Grundmodelle werden z.B. bei LYONS 2015, 56–59; POHLMANN 2008, 29–73; Ders. 2017, 3–8 genannt. HOSSFELD 2012<sup>8</sup>, 605f., unterscheidet nur zwei Grundmodelle, das holistische und das diachrone.

10 BLOCK 1997, Ders. 1998; GREENBERG 2001; Ders. 2005; MILGROM/BLOCK 2012.

11 ZIMMERLI 1969a+b.

Tempel in nachexilischer Zeit handelt, eine Rolle. Für die hier vertretene Datierung der Texte in die exilische Zeit sind die folgenden Überlegungen leitend.

Dem Ezechielbuch liegt ein Datierungssystem mit vierzehn Datierungen zugrunde, welche für die erzählte Zeit eine Zeitspanne von 593–571 v. Chr. veranschlagen.<sup>12</sup> Die Daten sind weitgehend chronologisch geordnet (eine signifikante, inhaltlich bedingte Abweichung von der chronologischen Ordnung findet sich nur in der Datierung Ez 29,17, welche zugleich das späteste aller Daten enthält). Die zweite Tempelvision wird in Ez 40,1 auf das fünfundzwanzigste Jahr der Gefangenschaft Ezechiels datiert, also 573 v. Chr. Die Abfassung des ganzen Ezechielbuches, mit Ausnahme der Notiz in Ez 1,2–3, in Ich-Form erweckt den Anschein, dass es sich beim Erzähler um den Propheten selbst handelt, der eben in Ez 1,2–3 in 3.P. als Ezechiel, Sohn des Busi, des Priesters, vorgestellt wird.

Nun ist die erzählte Zeit natürlich nicht unbedingt identisch mit der Abfassungszeit. Wenn freilich die Abfassungszeit sich erheblich von der erzählten Zeit unterscheidet, bzw. sogar in einer ganz anderen Epoche und unter völlig anderen Umständen als derjenigen der erzählten Zeit erfolgt ist, dann ist zu erwarten, dass im Text selbst erkennbar wird, dass der oder die Verfasser in einer anderen Zeit als der erzählten Zeit leben. Dies kann durch folgende Hinweise geschehen:

- Explizite Unterscheidung von erzählter Zeit und Erzählzeit, z. B. indem die Ebene der erzählten Zeit durchbrochen wird durch Anrede einer Hörerschaft in einer sich von der erzählten Zeit erkennbar unterscheidenden Erzählzeit.
- Bezüge auf spezifische, eindeutig datierbare Ereignisse, die eine spätere Datierung sicher machen.
- Literarische Abhängigkeit von sicher datierbaren Texten, die eine spätere Datierung notwendig machen.
- (Unabsichtliche) Anachronismen, die erkennen lassen, dass die Erzählzeit eine andere ist als die erzählte Zeit.

Diese Kriterien gelten auch für den Fall, dass Literar- und Redaktionskritik plausibel machen, dass ein Grundbestand des Textes nachträglich erweitert wurde. Fortschreibungen und Redaktionen können grundsätzlich zeitnahe und sogar von derselben Hand erfolgen, von welcher der Grundbestand bereits stammt (so ja einige Vertreter des holistischen Modells, die im Ezechielbuch gelegentlich redaktionelle Nachträge erkennen, diese aber Ezechiel selbst zuschreiben). Um die Annahme einer zeitlich großen Dis-

---

<sup>12</sup> Eine gute Übersicht bietet LYONS 2015, 23.

tanz zwischen einem Grundbestand und einer Erweiterung zu rechtfertigen, sollten klar benennbare Gründe vorliegen.

Ausleger, die für das Ezechielbuch im Wesentlichen eine Datierung ins 6. Jh. vertreten, sei es im Rahmen eines holistischen Modells, das das ganze Buch dem Propheten Ezechiel zuschreibt, sei es im Rahmen eines diachronen Modells, welches das Buch als Produkt der Fortschreibung von Worten Ezechiels durch seinen Schülerkreis nicht lange nach seinem Tod deutet, betonen in der Regel, dass im Ezechielbuch keine Hinweise auf Ereignisse aus der nachexilischen Zeit zu finden sind. Exemplarisch sei Moshe GREENBERG zitiert, der in seinem Ezechielkommentar das Kapitel zur Datierung mit folgenden Worten beginnt:

Zeitgenössische und andere biblische und außerbiblische Quellen der Antike bestätigen weitestgehend das Zeugnis des Buches Ezechiel, demzufolge die dort geschilderten Geschehnisse sich zwischen den Jahren 593 und 571 v.u.Z. abspielten. Ereignisse dieser Jahre spiegeln sich in der Verkündigung wider, jedoch keine der Zeit nach 571. Alles vor 593 gilt eindeutig als Vergangenheit.<sup>13</sup>

Dieses Urteil wird besonders gestützt durch die Untersuchung von Kenneth FREEDY und Donald REDFORD zum Verhältnis der Datierungen Ezechiels zu biblischen, babylonischen und ägyptischen Quellen. Sie kommen dabei zu folgendem Schluss:

It has been advanced by some Ezekiel scholars that the dates in Ezekiel, while perhaps chronologically valid, are redactional forgeries and not to be taken as evidence of prophetic activity in the period to which they refer. The present study serves to discount such theories.<sup>14</sup>

Auch neuere Studien zur Exilszeit stützen einen exilischen Kontext für große Teile des Ezechielbuches, z. T. mit genauen Details.<sup>15</sup>

Kurzum: Weder sind mir im Ezechielbuch Erwähnungen von oder Anspielungen auf nachexilische Ereignisse oder Verhältnisse bekannt, noch lässt sich zeigen, dass das Ezechielbuch über die erzählte Zeit mangelhaft informiert ist oder versehentliche Anachronismen enthält.

Auch die Adressaten werden nirgendwo als nachexilisches Zielpublikum greifbar. Vielmehr werden die Ansprüche der Gola gegenüber den Ansprüchen derjenigen, die in Jerusalem geblieben sind, geltend gemacht,

---

13 GREENBERG 2001, 28. Siehe u.a. auch JOYCE 2007a, 3–5; LYONS 2015, 57 f.; RENZ 1999, 9 f.

14 FREEDY/REDFORD 1970, 484.

15 Z.B. ALBERTZ 2001; LIPSCHITS 2005.

verbunden mit einer Hoffnung auf Rückkehr, was im 5. oder gar 4. Jh. schwer zu erklären ist, wo sich viele deportierte Familien inzwischen bleibend in Mesopotamien eingerichtet haben dürften, wie u. a. die Muraschu-Texte dokumentieren, die darauf hinweisen, dass sich in persischer Zeit Menschen jüdischer Herkunft ganz an die Verhältnisse in Babylonien assimiliert hatten.<sup>16</sup> Werden in Ez 11,14–21 die in Jerusalem Verbliebenen vor 587 als Bewohner Jerusalems angesprochen, so in Ez 33,24 nach der Botschaft vom Fall Jerusalems als „Bewohner jener Trümmer“.<sup>17</sup> In dieser Perspektive liegt Jerusalem in Trümmern. Hinweise auf einen Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels, auf das Kyros-Edikt, oder auf eine bereits erfolgte Rückkehr finden sich nirgendwo im Buch.

Studien zur diachronen Linguistik des Hebräischen erweisen das Hebräisch des Ezechielbuches als Übergangsform (*Transitional Biblical Hebrew*) zwischen *Standard Biblical Hebrew* (auch *Classical Biblical Hebrew* genannt) und *Late Biblical Hebrew*. Damit stützt die diachrone Linguistik eine exilische Datierung des Ezechielbuches.<sup>18</sup> HENDEL/JOOSTEN fassen den linguistischen Befund folgendermaßen zusammen:

The Babylonian element is pervasive, extending through the entire book. It is also distinctive: many of these words and expressions are found only in Ezekiel. The phenomenon almost certainly indicates that the book originated in Babylonia, as indeed it claims. The loans are tokens of acculturation to the environment in Tel Aviv on the river (or canal) Chebar. The implication is not that the entire book was written in Babylonia by a single author. There may well be segments of text that were added later in different cultural milieus. But the core of the book and its distinctive linguistic cast must go back to the Babylonian period – in other words, the sixth century.<sup>19</sup>

Auch wenn also spätere Zusätze nicht auszuschließen sind, spricht doch die interne, externe und auch linguistische Evidenz so deutlich für einen babylonisch-exilischen Ursprung des Ezechielbuches, dass starke Gründe erforderlich sind, um einzelne Stücke nachexilisch zu datieren.

Dies bedeutet methodisch für die vorliegende Studie, dass eine exilische Datierung der Texte nicht eigens begründet werden muss, sondern vorausgesetzt wird, sofern nicht gewichtige Gründe dafür sprechen, einzelne Teile als nachexilische Zusätze zu bestimmen. Dabei reicht es nicht,

---

16 Siehe ALBERTZ 1997<sup>2</sup>, 378–381.

17 Siehe JOYCE 2007a, 193.

18 HURVITZ 1982; ROOKER 1990; HENDEL/JOOSTEN 2018, 73–84.

19 HENDEL/JOOSTEN 2018, 80 f.

den redaktionellen Charakter solcher Texte plausibel zu machen, sondern auch da wo mit redaktionellen Zusätzen gerechnet wird, ist eine Begründung erforderlich, warum diese redaktionellen Zusätze ihrerseits aus einer späteren als der exilischen Zeit stammen sollen.

Der Stand der Forschung mit Blick auf Ez 40–48 ist, dass fast durchgehend eine aus dem Exil stammende Grundschrift angenommen wird.<sup>20</sup> Abgesehen von Vertretern des holistischen Modells gehen aber die meisten Exegeten davon aus, dass diese Grundschrift in nachexilischer Zeit fortgeschrieben wurde. Dabei werden gerade die Texte, die hier im Fokus stehen werden, d. h. die Texte, in denen die Priester und Leviten eine Rolle spielen, nachexilischen Fortschreibungen zugerechnet.<sup>21</sup> Für die nachexilische Datierung dieser Stücke dominieren zwei Begründungen: Erstens die in der neueren und neuesten Ezechielforschung durchweg angenommene literarische Abhängigkeit dieser Texte von priesterlichen Texten aus dem Pentateuch. Zweitens die Annahme, dass diese Fortschreibungen an einem nachexilischen Diskurs teilhaben, der rund um den zweiten Tempel stattfindet.

### 1.3.2 Die Abhängigkeit von P/H als Datierungskriterium

In den beiden gründlichsten Studien der letzten zwanzig Jahre zu Ez 40–48 (RUDNIG 2000 und KONKEL 2001) wird die Abhängigkeit der priesterlichen oder zadokidischen Schicht in Ez 40–48 von P als zentrales Argument für eine nachexilische Datierung angeführt. So schreibt Rudnig:

Für die Datierung des Zadokidenprogramms Ez 44,6ff\*, der von ihm ausgehenden Glossen Ez 40,46b; 43,19a\*; 48,11 sowie des Landverteilungstextes Ez 45,1–8a, der auf 44,6ff\* reagiert, ist in Rechnung zu stellen, dass diese Texte ein Konkurrenzprogramm zu P(-Sondergut) darstellen, ihr *Terminus a quo* von daher frühestens um die Wende vom fünften zum vierten Jahrhundert liegt.<sup>22</sup>

20 Aus der neuesten Literatur seien exemplarisch genannt: HIEBEL 2015, 184f.; KONKEL 2001, 349.

21 RUDNIG 2000, 318, spricht von „priesterlichen Bearbeitungen im Verfassungsentwurf“; für KONKEL 2001, 346–348, stehen hinter dieser Schicht zadokidische Kreise, welche die die Kultpraxis am zweiten Tempel kritisieren und vor allem ein Programm der Ausweisung von Fremden aus dem Temenos verfolgen (Xenophobie). Bei beiden Modellen steht die von GESE 1957 erstmals postulierte Zadokiden-schicht im Hintergrund.

22 RUDNIG 2000, 302.



## 1 Einleitung

Ähnlich resümiert Konkel:

Direkte intertextuelle Bezüge zu Texten von P und H finden sich [...] erst in den von der zweiten Fortschreibung geschaffenen Texten [...]. Dabei wird [...] konsequent auf Material Bezug genommen, das späten Fortschreibungen von P, bzw. H zuzurechnen ist (Lev 10; Num 18; Lev 20). Ez 40–48 kann dabei nicht nur als traditionsgeschichtlich jünger ausgewiesen werden, vielmehr ist aufgrund der Bezugnahme auf die Struktur der priesterlichen Sinaiperikope von einer direkten literarischen Abhängigkeit auszugehen. [...]

Dies alles weist deutlich in die nachexilische Zeit. [...] Da weiter diese Fortschreibung traditionsgeschichtlich zwischen P<sup>S</sup>, H und 1/2 Chr zu verorten ist, dürfte eine Abfassung kaum vor der Mitte des 5. Jhs. zu vermuten sein.<sup>23</sup>

Für Rudnig wie für Konkel ist dabei die in ihren Studien nachgewiesene literarische Abhängigkeit der jeweiligen Fortschreibung von P, bzw. sogar von post-P (P<sup>S</sup>) und H, das Hauptkriterium für die nachexilische Datierung. Die Datierung geschieht damit nicht aus textinternen Gründen oder aufgrund außerbiblischer Evidenz, sondern als relative Datierung aufgrund der angenommenen literarischen Abhängigkeit von P, post-P und H. Dies bedeutet, dass Rudnig und Konkel für P, post-P und H Datierungen ins ausgehende 6. oder ins 5. Jh. voraussetzen, die sie ihrerseits nicht begründen, sondern als gesichert annehmen. Ihrer nachexilischen Datierung der betreffenden Texte in Ez 40–48 kann man somit nur folgen, wenn man die von ihnen vorausgesetzte Datierung von P, post-P und H teilt. Ich möchte kurz begründen, warum ich dies nicht tue.

Schon Rolf RENDTORFF hat darauf hingewiesen, „dass die übliche Datierung der ‚priesterlichen‘ Bestandteile des Pentateuch, sowohl der erzählenden als auch der gesetzlichen, in die exilische oder nachexilische Zeit [...] nur auf Vermutungen und auf einem Konsens der Forscher, nicht aber auf unzweideutigen Kriterien beruht“.<sup>24</sup> Noch deutlicher formuliert Cees HOUTMAN gegen Ende seiner umfangreichen *Geschichte der Erforschung des Pentateuch*:

Aus unseren Anmerkungen zur Datierung des Pentateuch folgt u. a., dass wir der Überzeugung sind, dass es keine hinreichenden Gründe dafür gibt, den Stoff, den man gewöhnlich P zuschreibt, in exilische oder nachexilische Zeit zu datieren. Die dafür angeführten Argumente sind nicht stichhaltig.<sup>25</sup>

---

23 KONKEL 2001, 347.

24 RENDTORFF 1977, 171.

25 HOUTMAN 1994, 432.

Schon das Urteil dieser beiden ausgewiesenen Experten der Pentateuchforschung müsste genügen, um zu zeigen, dass man aufgrund einer literarischen Abhängigkeit bestimmter Texte von Ez 40–48 von priesterlichen Texten des Pentateuch nicht zu einer sicheren Datierung der betreffenden Ezechieltexte gelangen kann, da die Datierung der priesterlichen Texte selbst ungewiss ist.

Die wichtigsten Gründe, warum ich mit einer vorexilischen Datierung der priesterlichen Texte (inklusive post-P und H) rechne, sind folgende:

Erstens bringt die diachrone Linguistik immer stärkere Gründe dafür vor, dass wir es in P mit vorexilischem Hebräisch, sogenanntem *Standard* bzw. *Classical Biblical Hebrew* zu tun haben.<sup>26</sup> Dabei spielt nicht nur das Vokabular eine Rolle, sondern auch Aspekte der Sprache, die unbewusst sind, v. a. die Syntax, so dass das Hebräisch von P nicht als archaisierendes Hebräisch aus nachexilischer Zeit erklärbar ist.<sup>27</sup> Die mehrheitlich nachexilisch datierende Pentateuchforschung hat für den Befund der diachronen Linguistik bisher noch keine Erklärung gefunden.

Zweitens spricht m. E. das literarische Verhältnis von P, post-P und H zu anderen Texten des Alten Testaments für eine vorexilische Datierung von P, post-P und H. Der Hauptgrund, weshalb die These einer exilisch-nachexilischen Datierung von P überhaupt in der Forschung einen Siegeszug angetreten hat, ist ja darin zu sehen, dass sich mit Wellhausens *Prolegomena zur Geschichte Israels* die Meinung etabliert hat, P und H seien dem Deuteronomium religionsgeschichtlich nachzuordnen und von diesem abhängig.<sup>28</sup> Ich habe anderswo ausführlich argumentiert, dass Texte aus P, post-P und H im Deuteronomium, auch in gemeinhin zum Urdeuteronomium gerechneten Texten, vorausgesetzt sind.<sup>29</sup> Für Jeremia hat insbesondere Dalit ROM-SHILONI gezeigt, dass es durch das Jeremiabuch hindurch breit gestreut Bezüge auf priesterliche Texte gibt, die sich kaum als nachpriesterliche Redaktion des Jeremiabuches erklären lassen.<sup>30</sup> Auch bei Ezechiel beschränkt sich die literarische Abhängigkeit von priesterlichen Texten nicht auf die von Rudnig und Konkel postulierten Fortschreibungen von Ez 40–48, sondern findet sich auf das ganze Buch verteilt.<sup>31</sup> Selbst innerhalb von Ez 40–48 wird sich zeigen, dass sich die Bezugnah-

26 Siehe HENDEL/JOOSTEN 2018, 60–72; HURVITZ 1982; JOOSTEN 2016; PETERSSON 2013; Dies. 2019; RENDSBURG 1980; POLAK 2017.

27 Dazu besonders PETERSSON 2019.

28 Für einen Forschungsüberblick siehe KILCHÖR 2015, 12–29.

29 KILCHÖR 2015; Ders. 2016; Ders. 2019.

30 ROM-SHILONI 2009; Dies. 2014; Dies. 2015; Dies. 2017. Siehe auch BERGLAND 2019.

31 Grundlegende Studien dazu sind LEVITT KOHN 2002, sowie LYONS 2009.

## 1 Einleitung

men auf P nicht auf die von Rudnig und Konkel genannten Texte einer späteren Fortschreibung beschränken, sondern auch im von ihnen angenommenen Grundbestand nachgewiesen werden können. Für das gesamte Ezechielbuch erweist sich darüber hinaus insbesondere Lev 26 als Leittext.<sup>32</sup> Wenn P, post-P und H sowohl im Deuteronomium als auch durchgehend in Jeremia und Ezechiel vorausgesetzt sind, ist eine frühnachexilische Datierung von P (und dementsprechend spätere Datierung von post-P und H) schwer aufrecht zu erhalten. Insbesondere halte ich die Datierung der Grundbestände des Jeremia- und Ezechielbuches für sicherer als diejenige von P, so dass P relativ im Verhältnis zu Jer und Ez zu datieren ist und nicht umgekehrt.

Als Drittes ist der 2008 erschienene Ergänzungsband von Yitzhak MAGEN<sup>33</sup> zu den Grabungen auf dem Garizim zu nennen. Magen weist nach, dass nicht wie bisher angenommen ab 200 v. Chr., sondern schon ab dem 5. Jh. v. Chr. auf dem Garizim ein Jahwetempel der Samaritaner existiert hat. Dadurch ist Grundannahme, dass der Pentateuch in seiner Endgestalt das Produkt einer nachexilischen Priesterschaft Jerusalems sei und der Legitimation des zweiten Tempels diene, sehr fragwürdig geworden, nennt der Pentateuch doch Jerusalem nie beim Namen und bevorzugt insgesamt Sichem vor Jerusalem und Ephraim vor Juda.<sup>34</sup> Auch die von Gary KNOPPERS aufgestellte These des Pentateuch als eines samaritanisch-judäischen Kompromissdokuments<sup>35</sup> vermag die vorliegende Gestalt des Pentateuch nicht wirklich zu erklären (aus der durchgehenden Bevorzugung Sichems vor Jerusalem, Josefs vor Juda und Josuas vor Kaleb müsste man schließen, dass in diesem Kompromiss Juda über den Tisch gezogen wurde), so dass auch die vorexilische Zeit als Kontext für die Entstehung des Pentateuch wieder zu erwägen ist.<sup>36</sup>

---

32 Siehe HÄNER 2014, 152–161.278–289.452–458. Das Verhältnis von Lev 26 zum Ezechielbuch wird in der jüngsten Forschung breit diskutiert. Siehe zur Diskussion KILCHÖR 2018b, sowie unten 1.4.2.

33 MAGEN 2008.

34 Überhaupt gilt für die Annahme einer zum großen Teil perserzeitlichen Entstehung des Pentateuch (und alttestamentlicher Literatur überhaupt), was jüngst BLUM 2019, 8 (in Anschluss an SCHNIEDEWIND 2004, 170–172) mit Blick auf die vollständige Abwesenheit hebräischer Inschriften aus der Perserzeit konstatiert hat: „Sofern man die gleichen Maßstäbe anlegt, wie sie für die Königszeit geltend gemacht werden, kommt man wohl nicht umhin, der Einschätzung von W.M. Schniedewind zuzustimmen, wonach die exilisch/nachexilische Zeit für eine breite Literatur-Produktion kaum infrage kommt“.

35 KNOPPERS 2012.

36 Siehe BERGSMA 2019; RICHTER 2017.

Dass für P ein vorexilischer Hintergrund plausibel sein kann, weshalb keineswegs als gesichert gelten kann, dass P die frühnachexilische Zeit reflektiert, hat die sogenannte Kaufmann-Schule gezeigt.<sup>37</sup>

Auch wenn ich derzeit keine Möglichkeit sehe, den Entstehungskontext der priesterlichen Texte mit einer gewissen Sicherheit präziser zu fassen als „vorexilisch“,<sup>38</sup> sprechen die genannten Gründe meines Erachtens gegen eine Datierung von P ins späte 6. oder gar ins 5. Jh. Selbst wenn meine Gründe nicht überzeugen, kann aber auf keinen Fall der Nachweis, dass Texte aus Ez 40–48 literarisch von P, post-P oder H abhängig sind, zur Grundlage genommen werden, um die betreffenden Texte sicher in die nachexilische Zeit zu datieren. Dazu ist die Datierung der priesterlichen Texte schlicht zu ungewiss. Man hat mit ihr keinen festen Boden unter den Füßen.

Abschließend sei noch ein Hinweis auf folgende forschungsgeschichtliche Ironie erlaubt, welche das Problem der Zirkelschlüssigkeit in der Datierungsfrage anzeigt: Hauptgrund dafür, dass sich weithin eine spätexilische, bzw. frühnachexilische Datierung von P etabliert hat, war einst die angenommene Abhängigkeit P's von Ez 44, einem Kapitel, welches Wellhausen als Schlüssel zur Literaturgeschichte des Alten Testaments betrachtete. Heute wird in der Ezechielforschung zwischen P und Ez 44 durchgängig die umgekehrte Abhängigkeitsrichtung angenommen (siehe unten 1.4.1.), doch führt dies nicht zu einer Rückdatierung von P in die vorexilische Zeit, sondern zu einer nachexilischen Datierung von Ez 44. Es stellt sich die Frage, ob Ez 44 wirklich aufgrund seines Verhältnisses zu P datiert werden kann, wenn man mit einer Datierung von P rechnet, die aufgrund ihres angenommenen Verhältnisses zu Ez 44 zustande gekommen ist.

### 1.3.3 Ein nachexilischer Diskurs?

Trägt die von P nach Ez 40–48 verlaufende literarische Abhängigkeit die Hauptlast für eine Datierung der betreffenden Texte in die nachexilischen Zeit, so gesellt sich oft noch ein zweites Argument hinzu, nämlich dass sich in diesen Texten ein nachexilischer Diskurs spiegele, bzw. es wird argu-

37 Siehe zur Kaufmann-Schule und der vorexilischen Datierung der Priesterschrift KRAPP 1992.

38 Vgl. SOMMER 2011, 106: „At the same time, a careful scholar needs to acknowledge that not all texts can be dated with precision. For most biblical texts, general rubrics are the best we can apply with any intellectual honesty. ‚Preexilic‘ or ‚archaic‘ may have to suffice rather than ‚seventh century‘ or ‚early tenth century‘; often we will have to be satisfied with ‚postexilic‘ or perhaps ‚Hellenistic‘ rather than ‚second half of the fifth century‘ or ‚late Seleucid‘“.

mentiert, dass die inhaltliche Nähe zu nachexilischen Texten den nachexilischen Hintergrund der betreffenden Passagen aus Ez 40–48 erweise. Zwei Beispiele sollen dies verdeutlichen.

Erstens verweisen sowohl RUDNIG wie auch KONKEL auf eine besondere Nähe von Ez 44,6–9 zu Neh 13.<sup>39</sup> Während Rudnig in der Auswertung zurückhaltender bleibt,<sup>40</sup> sieht Konkel darin einen weiteren Beleg (neben der Abhängigkeit von P) für die nachexilische Datierung dieses Textes. Sein Argument verläuft folgendermaßen: Neh 13,1–3 bezieht sich auf Dtn 23,4f., wo den Ammonitern und Moabitern der Zugang zur Versammlung Jahwes (קהל יהוה) untersagt wird. Neh 13 verstehe dieses Verbot offensichtlich als Ausschluss aus dem Tempelbezirk (Temenos). Konkel zeigt sodann, dass eine explizite Ausweisung von Ausländern aus dem Tempel im Pentateuch keine Parallele hat. In Ez 44,6–9 gehe es dagegen sehr wohl um Ausweisung der Fremden aus dem Temenos. Ez 44,6–9 beziehe somit „deutlich Position und zwar genau in Neh 13,4–9 entsprechender Weise, ohne dabei allerdings auf Dtn 23 zu rekurrieren“.<sup>41</sup> Dies zeige, dass in Ez 44,6–9 ein Problem verhandelt werde, „das sich erst mit dem Bau des zweiten Tempels stellte, und das weder von vorexilischen noch von exilischen Daten her hinreichend erklärt werden kann. Ez 44,6–9 – und damit die Gesamtkomposition der zweiten Tempelvision – setzt die Existenz des zweiten Tempels bereits voraus“.<sup>42</sup>

Diese Schlussfolgerungen sind m. E. aus zwei Gründen fraglich. Zum einen ist fraglich, ob Konkel die Texte richtig interpretiert. An der betreffenden Stelle (siehe auch Exkurs 1) werde ich in Anschluss an einen Aufsatz von Nathanael WARREN<sup>43</sup> argumentieren, dass מַקְדָּשׁ in Ez 40–48 nie den Temenos bezeichnet, sondern stets den den Priestern vorbehaltenen inneren Vorhof des Tempels. Demzufolge gibt es in Ez 40–48 keinen Hinweis darauf, dass Fremde den äußeren Vorhof und damit den Temenos nicht mehr betreten dürfen und dass Fremde überhaupt anders zu behandeln sind als alle Israeliten. Dann aber bleibt von der Xenophobie, in der Konkel neben der literarischen Abhängigkeit von post-P und H das zweite Kriterium für die nachexilische Datierung sieht,<sup>44</sup> in Ez 40–48 nichts übrig. Auch dass es in Neh 13 um den Ausschluss aus dem Temenos geht,

---

39 RUDNIG 2000, 211–213; KONKEL 2001, 300–304.

40 RUDNIG 2000, 213: „Doch hier ist abzubrechen, um nicht in den Bereich der Spekulation zu geraten“.

41 KONKEL 2001, 303.

42 KONKEL 2001, 304.

43 WARREN 2015.

44 KONKEL 2001, 350.

erschließt sich aus dem Text selbst nicht ohne weiteres und ist bei Konkel nicht hinreichend begründet.

Zum andern halte ich auch die Aussage, dass sich Ez 44,6–9 nicht von vorexilischen oder exilischen Daten erklären lasse, nicht für überzeugend. Ich habe anderswo argumentiert,<sup>45</sup> dass die negative Rolle Ägyptens im Ezechielbuch damit in Zusammenhang zu stehen scheint, dass Juda im Kontext der Gründung einer antibabylonischen Allianz unter Zidkija um 593/592 dem Pharao Psammetich II militärische Truppen entsandte, mit deren Hilfe dieser einen Sieg über Nubien errang. Nach diesem Sieg zog Psammetich II zusammen mit Priestern in einem Zug nach Syrien-Palästina, wohl um die antibabylonische Allianz zu festigen. Als dann freilich die Babylonier Jerusalem belagerten, kamen die Ägypter bekanntlich nicht zu Hilfe. Intertextuelle Bezüge im Ezechielbuch machen es meines Erachtens zumindest denkbar, Ez 44,6–9 vor diesem Hintergrund zu lesen: Im Zuge der antibabylonischen Allianz können fremde Priester fremde Kulte in den Jerusalemer Tempel gebracht haben (vgl. Ez 8). Wurde die Katastrophe von 587 von den Exilierten als Gericht über diese Gräueltaten, die durch Fremde im Tempel installiert wurden, gedeutet, so könnte die Forderung einer restriktiveren Regelung zum Zutritt Fremder im Tempelbereich durchaus ihren Ursprung in exilischer Zeit haben. Neh 13 könnte dann Dtn 23,4–5 im Licht eines exilisch entstandenen Ez 44,6–9 deuten. Dabei geht es hier gar nicht darum, wie stark die Evidenz für diese These ist. Es geht nur darum, dass sie als Denkmöglichkeit existiert und dass darum das, was Konkel als Xenophobie deutet, kein sicheres Kriterium für die nachexilische Zeit sein kann, da auch die exilische Zeit als Hintergrund zumindest *möglich* ist.

In seinem Aufsatz über methodische Fehler beim Datieren von Texten im Pentateuch nennt Benjamin SOMMER folgende beiden Hauptfehler:

1. Die Annahme, dass wenn eine Idee oder ein Text in einer historischen Periode besonders relevant ist, die Idee oder der Text dann aus dieser Periode stammen muss.
2. Den zweiten Fehler nennt Sommer „a Lack of Control“, was er folgendermaßen erläutert: „[W]hen scholars claim that a text is obviously appropriate for a particular moment in history, they are often correct, but they fail to acknowledge that the idea or text is equally appropriate for some other moment as well“.<sup>46</sup>

Die Erwägung, dass im Hintergrund von Ez 44,6–9 die Einführung von Fremdkulten im Jerusalemer Tempel im Kontext der antibabylonischen

<sup>45</sup> KILCHÖR 2018a; ähnlich GALAMBUSH 2004.

<sup>46</sup> SOMMER 2011, 94.