

Schöpfung, Flut und Kult

Zur Tempeltheologie der Priesterschrift

Oliver Dyma, Benediktbeuern

Die Priesterschrift ist nach der sog. Pentateuchkrise die wichtigste Einzelhypothese im Hinblick auf die Entstehung des ersten Kanonteils.¹ Es ist lohnend, die Theologie dieser hypothetisch rekonstruierten Textschicht genauer zu analysieren und dies nicht auf die Endtextebene zu beschränken: zum einen, um Einblick in die Theologiegeschichte zu bekommen, zum anderen aber auch, um einen differenzierteren Blick für die Kompositgestalt des kanonischen Textes zu erhalten.²

Die Autoren der Priesterschrift entwickelten spätexilisch oder frühnachexilisch eine Theologie für den Zweiten Tempel. Sie legten damit die kultische Praxis nach dem Exil theologisch und mythologisch Grund, ohne dass wir einfachhin annehmen können, die Priesterschrift spiegle aktuelle Praxis wider. Dafür sind die Vorstellungen etwa bei Haggai und Sacharja oder auch die in den Chronikbüchern vorausgesetzten Entwicklungen zu divergent. Die Priesterschrift entwirft eine schöpfungs- und geschichtstheologisch fundierte Tempeltheologie, die nicht systematisch mit philosophischer Begrifflichkeit präsentiert wird, sondern als große Erzählung der Ur- und Frühgeschichte des Volkes Israel. Von den Ursprüngen wird erzählt, um etwas über die grundlegenden Verhältnisse von Gott, Welt und Menschen und über die besondere Gottesbeziehung des Volkes Israel, die sich im Kult realisiert, zu erzählen.

¹ Die Priesterschrift und ihre Theologie begleiten den Verfasser, seit er im zweiten Semester im Grundkurs Exegese vom Jubilar in die Methoden der Exegese eingeführt wurde. Die Literarkritik wurde anhand der Sintfluterzählung vermittelt. Gut in Erinnerung ist noch das Referat zu ברית und תהוום, welches Vf. mit Hilfe von THAT und ThWAT halten sollte (der Artikel zu תהוום im ThWAT war da noch gar nicht erschienen).

² Ausführliche systematische Darstellungen der priesterlichen Theologie sind abseits der Einleitungswerke rar; speziell hervorzuheben ist die Arbeit von BOORER 2016 sowie die Darstellung von JEREMIAS 2015 in seiner Theologie des Alten Testaments.

Die Priesterschrift als Forschungshypothese

Die Forschungshypothese der „Priesterschrift“ entstammt der klassischen Quellenhypothese bzw. der Neueren Urkundenhypothese. Diese wurde im Wesentlichen durch Julius WELHAUSEN Ende des 19. Jahrhunderts formuliert³ und bildete die breit akzeptierte Basistheorie zur Entstehung des Pentateuchs – mit Modifikationen hier und da. Ihr zufolge entstand der Pentateuch aus vier unabhängigen Quellen, die sukzessive durch Redaktoren zusammengefügt wurden: den zwei älteren Quellen Jahwist und Elohist sowie den jüngeren Quellen Priesterschrift und Deuteronomium.⁴

Ab den 80er-Jahren des letzten Jahrhunderts beginnt sich dieser Forschungskonsens aufzulösen. Die Theorie wird so heute kaum noch vertreten.⁵ Eine große Zahl von Publikationen seit den 90er-Jahren hat bislang zu keinem neuen Konsens geführt, auch nicht die 2015 in einem voluminösen Sammelband⁶ erschienen Beiträge eines breit angelegten Forschungsprojektes. Als Überbleibsel der Quellentheorie ist die Priesterschrift derzeit mit dem größten Konsens ausgestattet. Drei essentielle Fragen sind aber in der Diskussion ungeklärt:

- 1) Der Umfang: Während das Material in Gen und Ex noch recht einheitlich zugeordnet wird, wird das Ende sehr unterschiedlich bestimmt.
- 2) Das Verhältnis zum kultischen Material: Sind die genauen kultischen Bestimmungen und speziell das Heiligkeitsgesetz Lev 17–26 Teil von P oder spätere Einfügungen?⁷
- 3) Die Frage des literarischen Status: Stellt die Priesterschrift ein eigenständiges Werk dar oder eine nicht selbstständige Kompositionsschicht?

³ WELHAUSEN 1876.

⁴ Solange man die Erzählungen des Pentateuchs als historische Schilderungen auffasste, war es recht unproblematisch, dass drei verschiedene Quellenschriften im Prinzip dieselbe Erzählung boten. Je mehr jedoch die literarische Qualität in den Vordergrund rückte, desto weniger plausibel wurde diese Annahme.

⁵ Vgl. aber BADEN 2009.

⁶ GERTZ u.a. 2016.

⁷ Vgl. HIEKE 2014, 612: „Somit stellt sich das Heiligkeitsgesetz als eine theologische ‚Stellungnahme‘ zu P dar.“ Er verweist auf ARTUS 2013, 172: „Dies wird deutlich in Lev 18–20, wo die Kategorie der Heiligkeit neu interpretiert wird: Ist sie in P statisch, gebunden an das Heiligtum und sein Personal, erscheint die Heiligkeit im Heiligkeitsgesetz als Ziel, welches der gesamten Gemeinde Israel gesteckt ist.“ Ähnlich NIHAN 2007, 609: „Instead, Lev 1–16 – or, more exactly, a first form of those chapters – initially made up the conclusion to P’s account of Israel’s origins, before the addition of Lev 17–27 and the inclusion of P into the Torah.“

Christoph LEVIN und Erhard BLUM haben 2015 die beiden Positionen in der letztgenannten Frage zugespitzt präsentiert:

C. LEVIN sieht P im klassischen Sinne als Quelle, d.h. als Text, der ursprünglich als selbstständig konzipiert wurde. Dabei sei P mit dem vorpriesterlichen Material früh verbunden worden. „Der meiste Text ist erst nach der Quellenverbindung hinzugekommen.“⁸ E. BLUM hat hingegen seine Idee einer Kompositionsschicht nochmals präzisiert und als zweistufigen Prozess beschrieben. Für ihn ist P keine Quelle, d.h. nicht als eigenständiger Text konzipiert worden, sondern auf schon bestehende Texte hin formuliert worden, um diese zu integrieren und fortzuschreiben. (1) In einem ersten Schritt wurde die Grundsubstanz von P in Gen, Ex und Lev als separate Größe konzipiert. (2) „In einem nächsten Schritt wurden die eigenen priesterlichen Vorarbeiten [...] und das zu integrierende nichtpriesterliche Material *kompositionell zusammengearbeitet*.“⁹

Dieses nicht ganz einfache Modell hat den Vorteil, dass es einerseits die stark priesterliche Prägung des Pentateuchs erklären kann sowie die bislang ohne Ergebnis geführte Debatte des Endes von P *ad acta* legt, da P ohnehin auf die Fortsetzung durch das vor-P-Material angelegt war, das bereits mit dem DtrG verbunden war.¹⁰ Andererseits bleibt weiterhin offen, warum dieselbe Verfassergruppe ihre Texte mit vorliegendem Material zusammenarbeitete, dessen theologische Konzeptionen nicht mit ihren eigenen zusammenpassten, beispielsweise in der Frage der Bundestheologie¹¹ oder spezifischer, im vorliegenden Kontext, der Vollzug des Opfers am Ende der Flut.

⁸ LEVIN 2015, 31.

⁹ BLUM 2015, 52.

¹⁰ BLUM 2015, 55: „Nicht zuletzt hat das Rahmenmodell einer P-Komposition einschlägige Konsequenzen für die bislang ohne konsensuelles Ergebnis geführte Debatte über das ‚Ende‘ von P, dies in doppelter Hinsicht: Im Rahmen der Kompositionshypothese kann diese Frage einerseits nicht mehr ohne die Bestimmung der darin integrierten vor-P-Überlieferung erörtert werden: eine KP, die bis Ex 29 oder 40 reicht, während die nichtpriesterliche Erzählung weiterläuft, wäre ein Unding. Andererseits entfällt mit der literarischen Eigenständigkeit des priesterlichen Werks die schlechthin entscheidende Voraussetzung für L. Perlitts wirkungsvolle Bestreitung eines P-Abschlusses in Dtn 34.“

¹¹ Nur wenn man annehmen will, dass P von Beginn an eine Doppelstruktur von ewigem, unkonditionierten Bund mit Abraham und konditioniertem Sinaibund, der in den Texten bereits vorgegeben war, verfolgt habe, lässt sich dies umgehen. Für die innovative Leistung von P und damit, wenn ich recht sehe, gegen eine solche Annahme argumentiert STIPP 2005. Alternativ kann man im Einzelnen P für den älteren Text und die weiteren Bestandteile als sekundär betrachten, wie dies etwa BERNER 2015 für die Exoduserzählung macht.

Der Aufbau der Priesterschrift ist nicht ohne die Frage des Endes zu beantworten. Wenn wir P bis zur Einrichtung des Kultes am Sinai verfolgen, so finden wir einen planvollen Aufbau in drei Doppelabschnitten: Schöpfung und Fluterzählung bilden den Auftakt. Bei den Anfängen der Volksgeschichte fokussiert P auf Abraham als Mann des Bundes und Jakob als Mann des Segens, womit Stichworte aus dem ersten Doppelabschnitt aufgegriffen werden. Den dritten Doppelabschnitt bilden die Exoduserzählung und die Gabe des Kultes am Sinai. Sie sind auf vielfältige Weisen mit den vorhergehenden Abschnitten verbunden. Im Folgenden soll es um Verbindungen der priesterlichen Flutgeschichte zur Einrichtung des Kultes gehen.

Neujahrstag

Ein fast beiläufig erwähntes Datum innerhalb der priesterlichen Fluterzählung zeigt an, dass die Datumsangaben keineswegs beliebig sind, sondern bereits auf den Kult ausgerichtet sind. Die Priesterschrift führt in ihrer Darstellung der Sintflut verschiedentlich genaue Datumsangaben an, sodass Beginn und auch Ende der Flut genau datiert sind. Die Jahresangaben beziehen sich jeweils auf das Lebensalter Noachs. Am Höhepunkt der Flut, kommt es zur entscheidenden Wende:

Gen 8

- 1a *Da dachte Elohim an Noach* und alle Lebewesen und alles Vieh,
 1b *die mit ihm in der Arche (waren).*

Das Denken Gottes an Noach ist nicht einfach ein plötzliches Sich-Erinnern an etwas völlig Vergessenes, sondern bezeichnet die heilvolle Zuwendung, die die Rettung der Menschen und der Tiere auf der Arche in Gang setzt.¹² Das Ende der Flut wird im Zeitraffer berichtet:

- 1c Elohim trieb einen Wind über die Erde,
 1d und die Wasser sanken.
 2a Die *Quellen der Urflut* (מַעְיִנות הַחַיִּים) und die *Schleusen des Himmels* wurden verstopft.
 3b Die Wasser nahmen ab am Ende von hundertfünfzig Tagen.
 4 Die Arche setzte im 7. Monat am 17. Tag des Monats auf den Bergen Ararat auf.
 5a Die Wasser versickerten und nahmen ab bis zum 10. Monat;
 5bb im 10. (Monat) am 1. (Tag) des Monats wurden die Gipfel der Berge sichtbar.

¹² Vgl. JANOWSKI 2008, bes. 34–39.

- 13a Es war im 601. Jahr im 1. (Monat) am 1. (Tag) des Monats,
 13b (da) waren die Wasser auf der Erde trocken geworden.
 14 Im 2. Monat am 27. Tag des Monats war die Erde getrocknet.

Der erste Tag des ersten Monats ist der Neujahrstag. Zugleich ist er der erste Tag des 7. Jahrhunderts gerechnet in den Lebensjahren Noachs. An ihm „waren die Wasser auf der Erde trocken geworden.“ (Gen 8,13) Die gesamte Komposition des Textes ist äußerst sorgfältig. Wie die weiteren Datumsangaben zeigen, ist dieses Datum nicht zufällig gewählt.¹³

Um die Wichtigkeit dieses Tages nachvollziehen zu können, müssen wir die Implikationen der Aussage „die Wasser waren getrocknet“ verdeutlichen: Die Priesterschrift stellt mit verschiedenen Mitteln eine enge Verbindung zwischen der Schöpfung und der Flut her. Die Schöpfung wird in Gen 1 als Sieben-Tage-Werk dargestellt. Gott erschafft aus einem chaotischen, lebensfeindlichen Urzustand eine zeitlich und räumlich gegliederte Ordnung, die mit Leben gefüllt wird.

Dabei dienen die Tage 1, 4 und 7 der *zeitlichen Strukturierung*. Tag 1 benennt die Grundeinheit überhaupt der Zeitmessung, den Tag; die Gestirne (4. Tag) dienen der Strukturierung der Zeit und der Festsetzung von Terminen und Festzeiten. Der siebte Tag, der auch schon formal ganz von den anderen „Werktagen“ abgehoben ist, benennt die in der Schöpfungsordnung grundlegende theologische Dimension der Zeit – die Sabbatordnung. Die Tage zwei und drei beschreiben die *räumliche Strukturierung*: Der Himmel, das Firmament trennt die Wasser oberhalb und unterhalb des Himmels am zweiten Tag. Am dritten Tag sammelt sich das Wasser unterhalb des Himmels, sodass das trockene Land sichtbar wird. Diese Räume werden dann an den Tagen fünf und sechs mit Leben gefüllt. Bei der Sintflut werden nach P die Quellen der gewaltigen Urflut und die Schleusen des Himmels geöffnet (Gen 7,11). Das heißt, die Trennungen, die am zweiten und dritten Tag der Schöpfung eingefügt wurden, werden

¹³ GERTZ 2018, 261, erwähnt das Datum, ohne aber die kultischen Implikationen auszuführen: „Die Motive für die priesterschriftliche Datierung bleiben dunkel. Es lässt sich allenfalls sagen, dass die Priesterschrift das Ende der Flut mit dem Neujahrstag in Verbindung gebracht wissen will.“ Und ebd. 269: „Offenkundig sollte die Flut mit dem Neujahrstag enden.“ Meines Erachtens spiegeln die Datumsangaben eine sorgfältige, auf der Sabbatstruktur basierende und auf kultische Feste ausgerichtete Komposition wieder. Die Argumentation ist einem parallel erscheinenden Festschrift-Beitrag vorbehalten.

teilweise und zeitweilig rückgängig gemacht.¹⁴ Dem Leben wird damit die Grundlage entzogen.¹⁵

Am 1.1.601 sind nun die ursprünglichen Trennungen des zweiten und dritten Schöpfungstages wieder etabliert, sodass die Welt wieder mit Leben „befüllt“ werden kann.

Der Neujahrstag ist im Alten Orient eng mit dem Tempelkult verbunden. Das babylonische Schöpfungsepos *Enūma eliš* schildert, wie der Gott Marduk zum König der Götter aufsteigt, indem er die Göttin Tiamat, die die lebensfeindlichen, chaotischen Mächte symbolisiert, tötet, ihren Leib „wie einen Stockfisch aufspannt“ und daraus die Welt erschafft (Theomachie und Kosmogonie). Nach der Erschaffung der Welt und der Menschen wird der Kult eingerichtet. Die Götter selbst bauen den Tempelturm von Babylon:

Enūma eliš, Tafel VI

(59) Die Anunnaki / schwangen / die Hacke

(60) ein Jahr lang / strichen sie / seine Ziegel.

(61) Als das zweite / Jahr / herankam,

(62) erhöhten sie Esagilas Haupt, / des Ebenbildes des Apsū.

(63) Sie bauten / die hohe Ziqqurat des Apsū,

(64) und für Anu, Enlil, Ea und ihn [Marduk] /
*richtete[n] sie den Wohnsitz ein.*¹⁶

Zu Beginn des zweiten Jahres wird der Tempel aufgerichtet. Dieser Errichtung des Tempels, die aus der Schöpfung und dem Sieg über das Chaos resultiert, wird jährlich kultisch gedacht: Das Schöpfungsepos *Enūma eliš* wird beim babylonischen Neujahrsfest rezitiert.¹⁷

¹⁴ GERTZ 2018, 252, ist sicher bei seiner Beurteilung recht zu geben: „Es kommt zu keiner vollständigen Aufhebung des Raumes, und die Wasser entmischen [sic] sich auch nicht wieder zum vorweltlichen Chaos (vgl. Gen 1,2 P) [...] Die Sintflut entsteht durch eine partielle und temporäre Aufhebung der Schöpfung, stürzt die Welt aber nicht zurück in den Zustand vor ihrer Erschaffung.“

¹⁵ Vgl. die Formulierung des erneuerten Schöpfungssegens in Gen 9,1: „Seid fruchtbar und vermehrt euch und füllt die Erde!“

¹⁶ Übersetzung: HECKER 2015 (meine Hervorhebungen).

¹⁷ B. JANOWSKI hat für den Alten Orient die Bedeutung des Tempels im Kontext der Welterschöpfung kurz zusammengefasst: „Er steht an dem Ort, wo das Chaos zum ersten Mal gebannt wurde und von dem aus der Schöpfergott die Setzung und Erhaltung von ordnenden Grenzen vornahm. Entsprechend ist auch der Tempelkult nicht einfach ein innerweltliches Geschehen, sondern ein Diskurs mit der Natur, der die Welt der Götter (Himmel/Unterwelt) und der Menschen (Natur/Gesellschaft) mittels Sprache und Ritus zusammenhält und so die Kohärenz der Wirklichkeit sichert.“ (JANOWSKI 1993, 221)

Die Verbindung von Heiligtum und Neujahrstag finden wir im Alten Testament auch explizit: in Ex 40. Mose und Israel befinden sich in der Wüste, die Rolle des späteren Tempels übernimmt in der Erzählung das Begegnungszelt, dessen Errichtung Ex 40 berichtet:

Ex 40

- 1 Und JHWH redete zu Mose folgendermaßen:
 2 Am Tag des ersten Monats, am ersten des Monats, sollst du die *Wohnung* (*miškān* מִשְׁכָּן) des Zelts der Begegnung aufrichten[...].
 17 Und im ersten Monat des zweiten Jahres, am ersten Tag des Monats wurde die *Wohnung* aufgerichtet.

Am Neujahrstag wird die Weltordnung evoziert und durch kultische Maßnahmen stabilisiert, die Weltordnung, die im Tempel und dessen Kult kulminiert.¹⁸ Die Formulierung zeigt zugleich den Zweck des Heiligtums: Das Heiligtum ist als Wohnstatt, *miškān*, für Gott gedacht.

Das Heiligtum als Wohnung (*miškān*)

Explizit wird diese Zweckbestimmung in Ex 24 und 25 genannt. Ex 25 und Ex 40 rahmen die zentralen Anweisungen, wie das Heiligtum samt Ausstattung, Personal und Kult errichtet werden soll (Ex 25,10–31,11), sowie die Anweisungen für den Sabbat (31,12–17).

Ex 24–25

- 24,16 Die Herrlichkeit (*kābōd* כְּבוֹד) JHWHs wohnte (*škn* שָׁכַן) auf dem Berg Sinai.
 Die Wolke bedeckte ihn sechs Tage lang.
 Er rief Mose am siebten Tag mitten aus der Wolke,
 17 während die Erscheinung/das Aussehen der Herrlichkeit JHWHs wie verzehrendes Feuer auf dem Gipfel des Berges vor den Augen der Söhne Israels war.
 18 Mose kam mitten in die Wolke und stieg auf den Berg hinauf.
 25,1 JHWH redete zu Mose folgendermaßen:
 2 Rede zu den Söhnen Israels.
 8 Sie sollen mir ein Heiligtum (*miqdāš* מִקְדָּשׁ) errichten, und ich werde *in ihrer Mitte wohnen* (*škn* שָׁכַן).

¹⁸ Zu Beginn des jüdischen Jahres liegt dann auch das Laubhüttenfest, Sukkot, welches das eigentliche Tempelfest Israels ist. Die mythischen, schöpfungsbefugten Elemente dieses Festes sind einschließlich der Vorstellung, die Wasser aus der Tiefe könnten die Erde überfluten und die Zugänge zu ihnen lägen unter dem Tempel, im Babylonischen Talmud (bSuk 53a–53b) noch greifbar. Für die Priesterschrift liegt der Jahresbeginn allerdings im Frühjahr, beim Pesachfest, wie Ex 12,2 festhält. Dieser Termin hat sich letztlich nicht durchgesetzt.

- 9 Entsprechend allem, was ich dir zeigen werde:
dem Bild/Modell der *Wohnung* (*miškān* מִשְׁכָּן)
und dem Bild/Modell all ihrer Geräte,
so sollt ihr es machen!

JHWHs Herrlichkeit wohnte auf dem Sinai, wohin er aus der himmlischen Sphäre hinabgestiegen war (Ex 24,16). Dieser vertikalen Bewegung korrespondiert eine horizontale: Die Israeliten wurden von JHWH zum Sinai herbeigeführt, Mose überbrückt nun die Distanz durch eine vertikale und horizontale Bewegung, er geht in die Wolke, die die göttliche Präsenz anzeigt, und steigt dann den Berg hinauf (24,18).

Das Heiligtum (*miqdāš* מִקְדָּשׁ) dient dazu, dass Gott in der Mitte seines Volkes wohnen kann, nicht länger auf dem Sinai. In dieser Einwohnung Gottes in seinem Volk vollendet sich die Schöpfung. Israels Geschichte mit seinem Gott, sein Verhältnis zu seinem Gott gründet in der Schöpfung. Deswegen wird von ihr erzählt. Mit der Bezeichnung *miškān* nimmt P ältere Traditionen auf, die sich auch in den Zionspsalmen niedergeschlagen haben.¹⁹

Die göttliche Skizze legitimiert den Bau als für den Kult adäquat. Dieses Motiv findet sich in Mesopotamien schon bei Gudea von Lagaš (spätes 3. Jt. v.Chr.).²⁰

Tempel und Arche

Diese bauliche Beschreibung des Heiligtums führt uns zu einer weiteren Verbindung mit der priesterlichen Sintflutgeschichte und darüber zur zentralen Funktion des Tempels. In der Flutgeschichte gibt es ganz analog zu den Anweisungen zum Bau des Heiligtums entsprechende Anweisungen zum Bau der Arche. Neben der Arche ist „das Zeltheiligtum [...] das einzige weitere ‚Bauwerk‘, das im Pentateuch beschrieben wird.“²¹

¹⁹ Vgl. BOORER 2016, 294–310, bes. 305f.; 537.

²⁰ Vgl. nur JANOWSKI 2017, 23–27.

²¹ GERTZ 2018, 251. Er nennt neben der Datierung auf den 1.1. und den im Folgenden ausgeführten Verhältnissen der Maße noch folgende Beobachtungen, die eine Verbindung herstellen: die ähnliche Formulierung der Anweisungen (Gen 6,13–14; Ex 25,1.8); die Tatsache, dass beide Bauwerke eine „Wohnstatt“ sind, wobei er auf Gen 6,18–20 und Ex 25,8 verweist (leider besteht kein entsprechender lexematischer Bezug); die Ähnlichkeit der Ausführungsnotizen in Gen 6,22 und Ex 39,42; Bezüge auf den Schöpfungsbericht von P. Hinzu kommt: „Die Nutzung der Bauten ist jeweils in einen Bundesschluss eingebettet (Gen 6,18; 9,8–17; Ex 29,45f über Ex 6,4–7 mit dem Abrahambund in Gen 17,7–8).“ (ebd.)

Gen 6

15a Dies (ist), wie du sie machen sollst:

- b 300 Ellen (sei) die Länge der Arche,
- c 50 Ellen ihre Breite
- d und 30 Ellen ihre Höhe.

Die Arche ist ein merkwürdiges Konstrukt, beschrieben als ein länglicher Quader; sie heißt auch einfach תִּבָּה „Kasten“. Diese Kastenform erinnert unmittelbar an die Beschreibung des Begegnungszeltes und seines Vorhofes. Die Maße sind nicht gleich, umschreiben aber alle einen länglichen Quader und stehen in Beziehung zu einander:²²

Arche:	300 × 50 × 30	Ellen
Vorhof:	100 × 50 × 5	Ellen
Heiligtum:	30 × 10 × 10	Ellen
Allerheiligstes:	10 × 10 × 10	Ellen

Während die Maße von Arche (Gen 6,15) und Vorhof (Ex 27,18) explizit angegeben werden, sind die Maße des eigentlichen Heiligtums nur indirekt zu errechnen.²³

Die Arche weist die dreifache Länge gegenüber dem Tempelvorhof, aber die gleiche Breite auf. Während der Vorhof so zwei Quadrate mit der Seitenlänge von 50 Ellen umschreibt, sind es bei der Arche also sechs solcher Quadrate.²⁴ Das Allerheiligste ist kubisch mit einer Seitenlänge

²² GERTZ 2018, 251, zieht zum Vergleich auch das Gilgameš-Epos heran: „Schließlich ist zu bedenken, dass die Verbindung von Tempel und Sintflutgefährte schon in der mesopotamischen Überlieferung gezogen wird. So erinnert auch das Gefährt des Utanapišti mit den Maßen von 60m × 60m × 60m und seinen sieben Stockwerken (Gilgm XI, 58–63) eher an die ideale Raumkonzeption eines Tempelgebäudes, das den Kosmos abbildet, als an ein (seetüchtiges) Schiff.“ Noch deutlicher ist der Vergleich mit den Maßen des Allerheiligsten, wenn man die ursprüngliche Maßangabe von 10 × 10 × 10 Ruten (à 12 Ellen) nennt.

²³ B. JACOB, der sämtliche Maße ausführlich nachrechnet, resümiert: „Mit offenkundiger Absichtlichkeit wird von den Maßen des miškan als Ganzem niemals gesprochen, weder von der Länge, Höhe und Breite von außen noch im Innern, sondern immer nur von einzelnen Balken und ihrer Zahl, und auch bei ihnen wird nicht einmal die Dicke genannt und sogar die Höhe umschrieben. Trotzdem will die Tora keineswegs einen Zweifel darüber lassen, daß die Wohnung, und zwar *im Lichten* 30 Ellen lang, 10 Ellen breit, 10 Ellen hoch und durch einen Vorhang im Innern in 10 und 20 Ellen lange Räume geteilt war, so daß der für die Lade 10 Ellen lang, breit und hoch war.“ (JACOB 1997, 789; Hervorhebung im Original) Vgl. außerdem die Bemerkungen zu den Seitenverhältnissen ebd. 871f.: Er merkt an, dass die Maße des Vorhofes, 100 × 50 Ellen, als Flächenmaß für ein Doppel-Sea Korn Aussaat galten; damit stellt er auch eine Verbindung zu der Erzählung vom Gottesurteil auf dem Karmel her, wo Elia einen „Graben, zwei Sea Aussaat eingrenzend“ zieht (1Kön 18,32; vgl. ebd. 871).

²⁴ Eine ähnliche Form hat zudem nach 1Kön 7,2 das Libanonwaldhaus: 100 × 50 × 30 Ellen.

von jeweils 10 Ellen beschrieben; quadratische Grundrisse haben der Altar (Ex 27,1: $5 \times 5 \times 3$ Ellen) sowie der Rauchopferaltar (Ex 30,2: $1 \times 1 \times 2$ Ellen).

Noch interessantere Bezüge ergeben sich, wenn die Zahlen nach dem babylonischen System dargestellt werden. Wenn die exilierten Judäer mit babylonischen Mythen und Texten in Berührung kamen, so ist es nicht abwegig anzunehmen, dass sie zumindest Grundbegriffe der babylonischen Mathematik kennengelernt haben. Diese war hoch entwickelt:²⁵ Die Babylonier rechneten bereits mit Quadraten und Wurzeln, konnten die Wurzel aus zwei auf mehrere Nachkommastellen genau berechnen, waren offensichtlich mit dem nach dem Griechen Pythagoras benannten Satz vertraut und konnten pythagoreische Tripel berechnen.²⁶ Die griechischen Mathematiker bezogen Kenntnisse von den Babyloniern.

Das babylonische Zahlensystem ist sexagesimal, d.h. auf der 60 basierend, wobei in die Darstellung auch dezimale Elemente hineinspielen. Reste des babylonischen Zahlensystems haben sich bis heute in der Berechnung von Winkeln und in der Zeitmessung erhalten. Das sexagesimale Zahlensystem hat in der Darstellung von Brüchen Vorteile, da die 60 mehr Primfaktoren als die 10 hat und so mehr Zahlen, als endliche Brüche dargestellt werden können. Die Darstellung von Brüchen begründet außerdem eine Sonderstellung der 7, da sie „die kleinste natürliche Zahl ist, deren Reziproke man nicht als endlichen Sexagesimalbruch schreiben kann“.²⁷ Die Zahlen werden durch vertikale Keile und Winkelhaken dargestellt, wobei der vertikale Keil je nach Stellung für die 1 oder die 60 stehen kann, der Winkelhaken für die 10.

Arche	𐎶	𐎵	𐎶
Vorhof	𐎶𐎵	𐎵	𐎶
Heiligtum	𐎶	<	<
Allerheiligstes	<	<	<

Während jedes der Maße des Vorhofes durch fünf Keile wiedergegeben wird, braucht man für das Heiligtum selbst insgesamt fünf Keile.²⁸ Drei Winkelhaken beschreiben die Höhe der Arche, die Länge des Heiligtums

²⁵ Vgl. LEMMERMEYER 2015b, 38–47; LEMMERMEYER 2015a; ROBSON 2008.

²⁶ Vgl. LEMMERMEYER 2015b, 44–47 (zur Tontafel Plimpton 322).

²⁷ LEMMERMEYER 2015a, 37. Oder umgekehrt ausgedrückt: „Von den Brüchen mit Nenner bis zu 10 haben also nur diejenigen mit Nenner 7 eine nicht abbrechende (periodische) Sexagesimalentwicklung.“ (LEMMERMEYER 2015b, 42)

²⁸ Die Zahlen 5 und 50 spielen auch in der Beschreibung der Zeltbahnen nochmals eine Rolle (Ex 26).

sowie alle drei Maße des Allerheiligsten zusammen. Die Arche hat drei Stockwerke (Gen 6,16), von denen ein jedes so hoch ist wie das Heiligum bzw. das Allerheiligste.

Gen 6 gibt ebenfalls darüber Auskunft, wozu die Arche dient:

Gen 6,18–20:

- 18 a Doch ich werde aufrichten (קום H) meinen Bund mit dir.
 b Geh in die Arche, du und deine Söhne und deine Frau und die Frauen deiner Söhne mit dir.
- 19 aP Von allem Lebendigen (חיה), von allem Fleisch,
 a zwei von allem bring auf die Arche,
 aI *um (sie) mit dir am Leben zu erhalten* (חיה H).
 b Männlich und weiblich sollen sie sein.
- 20 aP Von den Vögeln nach ihren Arten
 und vom Vieh nach seiner Art,
 von allen Kriechtieren des Feldes nach ihren Arten,
 a zwei von allen sollen zu dir kommen,
 aI *um (sie) am Leben zu erhalten.*²⁹

Zweifach wird ihr Zweck bestimmt: um Leben zu erhalten. „Die emphatische Rede von ‚Leben‘ wird in V.19–20 noch dadurch gesteigert, dass der Auftrag an Noah, von jeder Spezies ein Paar mit in die Arche zu führen, den Sinn hat, diese am Leben zu erhalten.“³⁰ Um das Überleben zu gewährleisten, muss für die Nahrung entsprechend gesorgt werden (6,21). B. JACOB bezieht 6,19–20 lediglich auf „die Lebenserhaltung in der Arche, d.h. die Ernährung während der Flut“.³¹ Jedoch ist die Lebenserhaltung in der Arche während der Flut die Voraussetzung dafür, dass überhaupt Leben erhalten blieb, nachdem „alles Fleisch“ in Gewalttat ausgebrochen und die Erde verdorben war (6,12).

Die Parallelität der Darstellung legt nahe, dass in der Konzeption der P dem Tempel ebenfalls diese Funktion zukommt.³² Leben zu erhalten inmitten einer Welt, die dieses Leben gefährdet. Speziell für Israel: in einer

²⁹ Die Verbform von 19aI und 20aI ist jeweils der Inf.cs. von חיה im H-Stamm mit der Präposition ל; sie sind bis auf Plene- und Defektiv-Schreibung identisch. SCHÜLE 2009 übersetzt jedoch unterschiedlich: 19 „um sie mit dir am Leben zu erhalten“ und 20 „damit du sie am Leben erhältst“. GERTZ 2018 übersetzt beidesmal aktivisch: „um (mit dir) zu überleben“, JACOB 2000 (1934) den zweiten Beleg unpersönlich: „damit man sie am Leben erhalte.“

³⁰ SCHÜLE 2009, 125.

³¹ JACOB 2000 (1934), 196. Er verweist auf die Erhaltung des Volkes in der Josefs-geschichte, Gen 45,7 und 50,20. Der H-Stamm von חיה ist selten.

³² Auf Endtextebene gibt es noch eine weitere Verbindung zum Erhalt des Lebens: Das Wort תבה kommt im Pentateuch außerhalb der Flutgeschichte noch ein weiteres Mal vor, in Ex 2,5. Es bezeichnet dort das Schilfkästchen, das Moses vor dem Tod im Nil rettet.

Welt, die die Heiligkeit des Volkes gefährdet, sodass Gott nicht mehr in seinem Volk wohnen kann. Dies war die Situation des Exils, das die Priesterschrift zu verarbeiten sucht. Beim Tempel wird diese Funktion durch den Kult realisiert:

Die kostbarste Gabe, die JHWH seinem Volk zur Versöhnung gegeben hat, ist das tierische Blut, in dem, wie Lev 17,11 konstatiert, das ‚Leben‘ bzw. die ‚Lebenskraft, Vitalität‘ (*נַפְשׁוֹ*) ist. Im Zentrum des Begegnungszeltes findet damit eine Gottesbegegnung statt, deren kultsymbolische Bedeutung nicht zu überschätzen ist.³³

In der älteren Darstellung der Flut bringt Noach nach der Rettung ein Opfer dar, und JHWH riecht den beruhigenden Duft (וַיִּחַי הָרִיחַ, Gen 8,21), ein typischer Opferterminus. In priesterlichen Texten taucht er erst im Kontext des Tamid-Opfers im Zuge der Heiligtumsregelungen auf (Ex 29,18.25.41), die wohl sekundär sind.³⁴

Rethinking the foundations: Theologie für den Zweiten Tempel

In einer Zeit des Aufbruchs nach existentieller Krise versuchen die Autoren der Priesterschrift, die eigenen religiösen Traditionen neu zu durchdenken und zu systematisieren: „The destruction of the Temple [...] was the loss of what was thought to be literally the center of the world. It was the onset of disorientation.“³⁵ Sie entwickeln daher eine Theologie, in der die Geschichte Israels und sein Gottesverhältnis, das sich im Kult realisiert, in der Schöpfung und den unverbrüchlichen Bundeszusagen gründet.

The divine acts of creation respond to the void of reality, or as it may seem to ancient Israelites, the reality of the void represented by world empires that dominated it. Thanks to divine goodness and blessing crowned by the seventh day, Israel is to live in the world not as combatants in its conflicts, but as pilgrims brought to God’s Temple. The universe, wherever people are, provides place and time for observing Sabbath and festivals.³⁶

Die kultischen Forderungen (z.B. des Heiligkeitsgesetzes) sollen gewährleisten, dass Israel den Status der Heiligkeit erhält und JHWH so auf Dauer in seiner Mitte wohnen kann. Die kultische Sühne ermöglicht es Israel, sich von den Folgen der eigenen Verunreinigungen zu befreien.

J. JEREMIAS hält zwar nicht die Priesterschriftgrundschrift, aber doch P mit ihren sekundären Anteilen (P^s), für eine „Kopie“ des Zweiten

³³ JANOWSKI 2017, 30.

³⁴ Zur Diskussion vgl. BOORER 2016, 62–64.

³⁵ NAJMAN 2014, 93.

³⁶ SMITH 2010, 108f.

Tempels.³⁷ Allein aus der Formulierung von Ansprüchen lässt sich jedoch keine tatsächliche Praxis ableiten. Die wechselseitigen Bezüge dürften komplexer sein. Konkurrierende theologische Modelle unterscheiden sich außerdem hinsichtlich ihrer räumlichen und zeitlichen Konzepte deutlich von P.

Das räumliche Konzept der Priesterschrift ist auf einen zentralen Ort ausgerichtet und von der Dichotomie Zentrum und Peripherie geprägt: Der Tempel ist der Ort, wo Israel mit Gott Gemeinschaft haben kann, durch den von ihm gegebenen Kult. Das zeitliche Konzept hat zwei Komponenten: Einerseits liegt das Heil in der mythologischen Vergangenheit – Schöpfung, Bund mit Noach, dann mit Abraham, Rettung aus der Sklaverei, Pesach, Rettung am Meer, Gabe des Kultes. Andererseits aber liefert der Mythos die Begründung für die eigene Gegenwart. Diese ist durch ein zirkuläres Zeitkonzept geprägt, das im Kultkalender seinen Ausdruck findet, dessen Grundlage die Sabbatordnung ist.

Anders aber als bei P ist bei Haggai und Sacharja Heil und Rettung nicht in der Vergangenheit zu finden. Diese ist vielmehr durch die Schuld und Verderbtheit der Väter geprägt, wovon sich die gegenwärtige Generation zu distanzieren versucht (Sach 1,1–6; 7,1).³⁸ Rettung verheißt die nahe Zukunft, nicht die Vergangenheit. Die Begründung für den vom Tempel ausgehenden Segen wird ähnlich ausgedrückt wie in priesterschriftlichen Texten: JHWH wird wieder in Jerusalem in seinem Tempel wohnen (Sach 8); dies wird zu einer Rückkehr des Volkes führen und in einer Reinigung des Landes resultieren (Sach 5). In Sach 14 liegt das Heil weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart, sondern in einer fernerer Zukunft, wenn nach dem Gericht das Sukkotfest Jahr für Jahr gefeiert wird: Der Kult gewährt Heil nicht im Hier und Jetzt, wie er es auch in der Vergangenheit nicht vermochte, sondern erst nach einer Zeit der Bedrängung und dem Gericht über Israel und die Völker.

Das Heiligtum wurde weder nach den Vorstellungen Ezechiels noch nach den hier diskutierten ‚Bauplänen‘ realisiert. Dass diese Texte jedoch rein literarisch als Textraum verstanden werden, der eine eigene Realität

³⁷ Vgl. JEREMIAS 2015, 257 (ein Diktum WELLHAUSENS aufgreifend).

³⁸ Wenn der Tempel wiedererrichtet ist, ist sein Kult genau so auf die eigene Gegenwart bezogen, wie in der Zwischenzeit das Fehlen des Tempels der Grund für die gegenwärtigen Schwierigkeiten ist (Sach 8,9–15).

und in ihr eine Begegnungsmöglichkeit mit Gott schafft,³⁹ eine solche spirituelle Interpretation scheint mir eher ein Phänomen der Rezeption als der Intention der priesterlichen Autoren.

Weiterführend erscheint vielmehr eine Orientierung an den rituellen Vollzügen Israels, wie sie beispielsweise S. BOORER in den Blick nimmt. Sie spricht von einer Transzendierung der Zeit durch die priester-schriftliche Konzeption, von einer Art rituellen oder liturgischen Zeit:

What we have here are founding ordinances or rituals, portrayed in the distant past and yet relevant for, or encompassing all time, past/present/future, and so in this way transcending time; specifically here in relation to sacred space (Exod 25–27*) and sacred personnel (Exod 28–29*⁴⁰).

Nach dem Untergang des Tempels mussten freilich andere Formen des Umgangs mit den Texten gefunden werden, die in der Substitution des Tempels durch die Tora resultierten.⁴¹

Literaturverzeichnis

ARTUS, Olivier, Die Pentateuch-Gesetze, in: Römer, T. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Zürich 2013, 165–175.

BADEN, Joel S., J, E, and the Redaction of the Pentateuch, FAT 68, Tübingen 2009.

³⁹ Vgl. die Diskussion bei JANOWSKI 2017, 32–34; vgl. auch JANOWSKI 2011, 25 mit Anm. 56, wo er die Position von BARK 2009 diskutiert. Zu Lev 16 als zunächst theoretischem Entwurf vgl. nach wie vor SEIDL 1999.

⁴⁰ BOORER 2016, 295; vgl. 537f. und 545, wo sie den Gedanken noch weiterführt: „They [Pg’s original readers] would also have entered into the visionary and imaginary experience, akin to a guided tour (from the divine perspective, from the inside to the outside) engendered by its repetitive style such that, as in ritual, time stands still or is transcended.“ Ganz realisiert sich diese Präsenz in der Feier des Pesachfestes (546). In gewisser Weise trifft sich dies mit der Annahme von LEONHARD 2003, der Ex 12 als Festlegende für das Pesach am Jerusalemer Tempel ansieht. Vgl. auch HECKL 2016, 192, in Auseinandersetzung mit der Position B. JACOBS: „Es sind vor allem die kultischen Handlungen des späteren Israels am realen Tempel wie das Ritual des Versöhnungstages, die mit dem Ideal am ersten Heiligtum Israels in der Sinaiperikope verbunden sind und so die Beziehung zu Gott realisieren.“

⁴¹ Im Endtext wird zusätzlich zur o.g. Rahmung durch Ex 25 und 40 um die zentralen Texte von Heiligtum und Sabbat eine weitere durch die Übergabe der Steintafeln hinzugefügt (Ankündigung Ex 24,12; Übergabe 31,18). Diese Einfassung durch die himmlischen Tafeln führt in späteren Werken, z.B. 4Esr, dazu, dass der Tempel letztlich durch die Tora substituiert werden kann. Dann sind wir bei reinen Textwelten. 4Esr imaginiert eine Vergangenheit, in der der Zweite Tempel gar nicht gebaut wurde: „Thus, the entire Second Temple period never occurred, along with all its perceived inability to capture the glory of its predecessor, and the second destruction, with all its traumatic consequences, never happened.“ (NAJMAN 2014, 17)

- BARK, Franziska, Ein Heiligtum im Kopf der Leser. Literaturanalytische Betrachtungen zu Ex 25–40, SBS 218, Stuttgart 2009.
- BERNER, Christoph, Der literarische Charakter der Priesterschrift in der Exoduserzählung (Ex 1–14), in: Hartenstein, F. / Schmid, K. (Hgg.), Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte, VWGTh 40, Leipzig 2015, 94–133.
- BLUM, Erhard, Noch einmal: Das literargeschichtliche Profil der P-Überlieferung, in: Hartenstein, F. / Schmid, K. (Hgg.), Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte, VWGTh 40, Leipzig 2015, 32–64.
- BOORER, Suzanne, The Vision of the Priestly Narrative. Its Genre and Hermeneutics of Time, *Ancient Israel and Its Literature* 27, Atlanta, GA 2016.
- GERTZ, Jan Christian, Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11, ATD 1, Göttingen 2018.
- GERTZ, Jan Christian u.a. (Hgg.), The Formation of the Pentateuch, FAT 111, Tübingen 2016.
- HECKER, Karl, Enūma eliš, in: Janowski, B. / Schwemer, D. (Hgg.), Weisheitstexte, Mythen und Epen, TUAT.NF 8, Gütersloh 2015, 88–132.
- HECKL, Raik, Ein vollendeter Text für den Surrogat-Tempel. Struktur, Chronologie und Funktion des Pentateuchs im Anschluss an Benno Jacob, in: ZAR 22 2016, 185–221.
- HIEKE, Thomas, Levitikus 16–27, HThKAT, Freiburg 2014.
- JACOB, Benno, Das Buch Exodus. Herausgegeben von Shlomō Mayer, Stuttgart 1997.
- JACOB, Benno, Das Buch Genesis, Stuttgart 2000 (1934).
- JANOWSKI, Bernd, Das Geschenk der Versöhnung. Leviticus 16 als Schlussstein der priesterlichen Kulttheologie, in: Hieke, T. / Nicklas, T. (Hgg.), The Day of Atonement. Its Interpretation in Early Jewish and Christian Traditions, *Themes in Biblical Narrative* 15, Leiden 2011, 3–31.
- JANOWSKI, Bernd, Der „Sinai auf der Wanderung“ Zur Symbolik des priesterlichen Heiligtums, in: Ederer, M. / Schmitz, B. (Hgg.), Exodus. Interpretation durch Rezeption, SBB 74, Stuttgart 2017, 11–37.
- JANOWSKI, Bernd, Schöpferische Erinnerung. Zum „Gedenken Gottes“ in der biblischen Flutzerzählung, in: Dyma, O. / Michel, A. (Hgg.), Sprachliche Tiefe – Theologische Weite, BThSt 91, Neukirchen-Vluyn 2008, 17–47.

- JANOWSKI, Bernd, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterlichen Heiligtumskonzeption Gottes Gegenwart in Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 214-246.
- JEREMIAS, Jörg, Theologie des Alten Testaments, GAT 6, Göttingen 2015.
- LEMMERMEYER, Franz, Die Mathematik der Babylonier, 2015a, URL: <http://www.rzuser.uni-heidelberg.de/~hb3/HA/babel.pdf>, 08.02.2019.
- LEMMERMEYER, Franz, Mathematik à la Carte. Elementargeometrie an Quadratwurzeln mit einigen geschichtlichen Bemerkungen, Berlin 2015b.
- LEONHARD, Clemens, Die Erzählung Ex 12 als Festlegende für das Pesachfest am Jerusalemer Tempel, in: JBTh 18 2003, 233-260.
- LEVIN, Christoph, Die Priesterschrift als Quelle. Eine Erinnerung, in: Hartenstein, F. / Schmid, K. (Hgg.), Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte, VWGTh 40, Leipzig 2015, 9-31.
- NAJMAN, Hindy, Losing the Temple and Recovering the Future. An Analysis of 4 Ezra, New York, NY 2014.
- NIHAN, Christophe, From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus, FAT II 25, Tübingen 2007.
- ROBSON, Eleanor, Mathematics in Ancient Iraq. A Social History, Princeton, N.J. 2008.
- SCHÜLE, Andreas, Die Urgeschichte (Gen 1–11), ZBK 1.1, Zürich 2009.
- SEIDL, Theodor, Levitikus 16. „Schlußstein“ des priesterlichen Systems der Sündenvergebung, in: Fabry, H.-J. / Jüngling, H.-W. (Hgg.), Levitikus als Buch, BBB 119, Berlin/Bodenheim 1999, 219-248.
- SMITH, Mark S., The Priestly Vision of Genesis 1, Minneapolis 2010.
- STIPP, Hermann-Josef, „Meinen Bund hat er gebrochen“ (Gen 17,14). Die Individualisierung des Bundesbruchs in der Priesterschrift, in: MThZ 56 2005, 290-304.
- WELLHAUSEN, Julius, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 1876.