

Die Beziehung zwischen Tempel und Palast im eisenzeitlichen Israel

Wolfgang Zwickel

Abstract

While the connection between the temple and the royal palace was rather close in the Bronze Age, this tradition came to a sudden end in the Iron Age I period. The egalitarian society of the Early Iron Age did not accept a dominant leadership and had open air cult sites instead of temples. In Jerusalem, which was still a Bronze Age city state before the conquest by David, some Late Bronze Age traditions survived, and the newly built temple of Solomon stood partly in the Late Bronze Age tradition. Nevertheless, there was a clear distinction between political and religious power, and the kings only supported the temple as donor, but they never were able to gain influence on the cult. All texts mentioning the king as active in cult activities are redactional. The temple was an independent power in Iron Age society which was not under regnal control.

Ziel dieses Beitrages ist es, das Verhältnis zwischen Tempel und Königspalast in der Königszeit in Israel und Juda zu untersuchen. Hierzu muss allerdings ein weiterer Rahmen gespannt werden, der mit der Bronzezeit beginnt, um die besondere Entwicklung in der Königszeit besser greifen zu können.

1. Die Situation in der Spätbronzezeit in Palästina

Die Bronzezeit in Palästina, grob gesagt die Zeit zwischen 3000 und 1150 v. Chr., ist geprägt von Stadtstaaten. Soweit wir das bisher erfassen können, gab es dort jeweils eine große Nähe zwischen dem Palast und dem Tempel. Da Ortslagen eigentlich nie vollständig ausgegraben werden können, ist jedoch unser Wissen über das Verhältnis von Tempel und Palast auch begrenzt, da man nur in wenigen Fällen beide Anlagen gleichzeitig ausgegraben hat.¹

Palast und Tempel sind in einigen Fällen schon räumlich eng aufeinander bezogen. Ein schönes Beispiel ist Khirbet ez-Zeraqon in Nordjordanien, wo die Palastanlage unmittelbar benachbart zu den drei Tempeln war.² Ähnliches lässt sich zum Beispiel für das spätbronzezeitliche Lachisch mit dem dortigen Akro-

¹ Für einen Überblick über die bronzezeitlichen Tempelanlagen vgl. Zwickel 1994a und Mazar 1992, für die zu jener Zeit existierenden Paläste Kempinski 1992 und Oren 1992.

² Ein abschließender Grabungsbericht zu den Tempelbauten und dem Palast ist bisher nicht erschienen. Für einen Überblick vgl. z.B. Mittmann 1994 und Genz 2004.

polistempel behaupten.³ Aber nicht nur räumlich dürfte eine große Nähe bestanden haben. Der Stadtfürst oder König scheint für die Etablierung, Sicherung und Aufrechterhaltung des Kultbetriebs verantwortlich gewesen sein. Große Tempelbauten wie die Migdal-Tempel⁴ waren nur dann zu erstellen, wenn eine Zentralmacht hierzu den Auftrag gab, die Arbeiten koordinierte und organisierte. Der Kultbetrieb erforderte immer wieder finanzielle Aufwendungen, und auch die Priester mussten für ihre Arbeit entlohnt werden. Auch wenn wir diesbezüglich über keine Quellen verfügen, so dürfte es die Aufgabe des Stadtfürsten gewesen sein, für die finanziellen und organisatorischen (Fronarbeit!) Dinge in dieser Hinsicht aufzukommen bzw. sie zu regeln, wobei die Priester wahrscheinlich Anteile an den Opfertgaben erhalten haben dürften.⁵

Andererseits sollte der Tempel bzw. der Stadtkult den Fortbestand des Königshauses sichern und eine erfolgreiche Regierungstätigkeit gewährleisten. Der Stadtgott sicherte die Existenz der Ortschaft, schützte vor Gefahren und Feinden. Der Ort war gewissermaßen im Besitz des Stadtgottes. Dies zeigen die Ortsnamen deutlich: Bet-El bedeutet „Haus Els“, Bet-Schemesch „Haus des (Gottes) Schämäsch/Schamasch“, Jericho ist nach dem Mondgott Jareach benannt, Jerusalems Name bedeutet „Gründung des (Gottes) Schalim“. Tonlebermodelle aus Megiddo und Hazor belegen, dass in den Tempeln Leberschauen durchgeführt wurden, wohl um dadurch dem Stadtfürsten Ratschläge für seine Aktionen zu geben.⁶ In der Bronzezeit gab es demnach eine enge Beziehung zwischen göttlicher Macht und Fürsorge einerseits und politischer und administrativer Herrschaft auf Erden andererseits.⁷

³ Ussihkin 2004.

⁴ Mazar 1992.

⁵ In biblischen Texten gibt es unterschiedliche Opfertarife. In 1 Sam 2,12–17 wird vorausgesetzt, dass die Priester einen Anteil am Opferfleisch als Bezahlung für ihre Tätigkeiten erhielten (vgl. Zwickel 1990: 171–175). Dies scheint ein alter, aber nicht an allen Heiligtümern praktizierter Brauch gewesen zu sein. Dtn 18,3–5 setzt dagegen voraus, dass die Priester von den Kultteilnehmern mit bestimmten Abgaben versorgt werden. Obwohl dieser Text wesentlich später abgefasst wurde, scheint er eine alte Tradition wiederzugeben. Dies zeigen archäologische Funde in Tel Qiri (Ben-Tor et al. 1987: 250) und Dan (mündliche Information David Ilan). Nichtsdestotrotz dürfte der König die Oberaufsicht über die Tempelgelder innegehabt und die Einhaltung der Opfertarife überwacht haben.

⁶ Meyer 1987: 24–32; Horowitz–Oshima 2006: 66–68.

⁷ Sehr wahrscheinlich verstanden sich die südlevantinischen Stadtstaatenherrscher auch als gottähnliche Personen oder wurden nach ihrem Tod als deifizierte Ahnen verehrt. Dies legen zumindest die wohl analog zu denkenden Verhältnisse in Qatna nahe, vgl. Pfälzner 2009. Leider fehlen entsprechende Rundplastiken im funeralen Kontext aus Palästina. Immerhin gibt es einen Tempel in Hazor (Areal C), der wohl dem Gedächtnis an verstorbene Ahnen diente, in dem eine kleine Rundplastik – vielleicht einer der verstorbenen königlichen Ahnen – aufgestellt war (vgl. zu dem Heiligtum Yadin 1958: 83–

2. Situation der Eisenzeit I

Diese Situation änderte sich in der Eisenzeit I (1250–1000 v. Chr.) völlig. Alle Heiligtümer wurden aufgegeben, als die spätbronzezeitliche Stadtstaatenkultur in sich zusammenbrach.⁸ Einige wenige Orte, an denen diese Kultur sich noch länger hielt, bilden hier lediglich eine Ausnahme von der Regel. Zu nennen wären hier vor allem Bet-Schean und Jerusalem, die jeweils Sonderfälle sind.⁹ An Stelle der Stadtstaaten, die jeweils ein Heiligtum besaßen, entstand über das ganze Land verteilt eine Vielzahl von kleinen regionalen Kultstätten. Diese Kulthöhen waren höchst einfach gebaut. Meist bestanden sie nur aus einem Baum, einem als Altar genutzten größeren Stein und vielleicht einem aufgerichteten Stein als Repräsentanz der Gottheit oder einem einfachen Götterbild aus Metall oder Holz. Überraschenderweise hat das Alte Testament trotz der einfachen Ausgestaltung dieser Kultstätten eine Vielzahl ihrer Namen bewahrt, und zwar nicht nur im Bereich von Jerusalem, wo die meisten Texte¹⁰ verfasst wur-

92; zur Funktion des Tempels Zwickel 1994a: 164–171). Überlegenswert wäre, die biblischen und außerbiblischen Refaim mit derartigen Ahnen zu verbinden.

⁸ Zum Kult in der Eisenzeit I vgl. Zwickel 2012: 581–594.

⁹ Bet-Schean blieb während der gesamten Eisenzeit I ein selbstständiger Stadtstaat, bedingt durch seine strategische Lage nahe dem wichtigsten antiken Jordanübergang. Bet-Schean hatte damit eine zentrale ökonomische und militärische Funktion inne. Möglicherweise spielt die Präsenz von Seevölkergruppen vor Ort (1 Sam 31,10), die auch sonst die spätbronzezeitlichen Stadtstaaten weiterhin kultivierten (vgl. Gaza, Aschkelon, Aschdod, Gat und Ekron), hierbei eine nicht unbedeutende Rolle. In Jerusalem ergab sich eine völlig andere ökonomische Lage. Schon während der Spätbronzezeit war Jerusalem ein Marktplatz für die Nomaden der Region; vgl. Zwickel 2009. Durch die neuen Ansiedlungen im Bergland wurde die Rolle Jerusalems nicht – wie sonst bei allen spätbronzezeitlichen Stadtstaaten – geschwächt, sondern sogar gestärkt. Jerusalem spielte eine größere Rolle als Marktplatz für den regionalen Handel und konnte somit in der Eisenzeit I sogar in bescheidenem Maße aufblühen. Während die übrigen spätbronzezeitlichen Städte unter dem Rückgang des internationalen Marktes litten und dies zu ihrem wirtschaftlichen Niedergang beitrug, hatte Jerusalem als regionales Handelszentrum abseits der Haupthandelsstraße eine völlig gegenläufige Entwicklung. Möglicherweise überdauerte auch Kegila noch lange Zeit als spätbronzezeitlich ausgerichtete kanaänische Siedlung (vgl. 1 Sam 23). Unser Kenntnisstand über diese Ortslage ist jedoch sehr begrenzt, so dass man keine weiteren Thesen hierauf aufbauen sollte.

¹⁰ Der historische Wert von Texten ist immer auch schwierig zu erachten. Die alttestamentliche Wissenschaft hat im Laufe ihrer langjährigen Forschungsarbeit ein recht differenziertes Instrumentarium für die historische Einordnung der Texte entwickelt. Grundsätzlich ist festzuhalten, dass wir in den Erzählwerken vom Josuabuch bis zu den Königebüchern eine in die Exilszeit zu datierende Redaktionsschicht haben, die für die Gesamtausgabe der Darstellung der Geschichte Israels und Judas von der „Landnahme“ bis 587 v. Chr. verantwortlich ist. Auch wenn manche Einzelheiten in der Forschung umstritten sind, können diese deuteronomistischen Redaktionen an Hand des Sprachgutes klar voneinander geschieden werden. Die literarkritisch als älter zu bestimmenden Texte

den, sondern über das ganze Land verbreitet.¹¹ Sie scheinen demnach in einem hohen Ansehen gestanden zu haben. Archäologisch sind sie aber kaum mehr auffindbar, weil die Baureste einfach zu gering sind.¹²

Für die frühe Eisenzeit lässt sich an Hand der biblischen Überlieferung, aber auch an Hand der Archäologie eine völlige Abkehr von den spätbronzezeitlichen Verhältnissen beobachten. Der Kult scheint nicht mehr eine die weltliche Macht stabilisierende Funktion gehabt zu haben.¹³ Vielmehr wurden die Kultstätten bescheidener, auf Kultbauten wurde weitgehend verzichtet, und in der sich allmählich etablierenden früheisenzeitlichen Gesellschaft gab es keine dominanten Führungspersonen, sondern man versuchte eine egalitäre Gesellschaft aufzubauen. Selbst in Hebron, das spätestens im 10. Jh. v. Chr. unter David die Hauptstadt des Südreichs Juda wurde, scheint man bewusst zwischen der Ortschaft und dem zugehörigen, aber nicht in die Ortschaft integrierten Kultzentrum Mamre unterschieden zu haben.¹⁴ Gleiches gilt für die spätere Nordreichshauptstadt Sichem. Auch dort lag das Kultzentrum mit einer einfachen Kulthöhe außerhalb der Ortschaft (Gen 12,6; 33,20; Jos 24,26; Ri 9,6.37). Kult und Politik wurden offenbar ganz bewusst getrennt.¹⁵

stammen zu einem nicht unbeträchtlichen Teil aus dem Palastarchiv. Bei den Davidüberlieferungen gibt es nach meinem derzeitigen Erkenntnisstand Einzeltraditionen, die schon in der mittleren Königszeit zu einer vordeuteronomistischen Davidsüberlieferung (mit zum Teil kritischen Aspekten bezüglich David) ausgestaltet wurden, die dann wieder deuteronomistisch überarbeitet wurden. Die Einzeltexte können aber auch noch eine längere und kompliziertere Entstehungsgeschichte aufweisen.

¹¹ Für eine Zusammenstellung dieser Kultstätten vgl. Tilly–Zwickel 2011: 60–68.

¹² Eine Ausnahme bildet Dahret et-Tawile, vgl. dazu Zwickel 1994a: 212–215.

¹³ Nach Ri 4,5 sprach die Richterin Debora unter einer Palme, die wahrscheinlich zu einer derartigen Kulthöhe gehörte, für die Israeliten Recht. Ob damit aber eine große Nähe zwischen Kult und politischer Macht ausgedrückt wird, ist jedoch zweifelhaft. Vielmehr dürfte diese Notiz eine sekundäre literarische Verknüpfung sein, denn nach Gen 35,8 war besagte Palme nach einer Amme Rebekkas benannt, die gleichfalls Debora hieß und hier bestattet wurde.

¹⁴ Das eisenzeitliche Kultzentrum von Mamre ist noch nicht lokalisiert; vgl. Zwickel 2000.

¹⁵ Allerdings fand die Königskrönung in Sichem nach Ri 9,6 an der Kultstätte statt, ebenso wie die Königskrönung Salomos in Jerusalem an dem Heiligtum der Gihonquelle vollzogen wurde (1 Kön 1,33ff.). Der König wird demnach durchaus als eine Person verstanden, die der göttlichen Autorität und des göttlichen Segens bedarf. Ri 9,6 scheint aber spätbronzezeitliche Verhältnisse widerzuspiegeln oder knüpft zumindest daran an. Sichem war neben Jerusalem während der Spätbronzezeit die einzige bedeutende Ortschaft im Bergland; entsprechend wird sie auch z.B. in den Amarna-Briefen genannt. In der Eisenzeit I war die Ortschaft dagegen weitgehend oder sogar gänzlich verlassen und wurde wohl erst im Umfeld der Reichsteilung wieder neu besiedelt. 1 Kön 12 wollte mit Sichem als neuer Hauptstadt des nun selbstständigen Nordreichs wohl bewusst an spätbronzezeitliche Verhältnisse anknüpfen. Schon wenige Jahre später wurde die Hauptstadt

3. Silo als Heiligtum der Frühzeit

Während es in der Eisenzeit I überall einfache Kulthöhen gab, scheint es in Silo ein festes Kultgebäude gegeben zu haben (1 Sam 1,7.9).¹⁶ In Silo soll auch die Lade, das bewegliche Zentralheiligtum der Stämme Israels, stationiert gewesen sein. Der Ort scheint demnach eine zentrale Bedeutung für die verschiedenen Stämme, die dann Israel bildeten, gehabt zu haben. Silo war aber nie mit politischer Macht verbunden. Der dort tätige Priester Eli wurde erst sekundär in 1 Sam 4,18 zu einem Richter erhoben. Historisch ist dies aber nicht zutreffend.

4. Samuel und seine kultischen Aufgaben

Eine weitere Ausnahme scheint die Kulthöhe von Rama zu sein, die wahrscheinlich in Ras et-Tahune gesucht werden muss. In Rama gab es – anscheinend ansonsten ungewöhnlich im ganzen Land – neben der Kulthöhe auch ein Gebäude, in dem man sich für solche Feierlichkeiten traf. Nach 1 Sam 9,13 hatte der Richter Samuel – eine Führungsgestalt des Stammes Benjamin, die bei Streitfällen in der sonst egalitären Gesellschaft angerufen wurde – eine besondere kultische Funktion beim Opfer inne: Er sollte das Opfer segnen, bevor es in einem Gemeinschaftsmahl verzehrt wird. Ob damit auch priesterliche Aufgaben verbunden waren, ist unklar. Vielmehr gab es einen (offenbar säkularen) Koch, der das Opfertier zubereitete. Der Richter war anscheinend Vorsitzender der Kultgemeinschaft und somit der Opferherr. Als solcher hatte er eine leitende Funktion inne, die sich im Segen ausdrückte.

Innerhalb der Samuel-Überlieferung findet sich auch eine Erzählung, die ganz bewusst vor zu großer Nähe zwischen Politik und Religion warnt: Nach 1 Sam 13 wird in einer sekundären Deutung Saul das Königtum genommen, weil er selbstherrlich ein Brandopfer zu Beginn eines Krieges dargebracht hat, obwohl dies Vorrecht des Priesters – in diesem Fall Vorrecht des als Priester ausgebildeten Samuel – gewesen wäre. Auch wenn dieser Text sicherlich in einem großen Abstand zu den Ereignissen verfasst wurde, zeigt er doch deutlich den Riss zwischen Kult und Politik, der für das Königtum in Israel und Juda typisch war. Historisch kann er aber auf keinen Fall verwendet werden. Vielmehr wurde hier auf einer literarischen Ebene mit großem Abstand zu den berichteten Ereignissen

allerdings verlegt, wahrscheinlich weil Sichem angesichts einer geringen Bausubstanz als Hauptstadt nicht geeignet war.

¹⁶ Bei den Ausgrabungen in Silo unter der Leitung von A. Schmidt (1922), H. Kjaer (1926–1932), S. Holm-Nielson – M.-L. Buhl (1963) und I. Finkelstein (1981–1984) wurde kein Heiligtum gefunden. Es dürfte sich um einen einfachen Bau gehandelt haben, der als solcher entweder bisher nicht ausgegraben oder eben nicht erkannt wurde. Eine Sensationsmeldung, wonach angeblich bei neuerlichen Ausgrabungen von jüdischen Siedlern im Westjordanland die Bohrlöcher gefunden wurden, in denen die Holzstützen für einen Baldachin standen, der die Lade bedeckte, ist bisher weder publiziert noch vertrauenswürdig.

nissen eine Verwerfungsgeschichte für Saul gestaltet, die historisch ohne Wert ist.¹⁷

5. Der alte Stadttempel in Jerusalem

Jerusalem war durch die ganze Eisenzeit I hindurch noch ein spätbronzezeitlicher Stadtstaat geblieben. Dies lag an der besonderen Lage der Stadt. Während die sonstigen spätbronzezeitlichen Stadtfürstentümer sich in den Ebenen und entlang der Straßenverläufe befanden, waren Jerusalem und Sichem die einzigen Stadtstaaten im Bergland. Jerusalem war in der Spätbronzezeit das Marktzentrum für die im Bergland wohnenden Nomaden, die dort ihre Wolle verkaufen und nötige Nahrungsmittel erwerben konnten. Mit der Neugründung von Siedlungen im Bergland in der Eisenzeit I dürfte das alte etablierte Zentrum Jerusalem sogar eine neue Blüte erlebt haben.

Für einen Stadtstaat war es üblich, einen eigenen Tempel zu besitzen. Dieser dürfte innerhalb der Davidstadt gelegen haben, ebenso wie der Palast der Stadtfürsten von Jerusalem.¹⁸ Bei den dortigen Grabungen wurde er aber bislang nicht erfasst, vor allem deshalb, weil auf dem Kamm des Spornes der Davidstadt bislang kaum Grabungen durchgeführt wurden. Der angebliche Fund des Palastes Davids durch die Archäologin Eilat Mazar hat sich nicht erhärten lassen, sondern dürfte nur eine Sensationsmeldung gewesen sein, um neue Sponsorengelder zu erhalten.¹⁹

Mit der Eroberung Jerusalems durch David hatte David als dreifacher König von Juda, Israel und Jerusalem nun in Jerusalem ein Stadtheiligtum in spätbronzezeitlicher Tradition, bei dem es eine enge Verbindung zwischen Politik und Religion gegeben haben dürfte. David übernahm die bisherige Priesterschaft, aber stellte auch ein neues Jahwe-Heiligtum an der Gihon-Quelle mit eigenem Priester auf (2 Sam 8,17).²⁰ Hierbei handelt es sich um ein typisch israelitisch-judäisches Freiluftheiligtum, allerdings hier von einem Zeltdach überdeckt, das den einfachen eisenzeitlichen Ansprüchen an eine Kultstätte entsprach. Hier

¹⁷ M.E. noch immer grundlegend zu diesem Text: Donner 1983; vgl. auch Dietrich 2015: 1–56.

¹⁸ Die immer wieder geäußerte, in letzter Zeit wieder beliebte These, Salomo hätte den Tempel gar nicht neu gebaut, sondern allenfalls renoviert, entspricht nicht den spätbronzezeitlichen Befunden von Tempelbauten. Diese lagen stets im Stadtbereich. Der Tempelplatz in Jerusalem lag jedoch weit abseits der Davidsstadt und war damit ungeschützt. Von daher ist es sehr unwahrscheinlich, dass sich schon vor Salomo oder David ein Tempel nördlich der Stadanlage befand.

¹⁹ Thiel–Zwickel 2006; Finkelstein et al. 2007.

²⁰ Unter Salomo wurde einer der beiden Priester seines Amtes enthoben (1 Kön 2,26f. 35), was insofern verständlich ist, als mit der Errichtung des Salomonischen Tempels nur noch ein Priester benötigt wurde. Zur Entwicklung der Priesterschaft vgl. Zwickel 1999: 172f.

wurde auch zu Lebzeiten Davids die Lade aufbewahrt. Mit der Überführung dieses mobilen Nordreichheiligtums nach Jerusalem war es David gelungen, die religiösen Bedürfnisse der Nordreichsbewohner zu befriedigen.

Mit der Einrichtung eines zweiten Heiligtums in Jerusalem, das zudem als Jahweheiligtum verstanden wurde und damit den religiösen Interessen der Gefolgsleute Davids und ihrem Führer entsprach, gab es auch unterschiedliche Einflüsse auf das Königshaus. Nun gab es zwei Priester in Jerusalem (2 Sam 8,17; 20,25). Zadok wird der Priester des traditionellen Jerusalemer Stadtkults gewesen sein, der – in einer spätbronzezeitlichen Tradition stehend – in besonderer Nähe zum Königshaus stand. Ebjatar, nach 1 Sam 22,20 der Sohn des Priesters von Nob, stammte dagegen aus der Gefolgschaft Davids (1 Sam 22,20–22), diente ihm als religiöser Fachmann in den Zeiten Davids als Söldnerführer (1 Sam 23,6.9; 30,7) und hatte damit schon auf diesem Wege eine Nähe zum neuen König. Beide waren Berater des Königs, mit teilweise unterschiedlichen Meinungen, insbesondere im Nachfolgestreit (1 Kön 1,7f.25f.32–45; 2,22). Letztendlich wurde Ebjatar entmachtet und Zadok (sowie nach ihm sein Sohn Asarja) als alleiniger Priester eingesetzt, der damit die Tradition des Stadtpriestertums bewahrte (1 Kön 2,26–28.35; 4,2). Damit setzte sich institutionell zunächst einmal die spätbronzezeitlich geprägte enge Beziehung von Politik und Religion in der Zeit Salomos fort, was sich auch im Bauprogramm Salomos zeigt (s.u.).

Welche Funktion Ira, der nach 2 Sam 20,26 Priester Davids war, innehatte, bleibt unklar. Nach 2 Sam 23,38 gehörte er zu den dreißig Helden Davids, also zu seiner innersten Kampfgruppe. Mehr ist über ihn nicht bekannt. Auch sollen die Söhne Davids nach 2 Sam 8,18 als Priester gedient haben. Dieser Halbvers hängt jedoch deutlich nach. Die Priester unter den Beamten Davids werden in V. 17 behandelt. Daher ist V. 18b ein Nachtrag, dessen historische Bedeutung unklar bleibt.

6. Der Tempelbau: Ein Heiligtum für den „Nationalgott“ Jahwe

Eine wesentliche Neuerung stellte unter Salomo der Bau eines Tempels für den neuen Nationalgott Jahwe dar. Nördlich der Davidstadt wurde auf einem bislang vermutlich unbenutzten Areal ein großes Bauprogramm umgesetzt: ein zumindest der Beschreibung nach prächtiger Tempel, der hinsichtlich seiner Größe nahezu alle Tempel der Levante überragte, und ein vermutlich in Anlehnung an ägyptische Tradition errichteter neuer Palast (1 Kön 6–8). Beide Prachtbauten lagen in unmittelbarer Nachbarschaft und waren mit einer eigenen Mauer umgeben (1 Kön 6,37; 7,12). Sie trennte den Akropolisbereich mit Tempel und Palast von den Wohnbereichen der Stadt ab. Eine weitere Quermauer auf der Akropolis separierte den Tempel vom Palast. Damit waren einerseits Macht und Kult wieder eng aufeinander bezogen, und es wurden spätbronzezeitliche Traditionen, die sich ja in Jerusalem besonders erhalten hatten, aufgenommen und ausgebaut. Andererseits gab es – durchaus in spätbronzezeitlicher Tradition stehend – eine

Amos aber rät er, offenbar ohne auf eine Weisung aus der Hauptstadt zu warten, das Heiligtum von Bet-El zu verlassen und ins Südreich Juda zurückzukehren (Am 7,13). Der Priester hat offenbar hier freie Hand, ohne an königliche Weisungen gebunden zu sein.

9. Unabhängigkeit des Tempels vom Palast in Juda

Auch in Juda scheint es trotz der räumlichen Nähe eine weitgehende Unabhängigkeit des Tempels vom Palast gegeben zu haben. Deutlich wird dies in der Überlieferung 2 Kön 11.²⁴ Die Königin Atalja versuchte offenbar, alle potentiellen Thronfolger zu töten. Eine Verwandte des Königshauses nahm jedoch einen der Thronkandidaten und flüchtete mit diesem in den Tempel, wo er sechs Jahre lang angeblich im Geheimen aufgezogen wurde (2 Kön 11,3). Ein solcher Akt konnte natürlich nicht völlig geheim bleiben. Zum einen wird das Fehlen eines potentiellen Thronfolgers schnell aufgefallen sein. Zum anderen wird es bei der räumlichen Nähe von Palast und Tempel – die beiden Bauten standen keine 100 m auseinander – in einer Kleinstadt wie Jerusalem nicht lange verschwiegen geblieben sein, wo sich der Flüchtling aufhält. Aber offenbar hatte Atalja keine rechtlichen Möglichkeiten, die Herausgabe des Joasch zu fordern. Auch scheint sie es trotz der ihr sonst nachgesagten Grausamkeiten nicht gewagt zu haben, mit einigen Soldaten in den Tempelbereich einzudringen, um den Flüchtling zu ermorden. Der Tempel bzw. seine Priesterschaft scheinen in Jerusalem eine erhebliche Unabhängigkeit vom Königshaus genossen zu haben. Diese war aber nur dann möglich, wenn Tempel und Priesterschaft einen starken Rückhalt in der Bevölkerung hatten. Die große Nähe von Tempel und Palast, wie sie zu Zeiten von David und Salomo herrschte, wurde offenbar in der Bevölkerung nicht unbedingt gutgeheißen, so dass der Tempel nach der Reichsteilung seine Selbstständigkeit wiederzuerlangen versuchte und darin erfolgreich war.

10. Die Einflussnahmen des Königs

Das unmittelbare Einkommen der Priesterschaft wurde, wie oben gezeigt, durch einen Anteil an den Opfergaben der Kultteilnehmer gedeckt. Der König war aber weiterhin für die Aufrechterhaltung des Kultes im Tempel verantwortlich, wengleich nach den biblischen Überlieferungen seine Einflussnahme nicht allzu groß war. Trotzdem sind zwei Texte in dieser Hinsicht durchaus von Interesse.²⁵

²⁴ Die äußerst umstrittene Literarkritik zu diesem Text ist unerheblich, wenn man zumindest einen vorexilischen Kern dieser Erzählung annimmt. Dieser Kern wird die realen Verhältnisse in Palast und Tempel widerspiegeln und nicht reine Fiktion sein, denn sonst wäre er völlig unglaubwürdig.

²⁵ Nicht eingegangen werden soll hier auf die sekundären, in der Regel deuteronomistische Ergänzungen, wonach die einzelnen Könige Einfluss auf den Kult genommen ha-

10a. Der Altarbau 2 Kön 16²⁶

Als König Ahas zur Übergabe seines Tributes an Tiglat-Pileser in Damaskus war, sah er dort einen neuartigen Altar, der für Brandopfer verwendet wurde. Brandopfer wurden bis dahin nur in Ausnahmefällen geopfert, vor allem, wenn es um den göttlichen Beistand im Falle eines Krieges ging.²⁷ Ahas sandte daraufhin die Maße des Altars nach Jerusalem und ließ einen entsprechenden Altar dort aufstellen (2 Kön 16,10f.). Der Bau dieses Altars geschah demnach – trotz immer wieder geäußerter Vermutungen in dieser Richtung – nicht auf assyrische Einflussnahme hin, sondern war eine freie Entscheidung des Ahas. Die Zeit war offenbar reif für Brandopferaltäre. An mehreren Orten des Nahen Ostens können wir in jener Zeit ein Aufkommen des Brandopferkults feststellen. Offensichtlich war die Ausweitung des Kults ein Trend jener Zeit, denn beim Brandopfer wird das ganze Tier verbrannt, während beim Schlacht- oder Gemeinschaftsopfer die meisten Teile des Tieres von den Kultteilnehmern gemeinsam gegessen werden.

Der König gibt hier den Auftrag für die Einrichtung eines neuen Altars und damit für die Erweiterung des Kultes. Man wird annehmen dürfen, dass der König auch die finanziellen Mittel hierfür zur Verfügung stellte. Diese Aktion kann jedoch eher als Stiftung denn als unmittelbare Einflussnahme verstanden werden. Als König konnte man neue Kulteinrichtungen stiften, und man konnte mit diesen Stiftungen auch Ansehen in der Bevölkerung erlangen.²⁸ Es scheint aber nicht so, dass hier unmittelbar in die Unabhängigkeit des Tempels gegenüber dem Palast eingegriffen wurde. Der König agiert hier als Stifter für das Nationalheiligtum, aber er hat keinen unmittelbaren Einfluss auf den Kult dort. Die Stiftung wurde nur gerne angenommen.

10b. Die Erweiterung des Tempelareals

Ebenfalls unter Ahas gab es auch bauliche Veränderungen auf der Akropolis. Nach 2 Kön 16,18 veränderte Ahas den Zugang zum Tempelbereich.²⁹ Der Grund hierfür dürfte sein, dass bei den Wallfahrtsfesten inzwischen ein großer

ben. Vgl. zur Analyse dieser Texte, die allesamt keine historisch brauchbaren Anhaltspunkte bieten, die Analysen von Hoffmann 1980.

²⁶ Zu diesem Text Zwickel 1990: 199–206; 1993a. Zur opfernden Tätigkeit des Königs s.u.

²⁷ Zwickel 1993b.

²⁸ Zum König als Stifter vgl. Galling 1951. Man könnte in diesem Zusammenhang auch auf die diversen Altarbaunotizen im Alten Testament verweisen, die auch als Stiftungen zu verstehen sind. Zwar werden die Altarbauten in der Regel mit Privatpersonen verbunden. Der Sachverhalt ist jedoch gleich. Privatpersonen stiften Altäre oder kultische Einrichtungen für lokale Heiligtümer, der König ist Stifter für das Nationalheiligtum. Zu den Altarbaunotizen vgl. Zwickel 1992.

²⁹ Zur Übersetzung des Textes vgl. Zwickel 1993a: 214–217. Demnach gab es die angebliche Sabbathalle, die in einigen Übersetzungen wiedergegeben wird, nicht.

Zuschauerandrang herrschte, so dass der alte Tempelvorhof nicht mehr für die Menschenmassen ausreichte. So verzichtete der König auf einen Teil des Königsvorhofes und ließ den Tempelvorhof entsprechend erweitern. Diese Maßnahme musste der König durchführen bzw. veranlassen, weil königlicher Hofbesitz davon betroffen war. Der Tempel war Nutznießer der Baumaßnahmen, aber es war kein elementarer Eingriff in die Unabhängigkeit des Tempels. Andererseits zeigt es aber die Hochschätzung des Kults gegenüber dem Palast an.

11. Der König als Priester

An mehreren Stellen im Alten Testament ist davon die Rede, dass der König selbst auch opferte, also priesterliche Tätigkeiten wahrnahm. Hier sind zwei Typen des Opfers zu unterscheiden: Einerseits die kultische Tätigkeit des Königs bei der Installation einer neuen kultischen Einrichtung, die von ihm gestiftet wurde, und andererseits sonstige priesterliche Tätigkeiten. Betrachten wir zunächst einmal die zweite Gruppe. Hier fällt auf, dass priesterliche Tätigkeiten des Königs sich durchweg in sekundären Schichten finden. Wenn David bei der Rückführung der Lade nach Jerusalem alle sechs Schritte ein Rind und ein Mastkalb opferte (2 Sam 6,12ff.), so ist hier schnell einsehbar, dass es sich um keinen historischen Bericht handelt, sondern um eine späte Verherrlichung der außerordentlichen Frömmigkeit dieses Königs.³⁰ Da die Zubereitung zweier Ganzopfer mehrere Stunden dauerte, wäre die Gruppe um David wohl nie in Jerusalem angekommen, hätten sie den hier beschriebenen Kultvollzug wirklich ausgeführt. Ähnlich übertrieben wird auch die Frömmigkeit Salomos beschrieben, der angeblich 1000 Brandopfer auf dem Altar in Gibeon dargebracht haben soll (1 Kön 3,4). Dies ist eine von der Menge her völlig unrealistische, den König verherrlichende Notiz. Dieser Text dürfte aber vor-dtr sein.³¹ Die Erwähnung, dass Davids Söhne als Priester dienten (2 Sam 8,18), ist im Alten Testament singulär und durch keinen Erzähltext belegt. Außerdem werden schon zu Beginn von V. 17 die unter David tätigen Priester aufgezählt, so dass die Nennung der Söhne Davids sich hier deutlich als später Nachtrag erweist. Allerdings wird von einem Sohn Davids, nämlich von Adonja, im Rahmen eines Aufruhrs gegen David davon berichtet, dass er Tiere für das Opfer geschlachtet haben soll, also priesterliche Tätigkeiten verrichtete (1 Kön 1,9). Wenige Verse später ist aber davon die Rede, dass er die Tiere hat schlachten lassen (1 Kön 1,19.25). Somit wurde hier nur eine kultische Tätigkeit, die wohl Priester ausübten, auf Adonja übertragen, der die Tiere zur Verfügung gestellt hat.

Aber auch die zweite Gruppe von Texten, in denen der König bei der Installation neuer kultischer Einrichtungen als Priester agiert, ist historisch nicht gesichert. Die Tempelweihung durch Salomo in 1 Kön 8,62f. wird allgemein als

³⁰ Zur Literarkritik dieses Textes vgl. Zwickel 1994b.

³¹ Vgl. Noth 1968: 46f.

deuteronomistische Ergänzung aus der Zeit des babylonischen Exils angesehen.³² Hier findet sich wieder eine maßlose und völlig unrealistische Übertreibung, wenn 22.000 Rinder und 120.000 Schafe geopfert worden sein sollen. Dies dürfte keine historische Notiz sein, sondern eine spätere Ergänzung, die den König verherrlichen soll. Auch in 1 Kön 12,33; 13,1 ist es höchst zweifelhaft, ob die Erwähnung, dass Jerobeam bei der Einweihung des Heiligtums in Bet-El geopfert haben soll, wirklich eine alte Notiz ist.³³ Und schließlich stellt die Erwähnung einer priesterlichen Tätigkeit des Königs beim Einweihungsopfer für den neuen Brandopferaltar unter König Ahas (2 Kön 16,12b–14) gleichfalls eine spätere Ergänzung dar.³⁴ Somit verfügen wir über keine alten Texte, die eine kultische Tätigkeit des Königs in vorexilischer Zeit belegen. Ab spätvorexilischer Zeit scheint man die Rolle des Königs als obersten Kultherrn dagegen stark betont zu haben. Hier könnte ein assyrischer Einfluss vorliegen. In assyrischen Texten wurde der König als oberster Priester verstanden, auch wenn er im Alltag nur bei besonderen Gegebenheiten, z.B. nach Siegen, ein Opfer vollzogen haben wird. Auch in der Bildkunst wird der assyrische König immer wieder als Opferherr dargestellt (z.B. Salmanasser III. ANEP 625; Assurbanipal ANEP 626). Manche der biblischen Texte, die den König entsprechend darstellen, könnten aus dieser Zeit stammen, um so zumindest literarisch den israelitischen bzw. jüdischen König den assyrischen Bräuchen anzupassen. In Babylonien war der König dagegen nie als Priester tätig.³⁵

12. Die Baumaßnahmen am Tempel unter Joas – der König als Erhalter des Tempels mit Hilfe von Geldern des Volkes

2 Kön 12 gibt einige Einblicke in die Aufgabenverteilung zwischen Königshaus und Jerusalemer Priesterschaft in Bezug auf die Instandhaltung des Tempels und damit in Bezug auf die Verantwortung für die baulichen Aktivitäten.³⁶ Den Auftrag für die Ausbesserung des Tempelbaus gibt der König (2 Kön 12,5). Er ist

³² Vgl. z.B. Noth 1968: 175f.

³³ Zwickel 1990: 197.

³⁴ Zwickel 1990: 199–206; 1993a.

³⁵ Zur Stellung des Königs in Assyrien und Babylonien vgl. Sallaberger–Huber Vulliet 2005: 624.

³⁶ Teilweise wird dieser Text als nach-dtr angesehen; vgl. z.B. Würthwein 1984: 354. Die grundlegende Frage ist, ob die sprachlichen Parallelen zu 2 Kön 22 im Sinne einer geprägten Archiv-Sprache für Bauarbeiten, die königliche Schreiber bei der Abfassung von Annalen beherrschen mussten, zu verstehen sind oder aber als literarische Abhängigkeiten. Diese Frage kann hier nicht beantwortet werden. Der Text soll hier nur auf der erzählerischen Ebene näher untersucht werden. Er bietet aber reichlich inhaltliche Fakten, die nicht völlig wirklichkeitsfremd oder aus nach-dtr Zeit, als es so gut wie keine öffentlichen Baumaßnahmen mehr gab, stammen können. Daher ist eher davon auszugehen, dass der Text reale Vorgänge bei der Finanzierung notwendiger Baumaßnahmen am Tempel aufzeigt.

offenbar für die Aufrechterhaltung des Baus offiziell zuständig. Die anfallenden Kosten werden aber nicht vom Königshaus getragen, sondern von den Kollekten, die erwirtschaftet wurden. Das Königshaus fühlt sich zwar rechtlich, aber nicht finanziell verantwortlich für den Tempelbau. Allein dieser Sachverhalt zeigt schon eine deutliche Distanz zwischen Königshaus und Verantwortung für den Tempel an. Die notwendigen Kosten sollten von der Priesterschaft selbst bestritten werden, die dieser Aufgabe aber nicht nachkam (2 Kön 12,7). Die Priesterschaft verfügte über eigene Einnahmen, die als freiwillige Spenden für den Tempel geopfert wurden. Offenbar wollten sie diese Gaben aber nicht für die Tempelrenovierung, sondern für eigene Zwecke verwenden. Um den baufällig gewordenen Tempel trotzdem zu renovieren, sollten diese freiwilligen Gaben nun nicht mehr der Priesterschaft zur Verfügung stehen, sondern sollten separat für die notwendigen Baumaßnahmen gesammelt werden. Für die Kollekten wurde ein eigener „Opferstock“ am Eingang des Tempels aufgestellt (2 Kön 12,10), in den das Hacksilber als Spenden für den Tempel geworfen werden konnte. Die Einnahmen wurden nun nicht mehr von den Priestern kontrolliert, sondern vom Königshaus. Der Schreiber des Königs zählte gemeinsam mit dem Hohepriester die eingegangenen Gelder, und diese wurden nun im Auftrag des Königs verwendet, um den Tempel zu renovieren. Die Fürsorge für den Tempelbau unterstand somit weiterhin dem König, der aber für die Finanzierung der Baumaßnahmen eine Lösung suchte und diese auch fand. Die Praxis scheint auch noch im späten 7. Jh. v. Chr. bestanden zu haben, denn auch unter König Joschija wird berichtet, dass der Schreiber des Königs zum Tempel ging, um das dort eingesammelte Geld zu zählen und für Baumaßnahmen zu verwenden (2 Kön 22,3–7).

Eine interessante kleine Notiz findet sich in 2 Kön 12,14: „Doch ließ man keine silberne Schalen, Messer, Becken, Trompeten, auch kein goldenes oder silbernes Gerät im Hause Jahwes von dem Geld machen, das zum Tempel Jahwes gebracht wurde.“ Offenbar war es Aufgabe des Königs, immer wieder Gerätschaften für den Tempelbau zu spenden, um den Kultablauf aufrecht zu erhalten. Der König als Stifter für Tempelgerätschaften spielte also auch noch in der Spätzeit Judas eine große Rolle. Die Einflussnahme des Königshauses auf den Jerusalemer Kult scheint sich aber weitgehend auf derartige Spenden und die Kontrolle über notwendige Baumaßnahmen beschränkt zu haben. Im Wesentlichen scheint der Tempel unabhängig vom Königshaus gewesen zu sein. Nur wenn die Priesterschaft ihren Pflichten nicht nachkam, sah sich der König genötigt, praktikable Lösungen zu finden, ohne signifikante Einschnitte in die priesterlichen Rechte vorzunehmen.

13. Hiskianische und Joschianische Reform

Sowohl von Hiskia als auch von Joschia sind Reformmaßnahmen überliefert, in denen der König in das Kultgeschehen massiv eingegriffen haben soll. Über die Hiskianische Reform ist nur wenig bekannt, denn größtenteils handelt es sich um einen deuteronomistischen Text. Lediglich die Beseitigung des Nehuschtan dürfte historisch einigermaßen zuverlässig sein. Ob es sich bei dieser Reformmaßnahme um mehr als einen kleinen Eingriff gehandelt hat, ist unklar. Die Thesen, wonach z.B. auch in Arad Änderungen in der Bausubstanz mit der Hiskianischen Reform in Verbindung gebracht werden, sind nicht mit Sicherheit zu belegen.³⁷ Ob die Beseitigung des Nehuschtan wirklich eine Aktion des Königs oder nicht vielmehr der Priesterschaft war, muss sowieso offenbleiben. Die deuteronomistischen Redaktoren der Königebücher hatten ein großes Interesse daran, den König Hiskia (neben den Königen David, Salomo und Joschia) positiv darzustellen, während alle anderen Könige negativ dargestellt werden.

Besonders interessant ist die Vorgehensweise des Königs bei der Joschianischen Reform (2 Kön 22f.).³⁸ Diese vielleicht einschneidendste Reformmaßnahme im Verlauf der knapp 400 Jahre des Salomonischen Tempels, die zu einer weitgehenden Änderung der Kult- und Rechtspraxis führte, ging bezeichnenderweise nicht vom Königshaus, sondern von der Jerusalemer Priesterschaft aus. Da diese aber keine Reformmaßnahmen umsetzen konnte, wurde ein angeblicher Buchfund aus dem Tempelarchiv dem König überreicht (2 Kön 22,8). Als der König realisierte, dass der Inhalt dieses angeblich alten Buches nicht dem aktuellen Kultgeschehen und – was wohl noch viel entscheidender war – der aktuellen Rechtspraxis entsprach, schloss der König im Tempel einen neuen Bund, einen neuen Vertrag im Beisein der Vertreter des ganzen Volkes mit Gott. Darin verpflichteten sich das Volk und damit auch der König, die Anweisungen dieses Gesetzbuches in Zukunft zu beachten. Die Änderungen betrafen aktuelles Recht, auch kultisches Recht, und dies stand offenbar unter der alleinigen Verantwortung des Königshauses. Die Priesterschaft konnte nur auf die eine oder andere Art und Weise Reformen vorschlagen. Durchführen konnte sie aber nur der König selbst, und dies auch nur in Übereinstimmung mit den Volksvertretern.

Die Maßnahmen hatten Folgen im Bereich des Kultes, aber sehr viel mehr noch im Bereich der rechtlichen Instanzen. Nach dem Untergang des Nordreichs hatte es eine erhebliche strukturelle Veränderung innerhalb der Siedlungen des Südreichs gegeben, weil die Einwohnerzahl erheblich angewachsen war. Wenn

³⁷ Diese These wurde neuerdings wieder von Herzog aufgegriffen; vgl. z.B. Herzog 2010. In meinen Augen ist es eine vorschnelle Vermischung von biblischer Erzählung und archäologischem Befund. Bis heute ist die rein archäologische Datierung von Arad noch immer umstritten. Es bedarf dringend der Endpublikation, um dieser Frage näher nachgehen zu können.

³⁸ Zur Literarkritik dieses Textes vgl. Zwickel 1990: 210–233. Neben dieser literarkritischen Scheidung gibt es in der Forschung eine Vielzahl anderer Ansätze.

man – was derzeit nahezu unbestritten ist – davon ausgeht, dass das aufgefundene Buch dem Urbestand des Buches Deuteronomium mit seinen Gesetzesanweisungen entspricht, dann hatte diese Reform sehr nachhaltige Folgen im administrativen Bereich.³⁹ Mit dem angeblichen Buchfund, wobei das entsprechende Buch wohl speziell für diesen Anlass geschrieben wurde, gelang es der Jerusalemer Priesterschaft, einen Reformstau zu beseitigen.

Wir haben hier ein schönes Beispiel dafür, dass der Kult auf die Politik eingewirkt und sie teilweise sogar stark umgestaltet hat, wenngleich nicht auf direktem Wege. Es wurde bereits deutlich, dass sich der Jerusalemer Tempel im Verlauf der Eisenzeit II eine gewisse Eigenständigkeit und Unabhängigkeit verschaffen konnte. Im Rahmen der Joschianischen Reform wurden alle anderen Heiligtümer zumindest offiziell verboten. Damit gelang es der Jerusalemer Priesterschaft sogar, einen religiösen Alleinvertretungsanspruch in Juda zu übernehmen und alle anderen Kultstätten schlichtweg zu beseitigen. Politisch sanktioniert stabilisierte die Jerusalemer Priesterschaft somit ihre Machtansprüche neben dem Königtum. Im sog. Königsgesetz Dtn 17,14–20* werden sogar die Rechte des Königs massiv eingeschränkt. Er verlor seine Unabhängigkeit, während die Priesterschaft in vielen Bereichen (z.B. in komplizierten Rechtsfragen) ihre Zuständigkeiten massiv erweiterte.

14. Das Hulda-Orakel: Einholung eines Votums, das nicht vom Tempel stammt

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang ein weiteres kleines Detail innerhalb der Erzählung von 2 Kön 22f., das in seiner Grundsubstanz wohl durchaus historisch sein dürfte. König Joschia hatte nach der Lektüre des aufgefundenen Buches seine Schuld erkannt, und er war nun verunsichert, wie er damit umgehen sollte. Als König war er für die Einhaltung göttlicher Gebote verantwortlich, und die aktuelle Rechts- und Kultpraxis entsprach nicht der in dem neu aufgefundenen Gesetzbuch. Persönlich hatte er sich kein Fehlverhalten vorzuwerfen, aber als irdischer Statthalter Gottes traf ihn die Schuld, dass die aktuelle Praxis nicht den göttlichen Anweisungen entsprach. Um sich nun zu erkundigen, ob und wie sehr er sich wirklich in Schuld gebracht hat, fragte er eine Prophetin, die ihm Gottes Wort verkündigen sollte (2 Kön 22,14–20).⁴⁰ Bemerkenswert ist, dass er hierfür nicht zum Tempel ging, sondern zu einer vom Tempel unabhängigen Prophetin. Auch hier zeigt sich wieder, dass der Tempel nicht unbedingt einen engen Bezug zum Königshaus hatte, sondern dass vielmehr eine weitgehende Unabhängigkeit von beiden Seiten angestrebt wurde. Der König befürchtete

³⁹ In meinen Augen noch immer die beste literarkritische Untersuchung der entsprechenden Passagen: Rütterswörden 1987.

⁴⁰ Der Text ist dtr überarbeitet, die wesentliche Struktur des Textes ist aber vor-dtr. Zur Literarkritik vgl. Zwickel 1990: 216–220.

tete wohl auch eine zu große Parteilichkeit der Priesterschaft bei einer Fragestellung, die für sein politisches und reales Überleben von großer Bedeutung war.

15. Kultprophetie am Königshof?

In der Davidsgeschichte treten die Propheten Natan und Gad auf, um Gottes Wort gegenüber dem König zu verkünden und ihm den richtigen Weg zu weisen. Die entscheidende Frage ist hierbei, ob es sich bei diesen beiden Propheten wirklich um eine feste Einrichtung eines göttlichen Kontrollorgans am Königshof handelt oder aber um eine literarische Gestaltung, die Kritik an David ausüben soll. Die Diskussion um die Entstehung der David-Überlieferung ist wieder sehr im Fluss und noch lange nicht geklärt. Bemerkenswert ist meines Erachtens, dass weder Natan noch Gad in den Beamtenlisten Davids genannt werden, wohl aber Priester. In der Beamtenliste Salomos ist dann ausdrücklich von einem Freund des Königs, wohl einem ihm wohlgesonnenen Berater die Rede. Mir scheint es eher so zu sein, dass die am Hof beschäftigten Prophetengestalten Natan und Gad literarische Fiktionen – vielleicht mit einem historischen Kern – sind, um bei der Abfassung einer ersten Sammlung von Davidgeschichten Kritik am Königtum auszudrücken. Sie haben somit eine literarische Funktion, können aber nicht sicher historisch festgemacht werden.

Lange Zeit hat man den Propheten Habakuk als Kultpropheten angesehen. Man hat das Buch als eine prophetische Liturgie mit dem Aufbau „Klage – Gottesorakel – Weherufreihe – abschließendes Gebet“ aufgefasst und darin die typische Redeweise eines Kultpropheten gesehen. Inzwischen werden aber die Argumente stärker, dass das Buch eine längere Entstehungsgeschichte hat und damit der Aufbau nicht als die typische Form einer Botschaft eines Kultpropheten angesehen werden kann.

16. Einfluss der Religion auf das Königshaus

Der König scheint nach diesen Ausführungen allenfalls partiell – abgesehen von der davidisch-salomonischen Zeit – Zugriff auf den Kult in Israel gehabt zu haben. Andererseits versuchte die Priesterschaft immer wieder, ihren Einfluss auszubauen. Der Versuch, im Kontext der joschianischen Reform einen religiösen Alleinvertretungsanspruch durch die Jerusalemer Priesterschaft auszuüben, wurde schon erwähnt. Auch sonst finden sich im Alten Testament vielfach Einmischungen in das politische Tagesgeschäft durch die Propheten, weniger allerdings durch die Priester. Israel und Juda waren – genauso wie die übrigen Staaten der Levante und ihre Nachbarländer – stark religiös ausgerichtete Staaten. Religion stabilisierte die Gesellschaft. Elischa schickte einen Prophetenschüler los, um Jehu als neuen König zu salben (2 Kön 9,1–13) – eindeutig ein Putsch, der hier religiös motiviert werden soll. Der Sachverhalt ist in dieser Form historisch kaum vorstellbar, aber auf der literarischen Ebene wurde so zumindest die

politische Bedeutung der Prophetie dargestellt.⁴¹ Andererseits soll – historisch ebenso unwahrscheinlich – Elia den Aramäerkönig Hasael zum König gesalbt haben (1 Kön 19,15–17). Elia, der im Alten Testament als großer Opponent des israelitischen Königshauses dargestellt wird, hatte trotz seiner Feindschaft offenbar unmittelbaren Zutritt zum König und konnte ihm Nachrichten überliefern (z.B. 1 Kön 21,17–26). Auch Jesaja konnte in direkten Kontakt zum König treten, was eine hohe Anerkennung der Propheten in der Gesellschaft nahelegt (Jes 7,3–9). Auch in einem leider nur sehr fragmentarischen Lachisch-Ostrakon (Lak(6):1.16) wird ein Prophet erwähnt, dessen Rat man offenbar in der Krisensituation eingeholt hat. Die großen Themen der klassischen Prophetie waren politische Themen: Außenpolitik, Sozialpolitik und Kultkritik. Mit ihren Reden versuchten diese religiös motivierten Leute Einfluss auf die Politik zu nehmen. Ihre Rolle ist aber nicht die des offiziellen Tempels, sondern vielmehr diejenige religiöser Mahner, die unabhängig vom Tempel agierten.

17. Parallele: Mescha-Stele

Zur Kontrolle der hier aufgestellten Thesen, die sich ja nur auf den biblischen Befund beziehen, soll nun am Schluss die Mescha-Stele herangezogen werden. Sie ist die längste eisenzeitliche Inschrift der südlichen Levante, die wir bisher besitzen.

Nach seiner Selbstvorstellung berichtet der moabitische König Mescha in dieser Inschrift aus dem 9. Jh. v. Chr. folgendes:

³ Ich machte dieses Höhenheiligtum für Kamosch in Qericho [offenbar ein Teil von Dibon, wohl Bezeichnung für den Kultbezirk] als Dank für eine Wendung zum ⁴ Heil, denn er errettete mich vor allen Aufständischen, und, fürwahr, ließ mich triumphieren über alle meine Gegner.

Auch hier ist der König nur für die Einrichtung einer Kultstätte verantwortlich, nicht aber für die aktuelle Umsetzung des Kults. Die Weihung ist ein Dank für die Errettung gegenüber Aufständischen und für den Triumph über militärische Gegner. In Z. 17f. wird dann noch berichtet, dass der König eroberte Gerätschaften eines anderen Tempels, in diesem Fall eines Jahwe-Tempels, verschleppte und vor den moabitischen Nationalgott Kamosch brachte. Dies ist wiederum als Dank für den Erfolg in einem Krieg, der im göttlichen Auftrag durchgeführt wurde, zu verstehen. Der König als erfolgreicher Kriegsherr ist im Sinne eines heiligen Krieges für die Versorgung des Tempels mit erobertem Gut verantwortlich, er hält den Nationalkult aufrecht und sorgt für den Ausbau und die Existenz der nationalen Kultstätte, aber er greift offenbar nicht direkt in den

⁴¹ Auch die Dan-Inschrift wäre für eine Rekonstruktion der historischen Gegebenheiten heranzuziehen.

Kultbetrieb ein. Die moabitischen Verhältnisse entsprechen damit völlig denen in Juda und Israel, soweit dies den biblischen Texten zu entnehmen ist.

18. Zusammenfassung

Letztendlich bleibt festzuhalten: Die Heiligtümer in Jerusalem, Bet-El und Dan sind Heiligtümer des Königshauses. Der König hat sie zu errichten, er hat den Kult aufrecht zu erhalten. Dies ist seine Aufgabe, weil Jahwe der Gott ist, der für die Aufgaben des „Staates“ zuständig ist. Die Gründung einer nationalen Kultstätte ist notwendig, weil der Staatsgott einen eigenen Tempel benötigt. Andererseits hat der König offenbar nie stärker in den Kult eingegriffen oder eine wesentliche Rolle im Kult innegehabt. Wir kennen auch keine Zeugnisse, dass der Tempel die königlichen Maßnahmen sanktionierte. Die enge Verbindung zwischen Palast und Tempel, wie es sie in Mesopotamien und im spätbronzezeitlichen Palästina gab, existierte in Israel und Juda nicht. Allenfalls in sekundären Texten wurde, wohl angeregt durch die assyrische Praxis, der König als großzügiger Opferherr dargestellt. Alle Kultstätten des Landes, aber vornehmlich der Jerusalemer Tempel, von dem wir am meisten wissen, scheinen weitgehend selbstständig gewesen zu sein und konnten eigene Entscheidungen treffen.

Dies änderte sich dann erst in hellenistischer Zeit unter den Hasmonäern, die für sich gleichzeitig die Königs- und die Hohepriesterwürde beanspruchten. Nun hatte in dieser Spätzeit der politische Herrscher auch direkten Zugriff auf den Tempelkult. Und damit entstand eine völlig neue Sicht des Verhältnisses zwischen Königtum und Priesterschaft, denn nun wurden kultische und politische Handlungen stärker als Einheit gesehen.

Bibliographie

- Albertz, R. (1992) *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit* (GAT 8/1). Göttingen.
- Ben-Tor et alii (Eds.) (1987) *Tell Qiri: A Village in the Jezreel Valley. Report of the Archaeological Excavations 1975–1977. Archaeological Investigations in the Valley of Jezreel*. The Yoqne'am Regional Project (Qedem 24). Jerusalem.
- Dietrich, W. (2015) *Samuel (BK VIII/2)*. Neukirchen-Vluyn.
- Donner, H. (1983) Die Verwerfung des Königs Saul. In: *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main 19*. Stuttgart, 229–260 = H. Donner, *Aufsätze zum Alten Testament* (BZAW 224). Berlin – New York 1994, 133–164.
- Erlemann, K. et alii (Eds.) (2008) *Kontexte. Biografische und forschungsgeschichtliche Schnittpunkte der alttestamentlichen Wissenschaft. FS H.J. Boecker*. Neukirchen-Vluyn.
- Finkelstein, I. et alii (2007) Has King David's Palace in Jerusalem Been Found? In: TA 34, 142–164.

- Galil, G. et alii (Eds.) (2012) *The Ancient Near East in the 12th–10th Centuries BCE: Culture and History. Proceedings of the International Conference held at the University of Haifa, 2–5 May, 2010* (AOAT 392). Münster.
- Galling, K. (1951) Königliche und nichtkönigliche Stifter beim Tempel von Jerusalem. In: BBLAK = ZDPV 68/2, 134–142.
- Genz, H. (2004) *Der Beginn des städtischen Lebens – Die frühe Bronzezeit in Jordanien. In: Gesichter des Orients. 10000 Jahre Kunst und Kultur aus Jordanien*. Mainz, 93–102.
- Herzog, Z. (2010) Perspectives on Southern Israel's Cult Centralization: Arad and Beer-sheba. In: Kratz – Spieckermann (Eds.), 169–200.
- Hoffmann, H.-D. (1980) *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (ATHANT 66). Zürich.
- Horowitz, W. – Oshima, T. (2006) *Cuneiform Sources from the Land of Israel in Ancient Times*. Jerusalem.
- Hübner, U. – Knauf, E.A. (Eds.) (2002) Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnäri. In: FS M. Weippert (OBO 186), Fribourg – Göttingen.
- Kempinski, A. (1992) Fortifications, Public Buildings, and Town Planning in the Early Bronze Age. In: Kempinski – Reich (Eds.), 68–80.
- Kempinski, A. – Reich, R. (Eds.) (1992) *The Architecture of Ancient Israel from the Prehistoric to the Persian Periods*. Jerusalem.
- Kratz, R.G. – Spieckermann, H. (Eds.) (2010) One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives. In: BZAW 405, Berlin – New York.
- Al-Maqdissi et alii (Eds.) (2009) *Schätze des Alten Syrien. Die Entdeckung des Königreichs Qatna*. Stuttgart.
- Mazar, A. (1992) Temples of the Middle and Late Bronze Ages and the Iron Age. In: Kempinski – Reich (Eds.) 1992, 161–187.
- Meyer, J.-W. (1987) *Untersuchungen zu den Tonlebermodellen aus dem Alten Orient* (AOAT 39). Kevelaer – Neukirchen-Vluyn.
- Mittmann, S. (1994) Hirbet ez-Zeraqon, eine Stadt der frühen Bronzezeit in Nordjordanien. In: Archäologie in Deutschland 1994/2, 10–15.
- Noth, M. (1968) *Könige. I 1–16* (BK IX/1), Neukirchen-Vluyn.
- Oren, E. D. (1992) Palaces and Patrician Houses in the Middle Bronze Age II. In: Kempinski – Reich (Eds.), 105–120.
- Pfälzner, P. (2009) Die Verehrung der Vorfahren – Ahnenkult im Alten Syrien. In: Al-Maqdissi et alii (Eds.), 85–87.
- Rüterswörden, U. (1987) Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16, 18–28, 22 (BBB 65), Frankfurt am Main.
- Sallaberger, W.– Huber Vulliet, F. (2005) Art. Priester. A.I. Mesopotamien. In: RIA 10, 617–640.
- Theißen, G. et al. (Ed.) (2009) *Jerusalem und die Länder. Ikonographie – Topographie – Theologie. FS Max Küchler* (Göttingen).
- Thiel, W.–Zwickel, W. (2006) „Ich wohne in einem Haus aus Zedernholz“. Israelische Archäologen auf der Suche nach dem Palast Davids – kritisch hinterfragt. In: WUB 40, 2–9.
- Timm, St. (2002) Ein assyrisch bezeugter Tempel in Samaria?. In: Hübner – Knauf (Eds.), (2002), 126–133.

- Tilly, M. – Zwickel, W. (2011) *Religionsgeschichte Israels. Von der Vorzeit bis zu den Anfängen des Christentums*. Darmstadt.
- Ussishkin, D. (2004) Area P: The Level VI Temple. In: D. Ussishkin (Ed.), 215–281.
- Ussishkin, D. (Ed.) (2004) *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish (1973–1994)*, Tel Aviv.
- Veijola, T. (1975) *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*. Helsinki.
- Würthwein, E. (1984) *Die Bücher der Könige 1. Kön. 17 – 2. Kön. 25 (ATD 11,2)*. Göttingen.
- Yadin, Y. (Ed.) (1958) *Hazor I. An Account of the First Season of Excavations, 1955*. Jerusalem.
- Zwickel, W. (1990) *Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament (OBO 97)*. Fribourg–Göttingen.
- Zwickel, W. (1992) Die Altarbaunotizen im Alten Testament. In: *Biblica* 73, 533–546.
- Zwickel, W. (1993a) Die Kultreform des Ahas (2 Kön 16,10–18). In: *SJOT* 7/2, 250–262 (= Zwickel 2015, 207–218).
- Zwickel, W. (1993b) Zur Frühgeschichte des Brandopfers in Israel. In: Zwickel (Ed.), 231–248.
- Zwickel, W. (1994a) *Der Tempelkult in Kanaan und Israel. Studien zur Kultgeschichte Palästinas von der Mittelbronzezeit bis zum Untergang Judas (FAT 10)*. Tübingen.
- Zwickel, W. (1994b) David: Historische Gestalt und idealisiertes Vorbild. Überlegungen zu Entstehung und Theologie von 2 Sam 6. In: *JNSL* 6, 79–123 (= Zwickel 2015, 87–128).
- Zwickel, W. (1999) *Der salomonische Tempel (Kunstgeschichte der antiken Welt 83)*. Mainz.
- Zwickel, W. (2000) Das Heiligtum von Mamre. In: *BN* 101, 27–28.
- Zwickel, W. (2008) Arad – Ein Beispiel für den Wandel der Biblischen Archäologie in den letzten 40 Jahren. In: Erlemann et alii (Eds.), 361–370.
- Zwickel, W. (2009) Jerusalem und seine Großregion in der Spätbronzezeit. In: G. Theißen et alii (Eds.), 75–86.
- Zwickel, W. (2012) Cult in the Iron Age I–IIA in the Land of Israel. In: G. Galil et alii (Eds.), 581–594.
- Zwickel, W. (2015) *Studien zur Geschichte Israels (SBA 59)*. Stuttgart.
- Zwickel, W. (Ed.) (1993) *Biblische Welten. Festschrift M. Metzger zum 65. Geburtstag (OBO 123)*. Fribourg – Göttingen.