

# HAUPTARTIKEL

---

## Jhwh, »der Gott Jerusalems« (Inscription aus Hîrbet Bet Layy 1,2)

*Konturen der Jerusalemer Tempeltheologie aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive*

Martin Leuenberger

### *Abstract*

*After a thematic (I.) and a methodological (II.) introduction, this essay discusses the shape and the relevance of the Jerusalem Temple theology for religious and theological history. Its basic axiom, the lasting presence of the royal god YHWH in Zion/Jerusalem, is mirrored prominently and specifically in the ›large‹ inscription from Khirbet Bet Layy. Mentioning the ›God of Jerusalem‹, it features a significant terminological emphasis; at the same time, the conceptual relationship of Jerusalem Temple theology, which comprises several levels of religious sociology, becomes evident.*

Jerusalem kommt *in religionibus* bis heute eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu: Den abrahamitischen Religionen gilt Jerusalem in Geschichte und Gegenwart als *heilige Stadt* (עִיר הַקֹּדֶשׁ)<sup>1</sup>. In historischer Perspektive verdankt sich diese Sonderstellung entscheidend der Bibel und bringt die unhintergebar mit Jerusalem verbundene Geschichte des biblischen Gottes(glaubens) in formelhafter Verdichtung zum Ausdruck. Den einschlägigen Referenzrahmen dafür bildet die umfassende ›Welt-sicht‹, die man am besten als *Jerusalemer Tempeltheologie* bezeichnet.<sup>2</sup>

1. So namentlich in Anlehnung an Dtjes (s. 48,2; 52,1; s. a. Neh 11,1.18; Dan 9,24).
2. So etwa B. Janowski, Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: O. Keel/E. Zenger (Hg.), Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels (QD 191), Freiburg u. a. 2002, 24–68: 27; R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 1. Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit (GAT/ATD.Erg 8/1), Göttingen 1992, 200; E. Otto, Art. יְרוּשָׁלַיִם, in: ThWAT 6, 994–1028: 1015, während T. A. Rudnig, »Ist denn Jahwe nicht auf dem Zion?« (Jer 8,19). Gottes Gegenwart im Heiligtum, in: ZThK 104, 2007, 267–286: 267, die Bezeichnung »Zionstheologie« favorisiert, die jedoch nur einen Teilaspekt umfasst (s. Otto, ebd.). Er besitzt m. E. gegenüber dem alternativen Begriff der Jerusalemer Kulturtradition(en) (so v. a. O. H. Steck, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen. Jesaja. Deuterocesaja [ThSt 111], Zürich 1972, 9; F. Hartenstein, Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulturtradition

## I. Das Basisaxiom der Jerusalemer Tempeltheologie

Ihr charakteristisches »Basisaxiom«<sup>3</sup> besteht darin, dass der Königsgott Jhwh im Tempel auf dem Zion zu Jerusalem wohnt/thront, der als »Ort einer besonderen Gottespräsenz« gilt<sup>4</sup>. Dieses elliptische Weltbild wird somit durch die Relation ›Jhwh – Zion/Jerusalem‹ mit ihren beiden Brennpunkten konstituiert:

(1.) Den ersten, göttlichen Brennpunkt formuliert Jesaja im späten 8. Jh. repräsentativ, wenn er seine Vision des im Tempel residierenden Jhwh (Jes 6) wie folgt summiert:

כִּי אָחַז הַמֶּלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת רָאוּ עֵינָי 6,5 Denn den König Jhwh Zebaoth haben meine Augen gesehen.

Der Königsgott Jhwh wird hier nicht personenbezogen als Gott Israels, als Gott einer Person(engruppe), charakterisiert, sondern raumbezogen als *Stadt- bzw. Ortsgott*, der zwar auch personal und relational vorgestellt wird, als *deus praesens* aber in einer exzeptionellen Relation zu eben diesem seinem Wohnort steht. Diese Konstellation ist gemeinorientalisch bekannt, wie ein Lob auf die Stadt Arbela prägnant veranschaulicht:<sup>5</sup>

Arbai'lu Arbai'lu	1	Arbela, Arbela!
šamê ša lā šanāni Arbai'lu [...]	2	Himmel sondergleichen (ist) Arbela! [...]
rikiš mātē Arbai'lu [...]	12	Band aller Länder (ist) Arbela! [...]
kî šamê šaқи Arbai'lu [...]	14	Wie der Himmel hoch ist Arbela! [...]
māhāzu šīru parakku šimtē abullu šamē [...]	18	O erhabene Kultstätte, Kultsockel der Schicksale, Tor des Himmels! [...]
Ištar ina libbi ušbat Nanaia mārtu Sîn [...]	20	Ischtar wohnt darin, Nanaja, die Tochter des Sîn. [...]
ālu anni ālu ša MIN ša Nanaia šubtu annitu [...]	22	Diese Stadt (ist) die Stadt derselben [sc. der Irnina V. 21], die der Nanaja, dieser Wohnsitz. [...]

Hier zeigt sich im Kern eine kulturübergreifende Gottesvorstellung, die Israel im alten Orient verwurzelt. Bis in die Neuzeit hinein ist es selbstverständlich, dass jede Stadt, die etwas auf sich hält, ein Heiligtum als Zentrum besitzt, und das gilt namentlich für

[WMANT 75], Neukirchen-Vluyn 1997, 4 mit Anm. 8; *ders.*, Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit [BThSt 74], Neukirchen-Vluyn 2011, 159 u. a.) den doppelten Vorteil, sowohl den reflektierten und konstruktiven Charakter (»Theologie statt Tradition«) als auch das sachliche Gepräge (»Tempel statt Kult«) schärfer zu bezeichnen.

3. So E. Zenger, Zion – Ort des Segens. Beobachtungen zur Theologie des Wallfahrtspsalters Ps 120–134, in: N. C. Schnabel (Hg.), Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg (JThF 10), Münster 2006, 64–103: 66; ähnlich etwa Steck, a. a. O., 14; C. Maier, Die Biographie der heiligen Stadt. Jerusalem im Wandel der alttestamentlichen Überlieferung, in: EvTh 70, 2010, 164–178: 165; s. zur Forschungsgeschichte C. Körting, Zion in den Psalmen (FAT 48), Tübingen 2006, 1 ff.
4. Zenger, a. a. O., 64; ebenso S. Paganini/A. Giercke-Ungermann, Art. Zion/Zionstheologie (2013), www.wibilex.de, Kap. 2.3 (K. Koenen); s. ausführlich Janowski, Wohnung.
5. Vgl. A. Livingstone, Court Poetry and Literary Miscellanea (SAA 3), Helsinki 1989, 20 ff. (Translation); K. Hecker, TUAT 2/5, 769 (Übersetzung; im Folgenden revidiert; für Hinweise zu Transkription und Übersetzung danke ich Sofia Salo).

den alten Orient und die Levante.<sup>6</sup> Umgekehrt treten gerade vor diesem Hintergrund die spezifischen Konturen Jerusalems und seiner Theologie schärfer hervor.

(2.) Dies trifft analog für den zweiten, irdischen Brennpunkt zu, den der gegenüber Jes 6 wohl etwas jüngere Zionspsalm 48<sup>7</sup> im Kern folgendermaßen schildert:

גָּדוֹל יְהוָה וּמְהֻלָּל מְאֹד בְּעִיר אֱלֹהֵינוּ חֶרְקֵשׁוּ (3) יְפֹה נוֹף	48,2	Groß (ist) Jhwh und sehr zu loben in der Stadt unseres Gottes.
מְשׁוֹשׁ כָּל־הָאָרֶץ הַר־צִיּוֹן יִרְכָּתֵי צָפוֹן קִרְיַת מְלֹךְ רֵב אֱלֹהִים בְּאֶרְמֹנָהּ נֹדַע לְמִשְׁבֵּב [...] אֱלֹהִים יְכוֹנְנָה עַד־עוֹלָם סֵלָה	2bβ.3	Der Berg seines Heiligtums/sein heiliger Berg (3), eine schöne Höhe, (ist) die Freude der ganzen Erde. Der Berg Zion, der Gipfel des Zaphon/Nordbergs, (ist) die Stadt des Großkönigs.
	4	Gott (ist) in ihren Palästen, bekannt als Burg. [...]
	9b	Gott hat sie [sc. die Stadt unseres Gottes V. 9a] befestigt für immer. Sela.

Zion-Jerusalem wird hier als (*ewige*) *Gottesstadt* (V. 2.9; s. Ps 46,5; 87,3; 101,8; Jes 60,14) präsentiert, die das *kosmische und politische Weltzentrum* bildet; die kosmische Dimension lässt sich horizontal an der ganzen Erde (V. 3; s. V. 11; Ps 47,3.8; ohne 46,3.7.9–11) כָּל und vertikal am heiligen Berg Zion qua Zaphon-Weltberg (V. 2 f.) ablesen, die politische Dimension am subversiv auf Jhwh übertragenen Titel des Großkönigs<sup>8</sup> (V. 3, s. a. die Völkerkampf-Konstellation mit der Konzentration/Zerstreuung der Könige). Die damit angedeutete religiöse Kosmologie fußt auf der stetigen Präsenz Jhwhs, die Jerusalem zur Gottesstadt macht; im Unterschied zum berühmten jüngeren Zwillingpsalm 46, wo gerade Gott bzw. Jhwh selbst »ein feste Burg« ist (V. 2: בְּמַחֶסֶה וְעוֹ; s. a. den Kehrvers V. 8.12), überblendet Ps 48 Gott und Stadt (V. 2 f.9a) – nicht nur Tempel – derart stark, dass sich der göttliche Schutz sogar in den »profanen« Palästen (אֶרְמֹנֹת V. 4) manifestiert – also nicht nur im Sakralbereich – und so die Gottesstadt selbst für immer feststeht (V. 9).

An diese bipolare Kernvorstellung kann sich eine Fülle von *Einzelelementen* anlagern, deren Bestand, Zusammenhang und Detaillierungsgrad vielfach variiert. Ohne in die Rekonstruktion eintreten zu können, lässt sich festhalten: Wie Jhwh wahrgenommen und mithilfe welcher Kategorien von ihm gesprochen wird, hängt auch

6. Vgl. hierzu B. Janowski, Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels, in: JBTh 20, 2005, 85–110: 87 ff. (Lit.); für Mesopotamien, konkret für das Enuma eliš-Epos und den Esagila-Tempel, s. S. M. Maul, Die altorientalische Hauptstadt – Abbild und Nabel der Welt, in: G. Wilhelm (Hg.), Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch (CDOG 1), Saarbrücken 1997, 109–123: 114 ff.
7. So etwa selbst R. Müller, Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen (BZAW 387), Berlin u. a. 2008, 186 ff., der den Kern von Ps 48 (V. 2a. bβ.3 f.9b\*) als »eine[n] der wichtigsten Texte über den Mythos des königlichen Wettergottes Jahwe« wertet; s. dazu und zur Datierung M. Leuenberger, Großkönig und Völkerkampf in Ps 48. Zur historischen, religions- und theologiegeschichtlichen Verortung zweier zionstheologischer Motive, in: A. Grund/A. Krüger/F. Lippke (Hg.), Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. FS für B. Janowski zum 70. Geburtstag, Gütersloh 2013, 142–156 (Lit.).
8. Die akkadische Vorlage *šarru rabû* ist einerseits von hethitischen Königen und vom ägyptischen Pharao belegt, tritt aber neuassyrisch prominenter hervor; andererseits findet sich die Wendung auch mehrfach als Gottesepitheton (s. Müller, a. a. O., 198 f.; Hartenstein, Archiv, 144.147). Von hier aus lässt sich die Stoßrichtung der Verschiebung (Jhwh statt der neuassyrische König; bzw. Jhwh statt andere Götter) daher nicht näher bestimmen.

im Fall der Jerusalemer Tempeltheologie vom lebensweltlichen Kontext ab: Die historischen Umstände, die altorientalischen Leitkulturen, die soziologischen Ebenen, die traditionsgeprägten Verfasserkreise und die pragmatischen Funktionen der herangezogenen Quellen prägen die jeweiligen Gottesvorstellungen grundlegend. Insgesamt sind die Gottesvorstellungen somit in kulturelle Zeichenprozesse eingebunden und entsprechend – nur – durch umfassende kultur-, religions- und theologiegeschichtliche Analysen zu erschließen.

Eben dies unternimmt der religions- und theologiegeschichtliche Ansatz, der nun in der aktuellen Forschungslage in ausgewählten Aspekten kurz erläutert sei (II.), um ihn dann auf die Hauptforschungsfelder der Jerusalemer Tempeltheologie zu beziehen und an exemplarischen Beispielen zu vertiefen (III.); den Gedankengang runden theologische Anschlussüberlegungen ab (IV.).

## II. Zum religions- und theologiegeschichtlichen Ansatz in der gegenwärtigen Forschungslage

### 1. Methodische Vorbemerkung zum Verhältnis von Religion und Theologie

Vorangestellt sei eine methodische Vorbemerkung zum Verhältnis von Religion und Theologie, das in der atl. Wissenschaft seit knapp zwei Jahrzehnten – also zunächst unabhängig von der aktuellen Fächerdebatte um Religionswissenschaft und Theologie – kontrovers diskutiert wird;<sup>9</sup> der anfänglich ebenso unproduktiv wie scharf artikulierte Gegensatz ist mittlerweile differenzierteren Modellen gewichen, wobei sich m. E. die – komplementär verstandene! – Leitdifferenz von praktizierter, gelebter Religion und reflektierter, gedachter Theologie als heuristisch besonders fruchtbar erwiesen hat; mit Hans-Jürgen Hermisson formuliert: »*Religion ist gelebte Theologie und Theologie ist je und je definierte Religion*«<sup>10</sup>. Dabei ist evident, dass die Unterscheidung von Religion und Theologie nur in deren wechselseitigen Bezogenheit – in beide Richtungen – funktioniert und hilfreich ist. In der Konsequenz resultiert so statt einem statischen Kontrast- ein dynamisches Komplementär-Modell. Die Berechtigung und das Potenzial des religionsgeschichtlichen Revivals, das in den letzten Jahren eine der stärksten Tendenzen der atl. Wissenschaft darstellt,<sup>11</sup> besteht also in der

9. Vgl. als Wegmarken der Diskussion bes. das JBTh 1995; B. Janowski/M. Köckert (Hg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte (VWGTh 15), Gütersloh 1999; H.-J. Hermisson, Alttestamentliche Theologie und Religionsgeschichte Israels (ThLZ.F 3), Leipzig 2000; I. U. Dalfert, Theologie im Kontext der Religionswissenschaft. Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft, in: ThLZ 126, 2001, 3–19, sowie die exegetischen Beiträge von F. Hartenstein, Religionsgeschichte Israels – ein Überblick über die Forschung seit 1990, in: VF 48, 2003, 2–28: 7 f. 24 ff.; H. Spieckermann, Das neue Bild der Religionsgeschichte Israels – eine Herausforderung für die Theologie?, in: ZThK 105, 2008, 259–280, und B. Janowski, Theologie des Alten Testaments. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven, in: ders. (Hg.), Theologie und Exegese des Alten Testaments/der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven (SBS 200), Stuttgart 2005, 87–124.
10. Hermisson, a. a. O., 60, s. a. 16 ff. 56 ff. und z. B. J. C. Gertz, Grundfragen einer Theologie des Alten Testaments, in: ders. (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments (UTB 2745), 3., überarb. und erw. Aufl., Göttingen 2008, 587–604: 590 f. Demgegenüber betont etwa Spieckermann, a. a. O., 269: In beiden Fällen »verbinden sich religiöse Praxis und theologische Reflexion in unterschiedlicher Gewichtung«.
11. S. nur M. Leuenberger, Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren reli-

umfassenden lebensweltlichen Kontextualisierung, von der auch die Theologie nur profitieren kann. Insofern bildet die Theologie einen Ausschnitt oder besser einen Aspekt der Religion – Welch letztere freilich wiederum einen Aspekt der Kultur insgesamt darstellt, die als umfassendster Bezugsrahmen mit in den Blick zu nehmen ist. Daher empfiehlt sich m.E. nicht eine bisweilen verkündete religionsgeschichtliche Wende, sondern eine *fallspezifisch ausgestaltete Kooperation*, wie der Untertitel dieses Aufsatzes durch sein unpräventiöses, aber durchaus programmatisches ›und‹ signalisiert.

## 2. Exegetische Konsequenzen

Entsprechendes gilt für die atl. Exegese, die zunächst im historischen Zugriff als Religions- und Theologiegeschichte ansetzt, weil erst eine solche historische und lebensweltliche Kontextualisierung die Deutungs- und Interpretationsleistung eines religiösen Symbolsystems in der ganzen Tiefenschärfe sichtbar zu machen vermag – worin der unverzichtbare Beitrag der Exegese zur Theologie insgesamt besteht.

Dabei zieht die Exegese für ihre religions- und theologiegeschichtliche Rekonstruktion explizit sämtliche *Quellen* – im vorliegenden Zusammenhang also vorab biblische und außerbiblische *Texte* – heran, die je kritisch ausgewertet und dann miteinander korreliert werden. Dies bedeutet insofern einen wesentlichen Fortschritt, als sich damit einige zentrale Eckwerte der Tempeltheologie durch external evidence abstützen lassen und so der literatur- und theologiegeschichtlichen Analyse der atl. Texte zusätzliche Haftpunkte liefern, mit denen die zwar reicheren und dichtereren, zugleich aber schwieriger einzuordnenden biblischen Aussagen verzahnt werden können.

## III. Hauptforschungsfelder der Jerusalemer Tempeltheologie

Die Jerusalemer Tempeltheologie stellt einen der wichtigsten, zugleich aber komplexesten Bereiche der altisraelitischen Religions- und Theologiegeschichte dar, wofür hauptsächlich zwei Gründe verantwortlich zeichnen: (1.) In Bezug auf das ›Außenverhältnis‹ besitzt die *Formierung von Israel in Kanaan* – oder plakativer ausgedrückt: die Begegnung von Israel und Kanaan (bzw. Ägypten, Assur etc.) – nachgerade paradigmatische Bedeutung für die atl. Gottesvorstellungen überhaupt; dabei erweist sich die Verhältnisbestimmung im Einzelfall notorisch als ebenso schwierig wie aufschlussreich. (2.) Zugleich kommt Jerusalem und seiner Theologie auch gegen innen eine *Zentralstellung* sondergleichen zu, weil die atl. Literatur- und Theologiegeschichte in sämtlichen Bereichen früher oder später über Jerusalem und seinen theologischen Kontext verläuft.

So überlagern sich in der Jerusalemer Tempeltheologie auf diffizile Weise mehrere Problemebenen, die es in der Analyse sorgfältig zu entflechten und bearbeiten gilt. Im Folgenden werden vier Hauptforschungsfelder benannt und unterschiedlich ausführ-

lich erörtert, wobei die ausgewählten Beispiele aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive bislang zu wenig beachtete Konturen profilieren.

Vorweg sei im Blick auf den *großräumigeren aktuellen Forschungskontext* und im Vorgriff auf III.3. notiert, dass – abgesehen von Einzelstudien zur Jerusalemer Tempeltheologie – für die hier besonders interessierende Staatszeit namentlich das Verhältnis von israelitischen Jhwh-Vorstellungen im Norden und jüdischen Konzeptionen im Süden eine wichtige Rolle spielt. Dabei ist es üblich geworden, von Jhwh als dem Staats- oder Reichsgott Israels und Judas zu sprechen, allerdings ohne dass diese beiden Gottesvorstellungen umfassend miteinander verglichen und im Unterschied zu familiären oder lokalen Gottes-Konzeptionen hinreichend präzise beschrieben worden wären. Dies hat Matthias Köckert kürzlich (2010) mit Recht moniert: »If one looks for recent studies of the different divine concepts in Israel and Judah, however, one quickly reaches a dead end«<sup>12</sup>.

### 1. Religions- und theologiegeschichtliche ›Vorgaben‹ und Außeneinflüsse der Jerusalemer Tempeltheologie

Das großflächigste Problemfeld betrifft, wie schon angedeutet, die religions- und theologiegeschichtlichen ›Vorgaben‹ und Außeneinflüsse der staatszeitlichen Jerusalemer Tempeltheologie. Insbesondere die Frage nach den Vorgaben dominierte die klassischen Modelle der 1970er-Jahre, sie bleibt in redimensioniertem Umfang jedoch nach wie vor virulent; dabei stehen allerdings nicht mehr nur Vorgaben bei der Herausbildung seit dem 10. Jh. v. Chr. im Blick, sondern mehr noch die vielfältigen Außeneinflüsse (namentlich vonseiten der mächtigen Leitkulturen) auf die Tempeltheologie und ihre Wandlungen im Verlaufe des 1. Jtsd. v. Chr. Aus israelitischer Sicht hat sich das *Anfangsverhältnis von Jhwh und Jerusalem* wie folgt konstituiert und entwickelt:

(1.) Aufseiten *Jhwhs* geht es um die vielschichtige Transformation, die die vorstaatliche Grundaussage ›Jhwh aus dem Süden‹ in die neue Formel ›Jhwh auf dem Zion‹ überführt.<sup>13</sup>

Dabei fällt auf, dass sich in der Tempeltheologie keine mythischen Überhöhungen im Sinne eines seit Urzeiten fest gegründeten Zion/Jerusalem finden (im Unterschied etwa zur ›ewigen‹ Königsherrschaft Jhwhs), wie sie namentlich aus Babylon bekannt sind, wenn der Esagila nach einem mythischen Urbild im Himmel als »Nachbildung des Apsu (*mihrit* ZU.AB)« erstellt wird (EE 6,49 ff.: 6,62).<sup>14</sup>

(2.) Aufseiten *Jerusalems* führt die Importierung Jhwhs in erster Linie zur Begegnung mit den alteingewohnten Sonnengottheiten, die neben dem Wettergott und seiner Parhedra Heba(t) das lokale Pantheon prägen.<sup>15</sup>

12. M. Köckert, YHWH in the Northern and Southern Kingdom, in: R. G. Kratz/H. Spieckermann (Hg.), One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives (BZAW 405), Berlin u. a. 2010, 357–394: 359; s. dazu die Übersicht bei K. Schmid, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008, 62 ff.

13. S. dazu M. Leuenberger, Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel (FAT 76), Tübingen 2011, 10 ff. 37 ff. (Lit.).

14. S. W. G. Lambert, TUAT 3/4, 593; zu weiteren Aspekten Maul, Hauptstadt, 114 ff.

15. Vgl. vorab O. Keel, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Teil 1–2

Die damit inaugurierte *Solarisierung* Jhwhs zählt zu den basalen Zügen der Jerusalemer Tempeltheologie und lässt sich mithilfe der erwähnten Quellen-Kombination zeitlich und sachlich anhand zahlreicher biblischer wie außerbiblischer Quellen recht präzise rekonstruieren;<sup>16</sup> hier wirkt sich sowohl die traditions- und literaturgeschichtliche Differenzierung der biblischen Texte als auch die erhebliche Quellenverbreiterung durch außerbiblisches Material konkret aus. Insgesamt gewinnt der punktuell-dynamisch agierende Wettergott Jhwh eine permanente und universale Präsenz, die sich funktional in der kosmosstabilisierenden Sicherung des Zeitenlaufs, in der Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit sowie im Schutz der königlichen Dynastie manifestiert.

Am Beispiel der Solarisierung lässt sich mithin beispielhaft die *Inkulturation* des südpalästinischen Wettergottes Jhwh im (klein)urbanen Kontext Jerusalems beobachten. Dies als naturzyklische Kanaanisierung des geschichtsorientierten Jhwh-Glaubens zu disqualifizieren, wie es in der Forschung im Gefolge der dialektischen Theologie lange üblich war, bleibt in doppelter Hinsicht defizitär: Zum einen ist inzwischen klar, dass sich Israel überhaupt erst im kanaänischen Kulturbereich formiert hat und davon ebenso wesentlich wie dauerhaft geprägt ist; und zum andern geht es nicht nur um eine Kanaanisierung, sondern auch um eine Ägyptisierung, Aramaisierung usw. Damit steht ganz grundsätzlich die Frage der Inkulturation und Kontextualisierung Jhwhs und der biblischen Gottesvorstellungen im alten Orient zur Debatte. Sie lässt sich hier und in späteren Konstellationen des alten Israel m. E. als produktives und theologisch sachgemäßes Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität, von Anknüpfung und Widerspruch beschreiben.

## 2. Binnenstruktur und -genese der Jerusalemer Tempeltheologie

Den zweiten, klassisch-exegetischen Problemkreis bildet die Binnenstruktur und -genese der Jerusalemer Tempeltheologie, die auch für den religions- und theologiegeschichtlichen Ansatz mit seiner breiteren Quellenbasis von zentraler Bedeutung bleibt. Nach einer methodischen Problemanzeige soll ein ausführlicher erörtertes Beispiel für den besonders strittigen Bereich der Staatszeit exemplarisch weiterführende Perspektiven konkretisieren.

### a) Methodische Schwierigkeiten

Bei der Rekonstruktion von Genese und Transformationen sowohl der Einzelelemente als auch der Gesamtkonzeption stellt sich eine Reihe von methodischen Problemen, die à fond zu erörtern wären; deren drei seien hier exponiert:

(1.) Zunächst gilt es zu klären, ob und wieweit die *Erhebung einer Gesamtkonzeption aus isolierten Begriffen, Motiven und Themen* in den erhaltenen Texten trägt. Da die biblischen und außerbiblischen Quellen keine umfassende Synthese des religiösen Symbolsystems oder der dieses steuernden Weltauffassung bieten, führt kein Weg an

(OLB 4/1), Göttingen 2007, 273 ff. (Lit.); ders., Sonne der Gerechtigkeit. Jerusalemer Traditionen vom Sonnen- und Richter Gott, in: BiKi 63, 2008, 215–218.

16. S. dazu Leuenberger, Gott, 44 ff. (Lit.); eine Revision ist bezüglich KAgr 7 erforderlich, wo sich *zrh* nicht lesen lässt (s. E. Blum, Die Wandinschrift 4.2 und 4.6 sowie die Pithos-Inschrift 3.9 aus Kuntillet 'Ağrūd, in: ZDPV 125, 2013, 21–54: 25.28 mit Taf. 1.3A).

einer kritischen Re-Konstruktion vorbei, deren Möglichkeit, Tragweite und Detaillierungsgrad jedoch, wie hier forschungsgeschichtlich nur angemerkt werden kann, strittig ist.

(2.) Zudem sind zahlreiche dieser Texte selbst strittig in Bezug auf ihre *Datierung und Entstehung*. Auch hier greift die anvisierte breitere Quellenbasis des religions- und theologiegeschichtlichen Ansatzes, die in Glücksfällen zusätzliche Korrelationen von biblischen und epigraphischen oder ikonographischen Informationen ermöglicht.

(3.) Schließlich erweisen sich für die Erfassung der Jerusalemer Tempeltheologie *religionssoziologische Kategorien*, wie sie vorab Manfred Weippert und Rainer Albertz mit der Unterscheidung von persönlicher und familiärer, lokaler und regionaler sowie staatlicher Religion in die atl. Wissenschaft eingeführt haben,<sup>17</sup> als äußerst hilfreich – und zwar nicht nur in synchroner, sondern auch in diachroner Hinsicht. Bisher wurden sie dazu kaum herangezogen, weil man im Blick auf die Jerusalemer Tempeltheologie insgesamt mit Recht von offizieller Staatstheologie spricht; dennoch lassen sich mit ihrer Hilfe wichtige Konturen schärfer profilieren und so die Jerusalemer Tempeltheologie präziser in der altisraelitischen Religions- und Theologiegeschichte verorten.

Überblickt man die skizzierten Probleme, so führt kein Weg an einer bottom-up-Analyse des Quellenmaterials vorbei. Eine solche muss sich im vorliegenden Rahmen auf eine exemplarische Konkretion beschränken: auf die »große« Inschrift aus Ḥirbet Bet Layy.

#### b) Die »große« Inschrift aus Ḥirbet Bet Layy (BLay 1)

Es handelt sich um eine der wenigen explizit religiösen, ja theologischen Inschriften in althebräischer Sprache und Schrift; sie stammt eben aus Ḥirbet Bet Layy<sup>18</sup> (8 km östlich von Lachisch am Westabhang des judäischen Hügellands gelegen) und gehört historisch vermutlich – wie seit der Erstedition meist vertreten wird – in den Kontext der palästinischen Strafexpedition Sanheribs<sup>19</sup> mit der sog. »Belagerung« Jerusalems

17. Vgl. M. Weippert, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990), in: ders., Jhwh und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 18), Tübingen 1997, 1–24: 9ff. (Lit.); R. Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon (CThM.BW 9), Stuttgart 1978. S. a. H. Vorländer, Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 23), Neukirchen 1975; F. Stolz, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996, 46 ff.; M. S. Smith, The Memoirs of God. History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel, Minneapolis 2004, 105 ff.

18. J. Naveh, Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave, in: IEJ 13, 1963, 74–92. J. Renz, Handbuch der althebräischen Epigraphik (HAE), 1. Text und Kommentar, Darmstadt 1995, 242 ff.; ders., »Jahwe ist der Gott der ganzen Erde«. Der Beitrag der außerkanonischen althebräischen Texte zur Rekonstruktion der vorexilischen Religions- und Theologiegeschichte Palästinas, in: M. Pietsch/F. Hartenstein (Hg.), Israel zwischen den Mächten. FS für S. Timm zum 65. Geburtstag (AOAT 364), Münster 2009, 289–377; Rudnig, Jahwe, 310 f. S. zum Ganzen a. A. Lemaire, Prières en temps de crise: Les inscriptions de Khirbet Beit Lei, in: RB 83, 1976, 558–568; S. Mittmann, A Confessional Inscription from the Year 701 BC Praising the Reign of Yahweh, in: AA 21, 1989, 15–38; Z. Zevit, The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallactic Approaches, London u. a. 2001, 405 ff. 691 f.

19. Vgl. bereits Naveh, a. a. O.; ähnlich Mittmann, a. a. O., 29 ff.; P. Särkiö, Hilferuf zu Jahwe aus dem Versteck. Eine neue Deutung der Inschrift *yšr mḥr* aus Ḥirbet Bēt Lēy, in: ZDPV 113, 1997, 39–60:

701. Eingeritzt ist die Inschrift in der Vorhalle eines für das eisen-II-zeitliche Juda typischen Kammergrabs; daneben finden sich einige weitere Textfragmente und Zeichnungen (v. a. mit Kriegsmotiven)<sup>20</sup>, die wir hier auf sich beruhen lassen können, da ein inhaltlicher Bezug zum unmittelbaren Fundkontext im Grab bei unserer Inschrift nicht zu erkennen ist.<sup>21</sup> Die im weichen Kalkgestein eingravierte Inschrift ist zwar stark zerkratzt, doch der Textbestand hat sich mittlerweile durch mehrere Autopsien weitgehend sichern lassen, insbesondere was die beiden für uns entscheidenden Eckaussagen betrifft.<sup>22</sup>

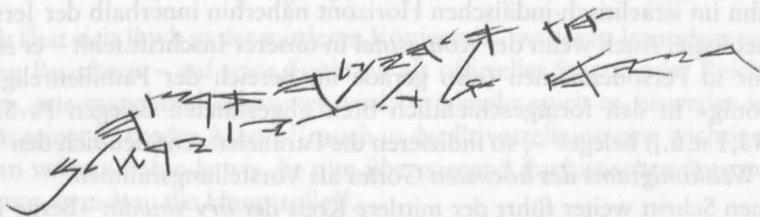
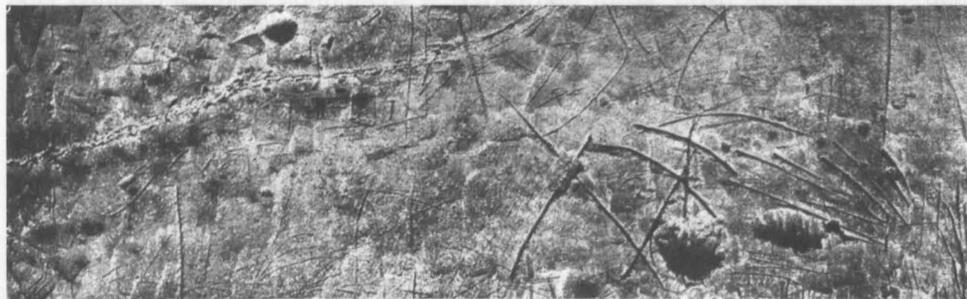


Abb. 1: Photographie und Umzeichnung von B Lay 1<sup>23</sup>

53 ff.; Renz, Jahwe, 310 (während F. M. Cross, *The Cave Inscriptions from Khirbet Beit Lei*, in: J. A. Sanders [Hg.], *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of N. Glueck*, Garden City 1970, 299–306: 304, und P. D. Miller, *Psalms and Inscriptions*, in: J. A. Emerton [Hg.], *Congress Volume Vienna 1980* [VT.S 32], Leiden 1981, 311–332: 320, ins 6. Jh. v. Chr. hinuntergehen wollen). Gegen eine historisch ebenfalls denkbare Verortung im Rahmen der Konfliktkonstellation des sog. syrisch-ephraimitischen Krieges 734–732 v. Chr. sprechen die paläographischen Befunde: Sie weisen, soweit auswertbar, ins frühe 7. Jh. (s. Renz, a. a. O., 244.246; Lemaire, a. a. O., 563 ff.), die Bildmotive (neuassyrisches Heerlager, Zelt [?]) führen, ebenfalls soweit auswertbar (!), in neuassyrische Zeit (s. Särkiö, a. a. O., 54 ff.); dagegen fehlen Keramik und Grabbeigaben (abgesehen von wenig Schmuck).

20. S. dazu Naveh, a. a. O.; Zevit (s. Anm. 18), 405 ff.

21. So zu Recht Särkiö (s. Anm. 19), 42.53 f. Eine *historisch spezifische* Situation lässt sich nicht ausmachen, da die hymnischen Elemente (B Lay 1) ebenso wie die Rettungs- (B Lay 2 f.) und Fluchaussagen (B Lay 4 ff.) naturgemäß allgemeiner gehalten sind.

22. Renz, Jahwe (s. Anm. 18), 310 f. mit Anm. 172; Keel, *Geschichte* (s. Anm. 15), 54; anders v. a. Cross (s. Anm. 19), 300 f., gefolgt von Miller (s. Anm. 19), 321 f., für den Zeilenübergang auch Mittmann (s. Anm. 18), 19 ff.; s. jedoch Renz, HAE 1 (s. Anm. 18), 245 f., und die gegen Zevit zu lesende Photographie und Umzeichnung bei Zevit (s. Anm. 18), 691 f. Möglich scheint es hingegen, mit Naveh (s. Anm. 18), 81 ff. u. a. das zweite Kolon zu lesen als: *bry yhw d lw P lhy yršlm*: »(die) Berge Judas (gehören) ihm, dem Gott Jerusalems«; allerdings wäre *lw* sprachgeschichtlich auffällig in vorexilischer Zeit (was auch für Mittmanns *hw* am Ende von Z. 1 gilt).

23. Abb. 1 aus: Naveh (s. Anm. 18), Pl. 13 (Ausschnitt); eine Überprüfung der besten Photographie bei Zevit (s. Anm. 18), 691, zeigt für Navehs Umzeichnungen v. a. Verbesserungsbedarf beim *y* von *yhw b* in Z. 1 und beim *b* von *yhw d h* in Z. 2 (von Naveh als *lw* gelesen).

Entsprechend lautet die Inschrift:

*yhwh 'lhy kl h'rš h*  
*ry yhwđh l'ly yršlm*

- 1 Jhwh (ist) der Gott der ganzen Erde, die Ber-  
ge Judas (gehören) dem Gott Jerusalems.

Der Doppelzeiler besteht aus einem synonymen Parallelismus, der chiasmisch strukturiert ist. Die Nominalsätze präzisieren in einer Art von hymnischem Lobpreis Jhwh als Gott der ganzen Erde und das jüdische Bergland – wo die Inschrift ja herkommt – als Einflussbereich des Jerusalemer Gottes.<sup>24</sup> Religionsgeographisch wird so eine horizontale Kosmologie angedeutet, die aus drei Kreisen besteht und die in einer Konzentrationsbewegung von der ganzen Erde über das Bergland Judas auf die Stadt Jerusalem durchmessen wird, wie ich nachzeichnen will:<sup>25</sup>

(1.) Der erste, weiteste Kreis kommt gleich mit *kl h'rš* in den Blick, was man partikular als »Land«<sup>26</sup> oder universal als »Erde« deuten kann. Letzteres begründen zwei Analogien: der weltweit gefasste Baaltitel aus Ugarit als *zbl b'l 'arš*: »Fürst, Herr der Erde«<sup>27</sup> und die im Kontext ebenfalls universalen atl. Parallelen<sup>28</sup>, die Jhwh – meist im Rahmen der Königumsvorstellung – als »Höchsten/Herrn/König der ganzen Erde« präzisieren.

Somit erweist die kurze religions- und traditionsgeschichtliche Analyse des Gottes-titels im Umfeld Israels und der (nördlichen) Levante seinen universalen Sinn und verortet ihn im israelitisch-jüdischen Horizont näherhin innerhalb der Jerusalemer Tempeltheologie: Auch wenn der *Königstitel* in unserer Inschrift fehlt – er ist epigraphisch nur in Personennamen (also gerade im Bereich der Familienreligion [s. a. »mein König« in den formgeschichtlich breit abgestützten Belegen Ps 5,3; 44,5; 68,25; 145,1 u. a.]) belegt<sup>29</sup> –, so indizieren die Parallelen sehr deutlich den Themenkreis des *Weltkönigtums des höchsten Gottes* als Vorstellungsrahmen.<sup>30</sup>

(2.) Einen Schritt weiter führt der mittlere Kreis der *hry yhwđh*: »Berge Judas«<sup>31</sup>.

24. Da kein direkter Zusammenhang zu den Rettungs- (und Fluch)aussagen der übrigen Inschriften vorausgesetzt werden kann (s. Renz, HAE 1 [s. Anm. 18], 247 ff. und o. Anm. 21), beschränke ich mich auf die Sachaussage der Inschrift, die interessant genug ist.
25. Erst nach meiner Erarbeitung ist der Beitrag von Hartenstein, Archiv (s. Anm. 2), 127 ff., erschienen, mit dem erfreulicherweise viele Aspekte, die im Folgenden herausgearbeitet werden, konvergieren.
26. So ohne nähere Begründung H. Niehr, The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion. Methodical and Religio-Historical Aspects, in: D. V. Edelman (Hg.), The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms (CBET 13), Den Haag 1995, 45–72: 55.
27. KTU 1.3 1,3 f.; total 9x, oft parallel zu *aliyn b'l*: »(all)mächtiger Herr« (s. M. Dietrich/O. Loretz, TUAT 3/6, 1135 Anm. 5).
28. Die exakte Formulierung *יְהוָה כֹּל הָאָרֶץ* findet sich in der HB allerdings nur in Jes 54,5 – was analog auch von den beiden folgenden Wendungen gilt. S. zu den Belegen Naveh (s. Anm. 18), 84; Renz, HAE 1 (s. Anm. 18), 246 Anm. 1; ders., Jahwe (s. Anm. 18), 310 f.; Keel, Geschichte (s. Anm. 15), 735; Hartenstein, Archiv (s. Anm. 2), 128, und breit Mittmann (s. Anm. 18), 23 ff.
29. S. Renz, Jahwe (s. Anm. 18), 305 f.
30. Vgl. Ps 93 usf., dazu M. Leuenberger, Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V innerhalb des Psalters (ATHANT 83), Zürich 2004, bes. 222 ff.; zu Recht notiert Köckert, YHWH (s. Anm. 12), 384, dass dieser Vorstellungszusammenhang für das Nordreich ungleich weniger deutlich dokumentiert ist.
31. Die Formulierung begegnet im AT nur 2 Chr 21,11; mit Sg. noch Jos 11,21; 20,7; 21,11; 2 Chr 27,4. Interessant ist auch Jes 14,25, wo Jhwh ankündigt, Assur »in meinem Land und auf meinen Bergen« zu zerschmettern (s. Hartenstein, Archiv [s. Anm. 2], 158: wohl der joschijazeitlichen Assur-Redaktion zuzuordnen).

Unabhängig von der genauen Gebietsumgrenzung, die hier auf sich beruhen kann,<sup>32</sup> sticht die Zuordnung zum Gott Jerusalems hervor: Dieser kommt somit, in den angeführten religionssoziologischen Kategorien ausgedrückt, dezidiert als Territorialgott Judas in den Blick. Dass die »Berge Judas« hier »eindeutig das Land oder die Landschaft Judas [meinen] und [...] diese als [...] Gebirge [charakterisieren]«<sup>33</sup>, lässt sich anhand des Kontextprinzips folgern: Die Mittelposition der Berge Judas zwischen der ganzen Erde und Jerusalem weist auf einen mittleren Horizont zwischen der partikularen Stadt und der universalen Welt: auf das – sei es vorab politisch, geographisch oder ethnisch-national konnotierte – Territorium Judas. Jhwh fungiert also – und zwar eben auch aus der *land*judäischen Perspektive, wie sie der Inschrift nach Maßgabe des Fundorts zukommt – als genuiner *Staatsgott*. Diese Deutung fügt sich nicht nur zu atl. Aussagen über Jhwh als Nationalgott Judas und Israels<sup>34</sup>, sondern entspricht funktional auch ziemlich genau etwa der Stellung des Kamoš in Moab.

Darüber hinaus gilt es freilich zu beachten, dass Jhwh in Ḥirbet Bet Layy sich nicht in der Rolle als Gott eines (städtischen, nationalen oder universalen) Kollektivs erschöpft, sondern zugleich als *persönlicher Schutzgott* des Einzelnen agiert. Dies dokumentieren die benachbarten Inschriftenfragmente BLay 3–4 (auf der Südwand):

*hwš* [y]hwh [...] 3 »Rette, [J]hwh [...]«  
*yšr mḥr* 4,2 Möge er [sc. Jhwh] (mich/uns) befreien aus dem Versteck<sup>35</sup>.

Demnach lässt sich Jhwh in der mittleren Königszeit – weder in Jerusalem noch in der jüdischen Peripherie – auf seine Funktion als offizieller Staats- oder Reichsgott beschränken, wie manchmal behauptet wird;<sup>36</sup> vielmehr spielt er, bisweilen in Kooperation mit seiner Parhedra Ašerah<sup>37</sup>, auch in der Privatreligion eine wichtige Rolle, ja wenn man weitere Befunde wie die nun überwiegend jhwhistischen Personennamen hinzunimmt, geradezu die Hauptrolle<sup>38</sup>.

Diesen Befund erhärtet auch eine zeitgenössische (Grab-)Inschrift vermutlich aus Ḥirbet el-Qom, das rund 5 km südöstlich von Ḥirbet Bet Layy liegt:

*'rr ḥgp bn ḥgb lyhwh šb't* Verflucht sei Ḥagap, der Sohn des Ḥagab, durch Jhwh Zebaot.<sup>39</sup>

32. S. dazu nur H.-J. Zobel, Art. יהודה, in: ThWAT 3, 1982, 512–533: 518 ff.

33. So Zobel, a. a. O., 517.

34. Vgl. etwa Niehr (s. Anm. 26), 52 ff.; A. Berlejung, Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel, in: J. C. Gertz (Hg.), Grundinformation (s. Anm. 10), 59–192: 128 ff., bes. 132; Köckert, YHWH (s. Anm. 12), 364 ff. 377 ff.

35. Lesung und Deutung von Nummer 4, die strittig sind, folgen i. W. Särkiö (s. Anm. 19), 43 ff. (s. seine Übersicht 48).

36. S. bes. Albertz, Religionsgeschichte (s. Anm. 2), 291 ff.: 292.329; s. a. die Übersicht von Stolz (s. Anm. 17), 124 ff.

37. Vgl. v. a. die einschlägigen epigraphischen Belege in KAgr 8–10; Qom 3.

38. Ob es glücklich ist, dies als »confession of orthodox Yahwistic faith« zu bezeichnen (M. Dijkstra, I Have Blessed you by YHWH of Samaria and his Asherah: Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel, in: B. Becking/ders. u. a. [Hg.], Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah [BiSe 77], Sheffield 2001, 17–44: 35), mag dahingestellt bleiben.

39. Vgl. J. Naveh, Hebrew Graffiti from the First Temple Period, in: IEJ 51, 2001, 194–207: 198 f. (Photographie und Umzeichnung); s. a. Keel, Geschichte (s. Anm. 15), 391; Renz, Jahwe (s. Anm. 18), 310; A. Lemaire, YHWH ŠEBA'OT dans Isaïe à la lumière de l'épigraphie hébraïque et araméenne, in: M. N. v. d. Meer/P. v. Keulen u. a. (Hg.), Isaiah in Context. Studies in Honour of A. van der Kooij on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, Leiden u. a. 2010, 125–130: 127.

Die sehr häufig belegte Fluchformel, die von Haus aus in der Privatreligion beheimatet ist, wird hier singulär mit der Autorität *Jhwh Zebaots* versehen. Der bekannte Kultruf ›*Jhwh Zebaot*‹ gehört ebenfalls zum Kernbestand der Jerusalemer Tempeltheologie,<sup>40</sup> wo er neben dem Titel ›*Kerubenthroner*‹ zu den zentralen Gottesbezeichnungen zählt; wenn er nun – kaum zufällig zur Zeit Jesajas – erstmals in den außerbiblischen Primärquellen auftaucht, so lässt sich erneut die Rezeption eines zentralen Bausteins offizieller Theologie im Privatbereich verfolgen.<sup>41</sup>

Extrapoliert und verallgemeinert man die erörterten Befunde im Rahmen der gegenwärtig erkennbaren religions- und theologiegeschichtlichen Gesamtsicht, so lässt sich *Jhwh* in der mittleren Königszeit um 700 nicht – weder in Jerusalem noch im peripheren Landjuda – auf seine Funktion als offizieller Staatsgott reduzieren, die er in der offiziellen Tempeltheologie schon länger einnimmt, sondern *Jhwh* fungiert zugleich als persönlicher Bezugsgott für vermutlich relativ breite Bevölkerungskreise.

(3.) Noch brisanter ist der letzte und engste Kreis mit der Bezeichnung ›*Gott Jerusalems* (*ʾlhy yršlm*)‹, welche die Inschrift zusammen mit dem eröffnenden *Jhwh* rahmt. Der Chiasmus identifiziert *Jhwh* somit prägnant als Stadtgott Jerusalems<sup>42</sup>, worin ausweislich des Achtergewichts die Pointe des Doppelzeilers besteht.

Terminologisch findet sich auch diese lokale Gottesbezeichnung atl. nur noch einmal in 2 Chr 32,19 – bezeichnenderweise im Kontext des Sanherib-Feldzugs (s. noch aramäisch Esr 7,19) –, auch wenn es diverse Formulierungen gibt, die von *Jhwh*, von Gott oder von dessen Tempel »in Jerusalem« sprechen;<sup>43</sup> hinzu treten die häufigen Sachentsprechungen im AT.

Matitiahu Tsevat hat diesen Befund wie folgt bewertet: »Israels Gott ist nicht der Gott von Jerusalem. Kein Verb [...] vermag eine derartig enge Verbindung zwischen Gott und Jerusalem herzustellen, wie es der st. cstr. *könnte*; den aber gibt es gerade nicht«<sup>44</sup>. Nun, in den Primärquellen gibt es ihn (ebenso wie in der 2 Chr)<sup>45</sup>, und er bringt, wie Tsevat zutreffend urteilt, exakt diese intime Bindung *Jhwhs* an Jerusalem zum Ausdruck.

Unstrittig ist also, dass sich der Ausdruck ›*Gott Jerusalems*‹ in die Tempeltheologie einfügt; sträflich vernachlässigt wurde bisher hingegen die singuläre Formulierungsweise mit ihrer innovativen Kontur. Denn mit Johannes Renz schlicht zu konstatieren, der Ausdruck sei »wohl in der Zionstradition nicht allzu verwunderlich«<sup>46</sup>, ebnet

40. Vgl. dazu knapp B. Janowski, Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition, in: ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 247–280: 255 f.; F. Hartenstein, Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen, in: I. U. Dalferth/P. Stoellger (Hg.), Gott Nennen. Gottes Namen und Gott als Name, Tübingen 2008, 73–95: 83 ff. 87 (Lit.).

41. So mit Renz, Jahwe (s. Anm. 18), 310 u. a.

42. Dass für den Verfasser hinter dem *ʾlhy yršlm* noch eine selbstständige, von *Jhwh* unterschiedene Jerusalemer Gottheit (Salem) steht, die er dann innovativ mit *Jhwh* identifizieren würde, lässt sich für die mittlere Königszeit ausschließen, stellt aber eine der wesentlichen Transformationen der Jerusalemer Tempeltheologie in der frühen Königszeit dar.

43. S. bes. die späten Stellen Ps 135,21; 76,3; Sach 8,3; Esr 1,3 f.; 6,18; 7,17.

44. M. Tsevat, Art. יְרוּשָׁלַיִם, in: ThWAT 3, 1982, 930–939: 936; ebenso H.-M. Lutz, Jahwe, Jerusalem und die Völker. Zur Vorgeschichte von Sach 12,1–8 und 14,1–5 (WMANT 27), Neukirchen-Vluyn 1968, 174 (immerhin mit Verweis auf 2 Chr 32,19).

45. Mit Recht von Keel, Geschichte (s. Anm. 15), 72, konstatiert, der den Befund aber nicht weiter auswertet.

46. Renz, Jahwe (s. Anm. 18), 311; ähnlich Niehr (s. Anm. 26), 55, der die Inschrift aber in den Prozess der Integration verschiedener Gottestypen in *Jhwh* einordnet.

die signifikante Belegverteilung offensichtlich ein.<sup>47</sup> Vielmehr drängt es sich auf, sie in ihrer theologiegeschichtlichen Verortung auszuwerten: Die lokale Bezeichnung ›Gott Jerusalems‹ lässt sich nämlich in der unverwechselbaren historischen Konstellation von 701 plausibilisieren und gewinnt hier ihre spezifische Prägnanz: Gerade im bedrohten bzw. verwüsteten Juda, in dem von den befestigten Städten (zumal jenen mit einem Jhwh-Tempel bzw. -Heiligtum) allein Jerusalem unzerstört bleibt, wird Jhwhs Verhältnis zur Stadt derart bestimmend, dass es sogar namensbildend wirkt und Jhwh auf dem Hintergrund der atl. Zionstradition explizit *Gott Jerusalems* genannt wird; dass dies (zumindest bislang) zugleich den ältesten Beleg Jerusalems im alt-hebräischen Textcorpus darstellt, kann man als historischen Glücksfall werten. Denn damit wird die Jerusalemer Tempeltheologie mit der für sie konstitutiven Relation Jhwhs zu Stadt und Tempel gleichsam neu auf den Begriff gebracht: Als Gott Jerusalems *ist* Jhwh dezidiert *Stadtgott*; dies gilt es deutlich gegen Hermann Spieckermann festzuhalten, der meint, »daß der Gott Israels nie geworden ist, was im Alten Orient eine Selbstverständlichkeit war: Stadtgott«<sup>48</sup>.

(4.) Fassen wir den analytischen Durchgang zusammen, so macht die beschriebene Konzentrationsbewegung eine *implizite Kosmologie* sichtbar,<sup>49</sup> welche die Welt – und die zu ihr in einem Entsprechungsverhältnis stehende Sphäre der Gottheit – horizontal strukturiert; leitend für das Raumverständnis dieser *mental map* ist die Differenz von Zentrum und Peripherie, wie sie sich auch in prominenten atl. Texten der Jerusalemer Tempeltheologie wie Jes 6, den Jhwh-König-Psalmen oder den Zionspsalmen findet; dort tritt dann als komplementärer Aspekt auch die in B Lay 1 fehlende vertikale Achse hinzu, die in der folgenden graphischen Darstellung kursiv gesetzt ist (vgl. S. 258).

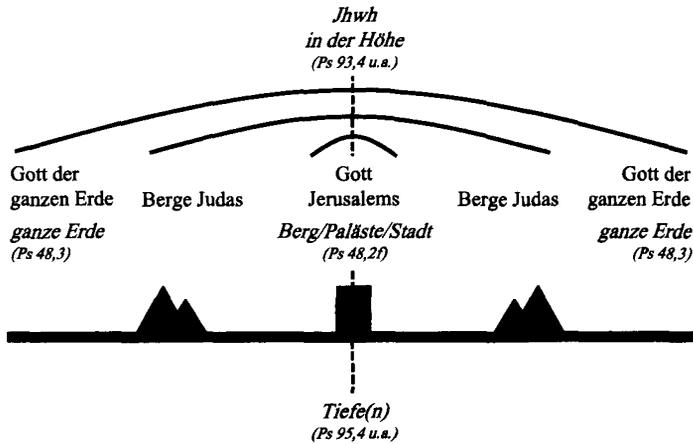
Spezifisch in B Lay 1 ist, dass zwischen den beiden Polen des religionsgeographischen Merismus – der universalen Welt und des partikularen Zentrums – die Berge Judas stehen, die dem Staatsgott entsprechen; so resultiert eine basale Weltordnung, die den Kosmos in drei konzentrische Kreise strukturiert. Im Zentrum steht dabei nicht der Berg oder Tempel Jhwhs, sondern die Stadt Jerusalem! Diesen drei Kreisen korrespondieren die umrissenen Gottes-Konzeptionen: Zum einen erfassen sie Jhwh als Weltgott, als Nationalgott und – mit dem wahrscheinlich innovativen Titel ›Gott Jerusalems‹ – als Stadtgott. Zum andern werden sie so miteinander kombiniert, dass Jhwh eben sämtliche dieser Funktionen – wie auch die des persönlichen Gottes – in Personalunion in sich vereint.

(5.) Von hier aus lässt sich die Inschrift aus Ḥirbet Bet Layy schließlich auch in jene grundlegende Transformation der Staatszeit einordnen, die man auf die Formel *vom Polyjwhismus zum Monojwhismus* bringen kann. Im Blick auf das angesprochene Verhältnis von Religions- und Theologieschichte bedeutet dies: Die religions-

47. Aufgrund des Corpus-Umfangs der HB und – auf anderem Niveau – der althebräischen Inschriften ist ein Zufallsbefund unwahrscheinlich und eine bewusste Eliminierung der Bezeichnung ›Gott Jerusalems‹ kommt auch für die HB nicht in Betracht.

48. H. Spieckermann, Stadtgott und Gottesstadt. Beobachtungen im Alten Orient und im Alten Testament, in: Bib. 73, 1992, 1–31: 19; das besondere Verhältnis zu Jerusalem sei »nur zaudernd gewährte Leihgabe« (ebd.).

49. Vgl. dazu Hartenstein, Unzugänglichkeit (s. Anm. 2), 15 ff. 22 f. 229 ff., und jetzt B. Janowski, Der Ort des Lebens. Zur Kultsymbolik des Jerusalemer Tempels, in: J. Kamlah (Hg.), Temple Building and Temple Cult. Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.–1. Mill. v. C. E.). Proceedings of a Conference on the Occasion of the 50<sup>th</sup> Anniversary of the Institute of Biblical Archaeology at the University of Tübingen (28–30 May 2010) (ADPV 41), Wiesbaden 2012, 369–397: 375 ff.



∞ AT: Horizontal- und Vertikalachse:

- horizontal: beispielhafte Motive zum Thema »Gottesstadt/-berg als Weltmitte« (Ps 48)
- vertikal: beispielhafte Motive zum Thema »Königsherrschaft Jhwhs« (Jhwh-König-Psalmen)

Abb. 2: Horizontale und vertikale Kosmologie (BLay 1/Jerusalem Tempeltheologie)

geschichtliche Realität, dass Jhwh nach 701 einzig noch in Jerusalem einen Tempel besitzt und sich also de facto eine Kultzentralisation angebahnt hat, erfährt hier eine prononcierte theologische Deutung, indem Jhwh gleichsam wesenhaft als Gott Jerusalems konzipiert wird. Dies zeitigt später – zusammen mit dem Ur-Dtn, wo sich dies umfassender verfolgen lässt – wiederum religionsgeschichtliche Rückwirkungen.

So stellt unsere Inschrift ein entscheidendes Bindeglied in dem (gelebte Religion und reflektierte Theologie umfassenden) Prozess vom Polyjhwismus der frühen Königszeit zum spätvorexilischen Monojhwismus dar.

Dieses Zusammenspiel von religions- und theologiegeschichtlichen Faktoren wirkt auch in der Folge entscheidend weiter in den wirkmächtigen monolatrischen und monotheistischen Gottesvorstellungen, die erneut gelebte Religion und reflektierte Theologie betreffen. Diese exilisch-nachexilischen Transformationsprozesse der Jerusalemer Tempeltheologie bilden ein eigenes drittes Forschungsfeld, das auch literaturgeschichtlich wichtig und künftig verstärkt zu bearbeiten ist.

### 3. Vergleich der Jerusalemer Tempeltheologie mit alternativen Konzeptionen im alten Israel

Damit kommt nun auch das vierte und letzte Forschungsfeld in den Blick: Es vergleicht die Gottes- und Weltvorstellungen der Jerusalemer Tempeltheologie (sowohl während der staatlichen als auch der nachstaatlichen Ära) mit alternativen Konzeptionen im alten Juda und Israel und visiert so eine synchrone und diachrone Gesamtsicht der Religions- und Theologiegeschichte an. Dazu müssen hier zwei knappe Hinweise genügen.

(1.) Der Vergleich betrifft zum einen *einzelne Motive, Themen und Vorstellungselemente*. Im Anschluss an die Aufnahme religionssoziologischer Kategorien (s. o. III.2.) seien die dort erörterten Gottes-Typen herausgegriffen: Während in der mitt-

leren Königszeit die Kombination von persönlichem Gott, Stadtgott, Staatsgott und Weltgott, wie sie sich in B<sub>Lay</sub> und auch in atl. Texten aufweisen lässt, neu und bemerkenswert ist, präsentiert sie sich später unter monotheistischen Vorzeichen als selbstverständlich; das kann etwa Jes 54,5 – die einzige wörtliche Parallele zum *ʿlhy kl bʿrṣ* in B<sub>Lay</sub> 1,1 (s. o. Anm. 28) – schlaglichtartig illustrieren, wo Frau Zion im Heilsorakel zugesagt wird:

כִּי בַעֲלִידְךָ עָשִׂידְךָ	54,5aα	Denn dein Herr/Ehemann (ist) <u>dein Schöpfer</u> –
יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ	β	<u>Jhwh Zebaot</u> (ist) sein Name,
וְנִצְלֶיךָ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל	βα	und dein Erlöser (ist) <u>der Heilige Israels</u> –
אֱלֹהֵי כָּל־הָאָרֶץ יִקְרָא	β	<u>Gott der ganzen Erde</u> wird er genannt.

Die Hauptaussagen bestehen in den Eigentumsdeklarationen, welche zunächst die aus dem Privatrecht stammenden Besitz- und Erlösungsaussagen für Frau Zion grundsätzlich kollektiv rezipieren. Zusätzlich verbinden sie sich mit dem offiziellen Staatsgott – Jhwh Zebaot in Jerusalemer Tradition, was auch (anders als etwa im Psalter) in nachstaatlicher Zeit fortwirkt –, mit dem ›nationalen‹ Volksgott – dem Heiligen Israels in jesajanischer Tradition – und mit dem universalen Weltgott – dem Schöpfer und dem Gott der ganzen Erde.

(2.) Zum andern ist es für die Erschließung des theologischen Diskurses, der in der hebräischen Bibel über die Gegenwartsdeutung geführt wird, unentbehrlich, die Tempeltheologie auch *integrativ zu vergleichen mit den großen Traditionsströmungen* der Weisheit, der (Schrift-)Prophetie, der Annalistik, des Rechts sowie der dtn-dtr. und der priesterlichen Konzeptionen.<sup>50</sup> Ein bekanntes und aufschlussreiches Beispiel stellt die kontroverse Beurteilung des Basisaxioms von Jhwhs Präsenz im Tempel dar, wenn man die affirmative Jerusalemer Vorstellung des Jesajabuchs (s. bes. Jes 6,1 ff.\*; 8,1 ff.\*) mit der negativ-kritischen landjudäischen Sicht des Michabuchs (s. bes. Mi 3,11 f.) oder den exilischen, Ps 48 rezipierenden Gegenaussagen in Thr 2,15; 4,12 konfrontiert.

#### IV. Theologische Anschlussüberlegungen

Nach einer thematischen Einführung (I.) und methodischen Einstiegsbemerkung (II.) kamen religions- und theologiegeschichtlich markante Konturen der Jerusalemer Tempeltheologie in den Blick (III.). Dabei ließ sich das Basisaxiom der dauerhaften Präsenz des Königsgottes Jhwh in Zion/Jerusalem vorab in doppelter Hinsicht profilieren: Die Vorgeschichte Jhwhs und Jerusalems beleuchtet exemplarisch den nachgerade »dramatische[n] Umbruch in der Gottesvorstellung Judas und Israels«<sup>51</sup>, den der Wechsel von personalen zu räumlichen Kategorien für die Beschreibung des Gottesverhältnisses in der Jerusalemer Tempeltheologie vollzieht – wobei Jhwh notabene konstant als personaler Gott in Beziehung gedacht wird, sich jetzt aber an den Ort statt an Menschen bindet (III.1.). Diese dezidierte Präsenztheologie spiegelt sich auch in Hīrbet Bet Layy, erfährt hier aber eine begriffliche Zuspitzung und wird zugleich in ihrem – mehrere religionssoziologische Ebenen umgreifenden – konzeptionellen Zusammenhang sichtbar (III.2.).

50. S. dazu klassisch O. H. Steck, Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel, in: ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien (ThB 70), München 1982, 291–317; s. jetzt literaturgeschichtlich ausgearbeitet Schmid (s. Anm. 12).

51. Janowski, Wohnung (s. Anm. 2), 27.

Einige *theologische Anschlussüberlegungen* können nun die rekonstruierte Präsenztheologie, die mit Raumkategorien operiert und mit dem Titel ›Gott Jerusalems‹ auf den Begriff gebracht wird, auswerten.

*Methodisch* kommt damit die von der historischen Ebene sorgsam zu unterscheidende, aber nicht ablösbare theologische Ebene und mithin unweigerlich die Geltungsfrage in den Blick. Wenn ich sie hier für die atl. und die epigraphischen Zions-*texte* zusammennehme, so fußt dies auf einer durchaus evangelischen Hermeneutik: Diese kommt nicht um eine ›sachintensive und sachkritische Exegese‹ (Hans Weder) herum, die sich dem Zeugnis der Quellen stellt, was auch außerbiblische Quellen einschließt. Alles andere, etwa eine formalistische Reduktion auf den Kanon (welcher Gestalt und Tradition auch immer), wäre schon im Ansatz nicht evangelisch und stünde in der Gefahr, sich an einen ›papierernen Papst‹ zu halten.

*Sachlich* gilt es sodann an die theologische Einsicht zu erinnern, dass der christliche Glaube sich nicht allgemeinen ewigen Wahrheiten verdankt, sondern der *einmalig-unverwechselbaren Geschichte Jhwhs* mit Israel und den Menschen.<sup>52</sup> Ohne sie lässt sich dieser Gott in beziehungsreicher Bewegung nicht als Vater Jesu Christi verstehen, wie christlicherseits in den vergangenen Jahrzehnten im jüdisch-christlichen Dialog wieder neu gelernt werden musste; und zu ihr zählt konstitutiv auch die Jerusalemer Tempeltheologie mit ihrem Gott Jerusalems. Das leuchtet historisch ein – aber nochmals: Was bedeutet es theologisch? Zweierlei sei abschließend hervorgehoben:

Der erste Aspekt, die Integration von persönlichem Gott, Stadtgott, Nationalgott und Weltgott, erweist sich im historischen Rückblick als irreversibler Schritt auf dem Weg zum einen und einzigen Gott; damit handelt es sich, von einem christlich-theologischen Standpunkt aus formuliert, um ein *unverzichtbares Element der Selbsterschließung Gottes in der Geschichte*, ohne das dieser nicht angemessen erfasst ist.

Dieser erste Aspekt und stärker noch der zweite Aspekt, die bis in den Namen und damit das Wesen Jhwhs reichende Bindung an Jerusalem, gewinnen in einer spezifischen historischen Konstellation erstmals Gestalt, wie die vorangehende Exegese erarbeitet hat; sie erweisen sich in der Folge jedoch auch darüber hinaus als theologisch valide: Die Jhwh-Bezeichnung ›Gott Jerusalems‹ symbolisiert dabei äußerst dicht und prägnant, *dass dieser Gott unablösbar von seiner Geschichte mit Israel ist*, die ihn – historisch kontingent – nach Jerusalem geführt hat. Dies und die damit verbundene *Präsenz in der Gottesstadt* bleiben unverlierbare Bestandteile seiner Geschichte mit Israel – auch und gerade angesichts der exilisch-nachexilischen Gegenerfahrungen, die vielfältige theologische Reinterpretationen erfordern: Diese tragen der ambivalenten und komplexen Wirklichkeit(swahrnehmung) in einer Weise theologisch Rechnung, die m. E. nicht wenig gemein hat mit dem Bemühen des Apostels Paulus nach der Zeitenwende, die »Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi (τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ)« allerorts zu befördern (2 Kor 4,6). Trotz aller Differenzen und Asymmetrien, die hier biblisch-theologisch zu bedenken wären, wird in beiden Fällen die treue Bindung Gottes an eine konkrete Stadt, Jerusalem, bzw. an eine konkrete Person, Jesus von Nazareth, auch und gerade sub contrario wahrgenommen und als Evangelium proklamiert.

52. Vgl. hierzu aus systematischer Perspektive statt vieler C. Schwöbel, Erwartungen an eine Theologie des Alten Testaments aus der Sicht der Systematischen Theologie, in: Janowski (Hg.) (s. Anm. 9), 159–185: 161 ff. 170 ff.