

Dear reader

This is an author produced version of an article published in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. This article has been peer-reviewed and copy-edited but does not include the final publisher's layout including the journal pagination.

Citation for the published article:

Mell, Ulrich

„Der Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges (66–70 n.Chr.) aus
tempeltheologischer Perspektive“

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 1997, Vol. 49, Issue 2: 97-122

URL: <http://dx.doi.org/10.1163/157007397X00074>

Access to the published version may require subscription.

Published with permission from: Brill

Thank you for supporting Green Open Access.

Your IxTheo team

ULRICH MELL

Der Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges (66-70 n. Chr.) aus tempeltheologischer Perspektive¹

Zur unmittelbaren Vorgeschichte, die im Frühjahr des Jahres 66 n. Chr. zum Beginn des jüdisch-römischen Krieges führte, zählt der Geschichtsschreiber Josephus² in seinem Monumentalwerk *De bello Judaico*³ das tyrannische Vorgehen⁴ des kaiserlichen Prokurators Gessius Florus (64-66 n. Chr.). Um aus dem Vermögen der sich im wirtschaftlichen Niedergang befindlichen römischen Provinz Judaea die fällige Steuerzahlung zu erhalten, läßt er den Jerusalemer Tempelschatz plündern.⁵ Den Protest des jüdischen Volkes unterdrückt Florus mit einer Demonstration militärischer Stärke.⁶ Dabei kommt es für ihn zum Debakel: Florus' Versuch, die Rechtmäßigkeit seiner Konfiskation des Tempelvermögens durch die Kontrolle der auf dem Tempelberg gelegenen Burg Antonia zu legitimieren, wird von der Bevölkerung in einer blutigen Häuser Schlacht vereitelt.⁷ Der römische Statthalter muß sich geschlagen aus Jerusalem an seinen Verwaltungssitz Cäsarea zurückziehen.⁸ Auf seine Nachricht vom Abfall der Provinz von Rom⁹ reagiert sein Vorgesetzter, der römische Legat für die Provinz Syrien, Cestius Gallus (63-67 n.

¹ Diese Studie geht auf einen Vortrag zurück, den ich 1994 an der Ev.-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster gehalten habe. Meinen kritischen Zuhörerinnen und Zuhörern gilt mein herzlicher Dank. Die Abkürzungen allgemeiner Art richten sich nach Siegfried (M.) Schwertner, Abkürzungsverzeichnis zur Theologischen Realenzyklopädie, Berlin-New York 1976, die der bibliographischen Abkürzungen folgen Dems., IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin-New York 21992.

² Zu Person und Werk von Josephus vgl. Günter Mayer, Art. Josephus Flavius (37/38 n. Chr. - nach 100), Theologische Realenzyklopädie XVII (1988), S.258-264.

³ Erscheinungsdatum ca. 79 n. Chr., zuerst in einer (verlorengegangenen) aramäischen Originalversion, dann auf Griechisch in einer überarbeiteten Fassung publiziert.

⁴ Vgl. Jos, Bell 2,294.

⁵ Vgl. Bell 2,293.403.405.

⁶ Vgl. Bell 2,301ff., dazu im Einzelnen Klaus-Stephan Krieger, Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 9), Tübingen 1994, S.203ff.

⁷ Vgl. Bell 2,325-331.

⁸ Vgl. Bell 2,332.

⁹ Vgl. Bell 2,333.

Chr.), jedoch erst ein halbes Jahr später: In einer großangelegten militärischen Aktion wird er versuchen, Jerusalem zu erobern.¹⁰

In der Zwischenzeit kommt es nach dem Bericht von Josephus zu demjenigen Ereignis, das die jüdische Rebellion gegen die Besatzungspolitik des Prokurators in die Qualität eines Krieges des jüdischen Volkes gegen das Imperium Romanum überführte. Durch seine Flucht hatte Florus in Jerusalem nämlich ein politisches Vakuum hinterlassen. In dem nun ausbrechenden jüdischen Machtkampf stehen sich eine prorömische Friedenspartei aus Hohepriestern, Adligen und Pharisäern¹¹ mit einer zum Krieg gegen Rom entschlossenen Priester- und Aristokraten-gruppe¹² gegenüber.¹³ Unter der Führung des Tempelhauptmannes¹⁴ Eleazar (b. Ananias)¹⁵ gelingt es der zuletzt genannten Gruppe (Bell 2,409a):

¹⁰ Vgl. Bell 2,517-545, dazu S. G. F. Brandon, *The Defeat of Cestius Gallus, A. D. 66*, *History Today* 20 (1970), S.38-46.

¹¹ Vgl. Bell 2,411.

¹² Vgl. Helmut Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66-70 n. Chr.)* (Novum testamentum et orbis antiquus 11), Freiburg (CH)-Göttingen 1989, S.120f.: Schon Eleazar ist als Sohn des Hohenpriesters Ananias Beispiel für den priesterlich-adligen Anteil der jüd. Aufständigen. Zählt man Ananias ben Sadok und Judas ben Jonathan (Bell 2,451.628) zu seiner Fraktion hinzu, stehen auch Aristokraten, z.T. aus sadduzäischem Priestergeschlecht, auf seiner Seite, dazu Jonathan J. Price, *Jerusalem under Siege. The Collapse of the Jewish State 66-70 C. E.* (Brill's Series in Jewish Studies III), Leiden u.a. 1992, S.27ff.

¹³ Dazu grundlegend Martin Goodman, *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt Against Rome A. D. 66-70*, Cambridge 1987, Repr. 1991, S.29ff.

¹⁴ Zu seinem hohen priesterlichen Amt, das nur vom amtierenden Hohepriester übertroffen wurde, von Jos als *strathg/ov* bezeichnet (Bell 2,409; Ant 20,208), vgl. Emil Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 2, Leipzig 1907, S.320f.; Geza Vermes u.a., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* by Emil Schürer II, Edinburgh 1979, S.277f.; Joachim Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen 1962, S.182-185. Nur der Tempeloberst, der die Oberaufsicht über den Kultus und die diensttuende Priesterschaft hatte, war in der Lage, eine Kulturreform durchzusetzen. Allerdings setzte Eleazar auf seine Überredungskunst, nicht auf die Macht des Amtes, Befehlshaber über die Tempelwache zu sein, vgl. Bell 2,409b.

¹⁵ Zur Biographie von Eleazar ist wenig bekannt: Als Mitglied einer hohepriesterlichen Aristokratenfamilie – sein Vater war der zwischen 47-59 n. Chr. als Hohepriester amtierende Ananias ben Nedebaios (Bell 2,243; Ant 20,103, vgl. 131.208; Apg 23,2; 24,1), der zu Beginn des Krieges von den Aufständischen ermordet wurde (Bell 2,441) – ist er indirektes Opfer der Sikarier, die seinen Schreiber als Geisel nehmen und über seinen Vater erfolgreich Gefangene beim Prokurator Albinus (62-64 n. Chr.) freipressen (Ant 20,208-210). Eleazar wird nach der röm. Niederlage von Cestius Gallus als Stratege der Aufständischen nach Idumäa geschickt (Bell 2,566; zur Emanation von *nevou* vgl. Abraham Schalit, *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*, Leiden 1968, S.90). Daß Eleazar mit jenem (Eleazar ben) Chananja ben Hiskia ben Garon identisch ist (so Heinrich Graetz, *Geschichte der Judäer von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergange des jüdischen Staates* 3, Leipzig 1988, S.810f.), läßt sich nicht halten, mit Martin Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 1), Leiden-Köln 1976, S.366, Anm. 1. Deshalb

„die im Tempel dienstuenden (Priester) zu überreden,
sie sollten von Nichtjuden (ajllotrivou)¹⁶ keine Gaben oder Opfer mehr annehmen.“

fällt auch die Vermutung, Eleazar sei Urheber der sog. 18 Halachot (yShab 1,3^c,45, Rabbi [R.] Simeon ben Jochai, T 3, Bill. 4,369), wenn Shab I,4 (Bill. 2,594) og. Eleazar für deren Festlegung verantwortlich macht.

¹⁶ Vgl. Bell 2,414; 2,412: ajllofuvlwn, 2,417: ajllogenw`n.

Diesen Vorgang am Jerusalemer Tempel kommentiert Josephus mit dem unmißverständlichen Hinweis (Bell 2,409b, vgl. 417¹⁷):

„Damit war der Grund zum Krieg gegen die Römer gelegt.“

Erhebt Josephus mit dieser Bemerkung die Tat Eleazars zur entscheidenden Kriegsursache von jüdischer Seite,¹⁸ so begründet er seine These mit folgenden Worten (Bell 2,409c):

„Denn so verwarfen sie das für diese (sc. die Römer) und den Kaiser dargebrachte Opfer.“

Da Verhandlungen um die Rücknahme dieser von Josephus als eine „ungewöhnliche Gottesdienstordnung“ (Bell 2,414)¹⁹ bezeichneten Opfervorschrift am Jerusalemer Tempel scheiterten,²⁰ mußte es zwangsläufig zur bewaffneten Auseinandersetzung zwischen den rivalisierenden Gruppen kommen.²¹ Sie endete nach schweren Kämpfen mit der Niederlage des prorömischen Adels.²² Die Kriegspartei sorgte dafür, daß Paläste Romfreundlicher in Brand gesteckt und in der Stadt verbliebene römische Truppen niedergemacht wurden.²³

Nun lehrt die Ursachenforschung gewalttätiger Rebellionen, daß zumeist eine multifaktorielle Situation von unerträglicher politischer wie wirtschaftlich-sozialer Unterdrückung eines Volkes vorliegt. Spezielle Untersuchungen belegen, daß dies auch für den jüdischen Aufstand gegen die römische Besatzungspolitik zutrifft.²⁴ Der Historiograph Josephus, der im übrigen ein ganzes Bündel von Gründen und Ereignissen zum Krieg vorstellt,²⁵ behauptet dagegen die

¹⁷ Zur Textkritik vgl. Helmut Schwier, Tempel (wie Anm. 12), S.120, Anm. 12.

¹⁸ Da Jos die Beschreibung der Amtszeit des letzten Prokurators, der röm. Provinz Judaea, Gessius Florus (Bell 2,277ff., vgl. Ant 20,252-258), in Bell 2,455 summarisch als Darlegung der „Ursachen des Krieges“ (vgl. 2,353.558) versteht, sind für ihn mehrere Gründe für den Kriegsausbruch ausschlaggebend, dazu Per Bilde, The Causes of the Jewish War According to Josephus, Journal for the Study of Judaism X (1979), S.179-202. Wird Eleazars Kultreform von Jos jedoch zwei Mal mit dem Begriff (hJ) *katabolh; tou-polevmou* ausgezeichnet (2,409.417), sieht er in ihr den entscheidenden „Kriegsgrund“ von jüd. Seite.

¹⁹ Zum Begriff vgl. Joseph Chr. A. van Hertem, *Qrnskeiva Eujlavbeia jlkevthi*, Amsterdam 1934.

²⁰ Vgl. Bell 2,411-417.

²¹ Vgl. Bell 2,418ff.

²² Vgl. Bell 2,422ff.

²³ Vgl. Bell 2,425-457.

²⁴ Vgl. Uriel Rappaport, Jewish-Pagan Relations and the Revolt against Rome in 66-70 C. E., The Jerusalem Cathedra 1 (1981), S.81-95. Rappaport nennt u.a. die nationale Demütigung durch die röm. Vorherrschaft, die Unvereinbarkeit röm. mit jüd. Weltanschauung, der jüd. theokratische Messianismus, das demographische Wachstum im Zusammenhang mit der Entstehung eines besitzlosen Proletariats in Palästina, die röm. Korruption in der provinziellen Verwaltung und beschäftigt sich selbst mit den gestörten röm.-jüd. Beziehungen in den hell. Städten Palästinas.

²⁵ Nach Per Bilde, Causes (wie Anm. 18), S.184ff., nennt Jos mehrere kriegsauslösende Ereignisse: die jüd.-hell. Auseinandersetzungen in Cäsarea, die Konfiskation des Tempelschatzes durch Florus und die Einstellung des Kaiseropfers. Sodann reflektiert Jos unabhängig von der historischen Situation über meh-

Durchsetzung dieser religiösen Opferregelung am Jerusalemer Tempel²⁶ als den entscheidenden kriegsauslösenden Faktor.

Zur Vermittlung dieser unterschiedlichen Beurteilungen läßt sich im Kontext antiker Gesellschaftstheorie und ihrer historischen Analyse auf die prinzipielle Wechselwirkung von ökonomisch-sozialen Verhältnissen mit religiösen Traditionen hinweisen.²⁷ Eine nähere Untersuchung des von Josephus angegebenen *casus belli* erbrachte in der Forschung bisher folgende Alternative: Entweder man ordnete entsprechend der eigenen Gesellschaftsanalyse die sozialen Probleme den religiösen Motiven über; dann wird der „Opferboykott“²⁸ von Eleazar zum symbolischen Akt abgewertet²⁹ und klassenkämpferischen jüdischen Landpriestern die Anstiftung zum Krieg gegen Rom aufgebürdet.³⁰ Oder man nivellierte die zelotische Bewegung unter den theologischen Sammelbegriff einer radikalendzeitlichen Theokratie; dann steht jeglicher Gehorsam gegen politische Institutionen einer anarchisch-direkten Gottesherrschaft im Wege und erfordert eine Reinigung des Tempels von allem anstößig Nichtjüdischen.³¹

Nun ist zugegebenermaßen die historische Glaubwürdigkeit von Josephus³² dadurch belastet, daß er während des Krieges im Jahre 67 n. Chr. als jüdischer Militärbefehlshaber in Galiläa zu

rere Fundamentalursachen des jüd.-röm. Krieges: die Verantwortung der sog. vierten Philosophie, das Räuberunwesen, die unfähigen Prokuratoren, der Kampf zwischen jüd. und hell. Einwohnern in Palästina, die interne Uneinigkeit des Judentums, die jüd. Verletzung der göttlichen Gebote, die Neuerungssucht. Schließlich reflektiert Jos über eine theologische Begründung des Krieges in Gottes Vorhersehung.

²⁶ Daß Eleazar auch alle bestehenden nichtjüdischen Tempeldotationen beseitigen ließ (so Helmut Schwier, Tempel [wie Anm. 12], S.124f.125, Anm. 28), legt sich von Bell 2,413 her nahe; es könnte sich jedoch in 2,409 um einen kultischen Doppelbegriff handeln, vgl. LXX Lev 21,6b.21; Num 7,13.19.25 u.ö.; Trjes 66,20.

²⁷ Vgl. Günther Baumbach, Einheit und Vielfalt der jüd. Freiheitsbewegung im 1. Jh. n. Chr., Evangelische Theologie 45 (1985), S.93-107, hier: S.107; Helmut Schwier, Tempel (wie Anm. 12), S.123.

²⁸ Helmut Schwier, Tempel (wie Anm. 12), S.6.

²⁹ Vgl. Martin Goodman, Ruling Class (wie Anm. 13), S.154: „a single symbolic act“; Helmut Schwier, Tempel (wie Anm. 12), S.6: „die symbolische Lossagung von der römischen Herrschaft“.

³⁰ Vgl. Helmut Schwier, Tempel (wie Anm. 12), S.120f.: „Wahrscheinlich waren sie (sc. die in Bell 2,409f. genannte Priestergruppe um Eleazar) jüdische Landpriester, die turnusmäßig ihren Dienst am Heiligtum zu verrichten hatten“, ähnlich S. G. F. Brandon, Defeat (wie Anm. 10), S.38; David M. Rhoads, Israel in Revolution 6-74 C. E. A Political History Based on the Writings of Josephus, Philadelphia 1976, S.99.

³¹ Vgl. Martin Hengel, Zeloten (wie Anm. 15), S.111 (im Anschluß an Julius Wellhausen, Israelitische und Jüdische Geschichte, Berlin 1958, S.345): „eine theokratische Form der Kriegserklärung ... zwischen der römischen Kaisermetaphysik und der nahenden Königsherrschaft Gottes“ dürfe es „keinerlei Kompromiß geben“; 223: „Die ‚Reinigung‘ des Tempels durch die Zeloten“, ähnlich Günther Baumbach, Zeloten und Sikarier, Theologische Literaturzeitung 90 (1965), Sp.727-740,732f.; David Rhoads, Israel (wie Anm. 30) S.99; Helmut Schwier, Tempel (wie Anm. 12), S.124f.

³² Dazu Clemens Thoma, Die Weltanschauung des Josephus Flavius. Dargestellt anhand seiner Schilderung des jüdischen Aufstandes gegen Rom (66- 73 n. Chr.), Kairos XI (1969), S.39-52.

den römischen Invasoren überwechselte.³³ Im *Jüdischen Krieg* betreibt Josephus darum apologetische Geschichtsschreibung zur Verherrlichung der unüberwindlichen Macht Roms.³⁴ Zu diesem Zweck kann er sowohl die wahren Beweggründe der Aufständischen unterdrücken als auch ihre Haltung im Sinne einer verabscheuungswürdigen Tyrannis bewußt verzeichnen.³⁵ Doch sollte vor einer resignativen Bewertung fehlender Geschichtstreue seines Werkes die Tatsache bewahren, daß der zuvor auf seiten der Eleazar-Partei kämpfende Josephus³⁶ als Augenzeuge³⁷ der Jerusalemer Geschehnisse zu gelten hat. Aufgrund seiner priesterlich-aristokratischen Herkunft³⁸ wird er zudem eine jüdisch-hellenistische Universalbildung erhalten haben, die ihm Kenntnisse jüdischer Theologie aber auch u. a. juristische Urteilsfähigkeit vermittelt hat.

Darum möchte dieser Beitrag den behaupteten Kriegsgrund der einzig erhaltenen Quelle³⁹ zu diesem staatlichen Konflikt aus einem größeren Zusammenhang heraus verständlich machen.⁴⁰ Die ersten beiden Abschnitte wollen die von Josephus angesprochenen Kultusregelungen gesellschaftshistorisch erörtern. Dabei werden konzeptionelle Widersprüche und geschichtliche Kompromisse offengelegt. Weitere zwei Kapitel befragen die jüdische Kontroverse um die kultische Neuordnung auf ihre jeweilige tempeltheo-

³³ Vgl. Bell 4,622-629.

³⁴ Vgl. Bell 3,108.

³⁵ Vgl. Bell 2,538f.; 4,135.185; 5,445; 6,3.

³⁶ An Jos, Vita 20f., hat Klaus-Stephan Krieger, *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 6), S.227f., nachgewiesen, daß der Priester Jos, der sich zuvor in Rom für Priesterfreunde, die antiröm. Kapitalverbrechen angeklagt waren, einsetzte (vgl. 13), an Eleazars Kultreform beteiligte: Jos hält sich im Tempel auf, als dieser schon von Eleazars Leuten kontrolliert wurde (vgl. Bell 2,443-445).

³⁷ Vgl. Günter Mayer, Art. Josephus (wie Anm. 2), S.261; Klaus-Stephan Krieger, *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 6), S.229, dazu Vita 357ff.; Ap 1,46-56.

³⁸ Vgl. Bell 1,3; 3,352; Vita 2.198; Ap 1,54.

³⁹ Nach Bell 1,1f.6.18; Ap 1,46 hat es andere Versuche gegeben, den jüd.-röm. Konflikt zu beschreiben. Für Jos' Darstellung spricht, daß auch die rabbinische Tradition in Git 56^a (vgl. EkhaR 4,2 § 3) als kriegsauslösenden Faktor bewahrt, daß das Kaiseropfer nicht angenommen wurde. Erzählt wird, daß eine Nichtigkeit, nämlich eine Personenverwechslung, statt Qamza wurde Qamza bar Qamza (von Heinrich Graetz, *Geschichte* [wie Anm. 15], 3, S.822; mit einem Römerfreund gleichen Namens aus Tiberias identifiziert, vgl. Vita 33) zu einem jüd. Festmahl eingeladen, zum Krieg führte. Der vom Festmahl Ausgeschlossene denunziert die Juden beim Kaiser Nero (54-68 n. Chr.). Zur Prüfung jüd. Kaisertreue schickt Nero durch ihn zum Jerusalemer Tempel als Opfer ein dreijähriges Kalb (vgl. LegGai 317). Absichtlich von Qamza bar Qamza mit einem Fehler versehen, ist es kein toragemäßes Ganzopfer mehr (vgl. Num 29,3). Um des Friedens mit Rom willen (!) soll es trotzdem dargebracht werden, was jedoch durch den Einspruch eines gewissen R. Sacharja ben Eukolos („des Einfältigen“) verhindert wird. Daraufhin führt der röm. Kaiser gegen Jerusalem Krieg.

⁴⁰ Vgl. die Kritik von Per Bilde, *Causes* (wie Anm. 18), S.179f., daß heutige Historiker des jüd.-röm. Krieges sich nicht explizit mit Jos' eigener Darlegung seiner Entstehungsgründe beschäftigen, obwohl sie in ihm zu großen Teilen ihre einzige Quelle haben. - Forschungsgeschichtlich ist zum Thema Cecil Roth, *The Debate on the Loyal Sacrifices*, A. D. 66, *Harvard Theological Review* LIII (1960), S.93-97, zu nennen.

gischen Begründung.⁴¹ Dadurch treten zwei theologische Integrationsentwürfe zutage, die sich zur Bewältigung der anstehenden Probleme anboten. Die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. ist schließlich Anlaß, auf einen Aspekt rabbinischer Theologie hinzuweisen, die diesen Verlust theologisch verarbeiten mußte.

⁴¹ Julius Wellhausen, *Geschichte* (wie Anm. 31), S.345, Anm. 1, hat zu Eleazars priesterlicher Kultreform geäußert, daß „die regierenden Priester ... jedoch nichts weniger als Theologen“ waren. Dieser Beitrag möchte zeigen, daß es sich um ein unberechtigtes Wellhausensches Vorurteil handelt.

I. Die Heiligkeit des Jerusalemer Tempels
und die Beteiligung von Nichtjuden am Opferkult

„Bei der schroffen Scheidewand, welche das Judentum in religiöser Hinsicht zwischen sich und dem Heidentum aufgerichtet hat, wird man nicht leicht auf die Vermuthung kommen, dass auch Heiden am Cultus zu Jerusalem sich betheiligten. Und doch ist diese Thatsache so sicher wie irgend eine andere bezeugt.“

Dieses Zitat⁴² aus der vom „Begründer der Wissenschaft vom antiken Judentum“⁴³, dem Neutestamentler Emil Schürer (1844-1910),⁴⁴ verfassten *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* hat von seiner Aktualität nichts eingebüßt. Wer vom Alten Testament herkommt, wird den Begriff *heilig* in besonderer Weise mit allen Personen und Dingen, die dem jüdischen Opferdienst am Jerusalemer Heiligtum dienen, verbunden finden.⁴⁵ Eröffnet der Tempelkult den Verkehr mit dem das Leben segnenden Gott,⁴⁶ so ist die Teilnahme am Jerusalemer Opferkult auf Israel als dem von JHWH auserwählten Volk begrenzt. Ja, zum Schutz der Profanisierung des Heiligen erfordert ein Aufenthalt von Juden am heiligen Ort den Status ritueller Reinheit.⁴⁷

Nichtjuden, die fremde Götter verehren, verletzen die kultische Integrität des JHWH-Heiligtums. So betrauert das Volksklagelied den Untergang des Staates Juda im Jahre 587 v. Chr. mit den Worten: „Gott, in dein Erbe sind eingedrungen die Heidenvölker, sie haben entweiht deinen heiligen Tempel ...“ (Ps 79,1).⁴⁸ Aufgrund dieser exklusiven Heiligkeitskonzeption muß es verwundern, daß dennoch archäologische und literarische Zeugnisse eindeutig

⁴² Zitat nach der zweiten, 1886-90 in Leipzig erschienenen Auflage (Bd. 2, S.243) des von Emil Schürer bearbeiteten „Lehrbuch[-s] der neutestamentlichen Zeitgeschichte“ (1. Aufl. Leipzig 1874). Unter dem Titel „Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“ wurde das Standardwerk zur jüd. Literatur- und Theologiegeschichte von Schürer in weiteren Auflagen verbessert (Bd. 1 ³41901; Bd. 2 ⁴1907; Bd. 3 1909). In den Jahren 1973-87 unternahmen Geza Vermes, Fergus Millar und später Martin Goodman unter der organisatorischen Leitung von Matthew Black eine Revision von Anmerkungen und Literaturangaben, nachdem zuvor eine englische Übersetzung des Textes angefertigt worden war, dazu Martin Hengel, *Der alte und der neue Schürer*, *Journal of Semitic Studies* 35 (1990), S.19-64.

⁴³ Ernst Bammel, Art. Emil Schürer, *Religion in Geschichte und Gegenwart*³ Bd. V (1961), Sp.1550.

⁴⁴ Zu Person und Werk Arthur B. Titius, Art. Schürer, Emil, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*³ Bd. XXIV (1913), S.460-466.

⁴⁵ Vgl. die Belege bei Diether Kellermann, Art. Heiligkeit II. Altes Testament, *TRE XIV* (1985), S.697-703,701; Walter Kornfeld/Helmer Ringgren, Art. „“, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VI* (1989), Sp.1179-1204.

⁴⁶ Vgl. Günter Lanczkowski, Art. Gottesdienst I. Religionsgeschichtlich, *TRE XIV* (1985), S.1-5.

⁴⁷ Vgl. Lev 15,31; Num 19,20, Jos, Bell 4,205.

⁴⁸ Vgl. Dtn 23,4f.; Neh 13,1-3; Ez 44,6-9; Thr 1,10b.

erweisen, daß Nichtjuden sich in hellenistisch-römischer Zeit am jüdischen Tempelkult beteiligten.

In der überwiegend während der Amtszeit von Herodes dem Großen (40-4 v. Chr.) vergrößerten und umgebauten Tempelanlage (ca. 23/2-13/2 v. Chr.)⁴⁹ ist nach Josephus dabei eine *doppelte Heiligkeitskonzeption* verwirklicht. Folgt man seiner Beschreibung der Herodianischen Tempelanlage,⁵⁰ so gab es einen Innenbezirk, den Josephus bezeichnenderweise das „zweite Heiligtum“ (Bell 5,194) nennt.⁵¹ Es enthält in seinem Zentrum das eigentliche Tempelgebäude mit Vorraum, Heiligem und Allerheiligsten, dem Wohnort des unsichtbaren Gottes. Um diese Mitte sind zwei mit Gebäuden und Mauern abgegrenzte, aber durch große Tore zugängliche Höfe gelagert. Einmal der sog. Innenhof, den sich diensttuende Priester und, geteilt durch ein Gitter, männliche Israeliten teilen, und sodann der vorgelagerte sog. Frauenhof, der auch weiblichen Gliedern der jüdischen Kultgemeinde offenstand. Dieses Innenheiligtum steht erhöht auf einem Podium und ist durch Stufen zugänglich. Vor dem Treppenaufgang ist nach Josephus' Angaben eine etwa drei Ellen - das sind ca. 1,50 m - hohe steinerne Balustrade gezogen.⁵² An sie schließt sich der völlig umbaute und damit von der Stadt Jerusalem abgegrenzte Außenhof an, von Josephus entsprechend „das erste Heiligtum“ (5,238)⁵³ bezeichnet.

Dieser äußerste Tempelhof stand nun auch Nichtjuden offen.⁵⁴ An den Durchgängen der Brüstung⁵⁵ zwischen dem „Allvölkerhof“ (4.Makk 4,11) und dem inneren Heiligtumsbezirk waren nämlich Warntafeln angebracht, die Nichtjuden bei Todesdrohung am Weitergehen

⁴⁹ Dazu Helmut Schwier; Tempel (wie Anm. 12), S.56.56, Anm. 7.

⁵⁰ Bell 5,184-194, vgl. 6,124; Ant 15,380-425; Ap 2,102-104. Angaben zur idealtypischen Architektur des Herodianischen Tempels enthält auch der rabbinische Mischna-Traktat Middot (Ende des 2. Jh. n. Chr.). Auch er kennt einen Außenhof (Zeichnung bei Oscar Holtzmann [Übers.], Middot [Die Mischna V/10], Gießen 1913, S.VIII), kann sich aber den Aufenthalt von Nichtjuden im Tempelbezirk nicht (mehr) vorstellen.

⁵¹ Alternativ auch „inneres Heiligtum“ (Bell 6,248) genannt; vom Volksmund als „heilig“ bezeichnet (5,194).

⁵² Bell 5,193-195, vgl. Ant 15,417. Anders Mid II,3a: 10 Handbreiten = ca. 875 mm, zu Ausgleichsversuchen vgl. Oscar Holtzmann, Middot (wie Anm. 50), S.21f.

⁵³ Alternativ auch als das „äußerste Heiligtum“ bezeichnet, Bell 6,151.244.277.324.

⁵⁴ Vgl. Bell 2,341; 5,194.402; 6,125; Ant 12,145; 15,417; Ap 2,103; Kel I,8c; Philo, LegGai 212, dazu Emil Schürer, Geschichte (wie Anm. 14), 2, S.329.

⁵⁵ Mid II,3a weiß von 13 Breschen; die Zahl dürfte aber eine symbolische Abweichung (= nichtjüdisch) von der heiligen Zahl 12 sein.

hinderten.⁵⁶ Zwei Exemplare sind von der Archäologie in der Nähe des Tempelberges entdeckt worden,⁵⁷ deren griechischer Text lautet:⁵⁸

„Kein Nichtjude (ajllogenh') darf den Raum innerhalb der Balustrade um das Heiligtum betreten! Wer aber ergriffen wird, ist selber verantwortlich, denn es folgt darauf der Tod!“

In der Heiligkeitsarchitektur des Herodianischen Tempels ist folglich die kultische Einbeziehung von Nichtjuden realisiert.⁵⁹ Damit ist zugleich die von Eleazars Kultreform verneinte Opfermöglichkeit von Nichtisraeliten⁶⁰ erwiesen. Verallgemeinernd läßt sich sagen, daß zu Herodianischer Zeit den jüdischen Tempelkult eine *kosmopolitische Dimension* auszeichnete,⁶¹ eine Komponente, die der Epoche des Hellenismus allgemein zu eigen war. Als Programm einer synkretistischen Religion und Menschheitskultur⁶² betrachtete er nämlich die an lokalen Heiligtümern verehrten Götter als verschiedene Erscheinungen der alle Menschen umfassenden Ein-

⁵⁶ Bell 5,194, vgl. 6,125f.; Ant 15,417; Kel I,8; Philo, LegGai 212.

⁵⁷ 1871 von Ch. Clermont-Ganneau (Fundbericht: Ders., Une Stele du Temple de Jérusalem, Revue archéologique NS XXIII [1872], S.214-234.290-296.), 1935 von J. H. Iliffe (Fundbericht: Ders., The QANATOS Inscription from Herod's Temple, Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine VI [1963], S.1-3; R. W. Hamilton, Note on Recent Discoveries outside St. Stephen's Gate, QDAP VI [1937], S.153-156). Beide Tafeln wurden nicht in situ gefunden. Inschriftendokumentation und Abbildungsnachweise sowie Lit. bei Klaus Bieberstein/Hanswulf Bloedhorn, Jerusalem (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients B Nr. 100/3), Wiesbaden 1994, Nr. 1723.1319 + 1726.1320. Daneben existieren zwei Fälschungen, Lit. ebd. S.106.

⁵⁸ Dazu Virgil R. L. Fry, The Warning Inscriptions from the Herodian Temple, Ann Arbor 1975 (Lit.) – Zur Strafandrohung (Bell 6,126; Ant 15,417; Philo, LegGai 212) vgl. ebd. S.111-210; Elias Bickermann, The Warning Inscriptions of Herod's Temple, in: Ders., Studies in Jewish and Christian History II (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums IX), Leiden 1980, S.210-224; Martin Hengel, Zeloten (wie Anm. 15), S.219f.; Peretz Segal, The Penalty of the Warning Inscription from the Temple of Jerusalem, Israel Exploration Journal 39 (1989), S.79-84; Helmut Schwier, Tempel (wie Anm. 12), S.58-61.

⁵⁹ Schon das AT bezeugt die grundsätzliche Offenheit des Jerusalemer Tempels als Gebetsstätte für denjenigen Fremden, der die universale Macht JHWHs anerkennt, vgl. den dtr. Zusatz (s. Dtn 29,21) zum sog. Tempelweihgebet Salomos 1.Kön 8,41-43 (vgl. 2.Chr 6,32f.), dazu Christoph Bultmann, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff >ger< und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 153), Göttingen 1992, S.140f. Jedoch enthält das größtenteils aus frühnachexilischer Zeit stammende israelitische Ritualgesetz keine Opfervorschriften für Nichtjuden (der von Emil Schürer, Geschichte [wie Anm. 14], 2, S.358, Anm. 60, angeführte Beleg Lev 22,25 regelt den Bezug des Opfertieres von nichtjüdischen Händlern, s. Erhard S. Gerstenberger, Das dritte Buch Mose Leviticus [Altes Testament Deutsch 6], Göttingen 1993, S.302). Erst die Mischna-Kasuistik (vgl. Sheq VII,6 [R. Simeon, T 1]; Men V,6 [R. Eliezer ben Jakob I., T 1]; Sifra 396^a zu Lev 22,18 [R. Jose ha-Gelili/R. Aqiba, T 2], par. Men 73^b; TSheq 1,7 (174), Stellen bei Bill. 2,549f.) regelt die nichtjüdischen Gaben aus Sicht späterer Zeit.

⁶⁰ Bell 2,409.413, vgl. 4,262.

⁶¹ Vgl. Emil Schürer, Geschichte (wie Anm. 14), 2, S.360.363.

⁶² Vgl. Walter Burkert, Art. Griechische Religion, TRE XIV (1985), S.235-253,249.

heitsreligion von Zeus Olympios, dem Himmels-gott. Das konnte allerdings das Judentum so nicht übernehmen. Darum suchte man den Kompromiß.

Für den Umstand, daß der doppelte Heiligkeitsbezirk des Herodianischen Tempels auf den Einfluß des hellenistischen Internationalismus zurückzuführen ist, sprechen zwei Indizien: Erstens, daß vom Bau von Säulenhallen am Tempelkomplex außerhalb des bisherigen Heiligtumsbezirkes zum ersten Mal⁶³ in einem Schreiben⁶⁴ des hellenistisch orientierten Seleukiden-Herrschers Antiochos III. (223-187 v. Chr.) die Rede ist (Ant 12,141). Er hatte im Jahre 200 v. Chr. die Gebiete Koilesyrien und Phönikien, wozu auch Jerusalem gehörte, von den ptolemäischen Herrschern in Ägypten erobert. Im Zusammenhang eines Dekretes⁶⁵ desselben Königs, das „Nichtjuden (ajlloufuvw)“ verbot, das Tempelinnere zu betreten (145), wird zu schließen sein, daß der sog. Heidenvorhof des Jerusalemer Tempels auf den Beginn der seleukidischen Vorherrschaft zurückgeht.⁶⁶

Diesen Vorgang kann man folgendermaßen deuten: Als hellenistischer König gestattete Antiochos III. aufgrund seines herrscherlichen Willens Israel den Kultbetrieb und das Leben nach der Tora. Er verlangte aber aufgrund der „quasi-staatlichen Stellung des [Jerusalemer] Heiligtums“⁶⁷, daß an ihm die Zeus-Verehrung ermöglicht werde. Schließlich galt es, seinen großen Vielvölkerstaat unter der Religion des höchsten Reichsgottes zu einigen. Nichtjuden konnten ihre Opfer am Jerusalemer Tempel darum so verstehen, daß sie im Gott Israels Zeus verehrten. Juden interpretierten dagegen die nichtjüdischen Opfer als Verehrung von JHWH.

⁶³ Nach dem Bericht des Hekataios, ca. 300 v. Chr. (Ap 1,198), hatte der Tempel noch keinen Aussenhof gehabt, vgl. Th. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus 2*, Leiden 1980, S.833ff.

⁶⁴ Zu Ant 12,138-44 vgl. Elias J. Bickermann, *Der seleukidische Freibrief für Jerusalem*, in: Abraham Schalit (Hg.), *Zur Josephus-Forschung (Wege der Forschung LXXXIV)*, Darmstadt 1973, S.205-240. Näheres bei Thomas Fischer, *Seleukiden und Makkabäer. Beiträge zur Seleukidengeschichte und zu den politischen Ereignissen in Judäa während der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr.*, Bochum 1980, S.3-7.3, Anm. 3 (Lit.).

⁶⁵ Zum Dekret, dessen Echtheit umstritten ist (dazu Thomas Fischer, *Seleukiden* [wie Anm. 64], S.9f.), vgl. Peter Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Neukirchen-Vluy 1983, S.47.

⁶⁶ Werden Schreiben und Dekret nicht als historisch akzeptiert; so ist der erste Beleg für die innere Einfriedung des Jerusalemer Tempels auch aus hell. Zeit: Jüd. Hohepriester, die wie Alkimus (163-160 v. Chr.) vom seleukidischen Herrscher politisch abhängig waren, setzten deren hell. Religionsauffassung gegen die Israels Exklusivität verteidigenden Altgläubigen durch. Darum versuchten sie, die Mauer zum inneren Hof, allerdings ohne Erfolg, niederzulegen (1.Makk 9,54f.; Jos, Ant 12,413f.).

⁶⁷ Peter Schäfer, *Geschichte* (wie Anm. 65), S.45.

Ein zweites Indiz für den Einfluß des Hellenismus auf den israelitischen Kult gibt Josephus, wenn er einen tatsächlichen Opfervollzug von Nichtjuden allein von markanten Persönlichkeiten aus hellenistisch-römischer Zeit berichtet.⁶⁸ Nach einer Legende⁶⁹ soll sogar Alexander der Große (340-323 v. Chr.) bei seinem Siegeszug gegen das persische Reich auf dem Eroberungsweg gegen Ägypten auch Jerusalem einen Besuch abgestattet haben. Josephus weiß mitzuteilen, daß der militärische Protagonist hellenistischer Kultur dabei „unter Aufsicht des Hohenpriesters [dem] Gott [Israels] geopfert habe“ (Ant 11,336).

Da der doppelte Heiligkeitsbezirk des hellenistisch-römischen Tempelgebäudes von Jerusalem im Vergleich zu zeitgenössischen altorientalischen Tempelanlagen ein architektonisches Novum darstellt,⁷⁰ wird er ein religionspolitisches „Zugeständnis“⁷¹ Israels monotheistischer Religion an den hellenistischen Synkretismus sein. Der Jerusalemer Tempel toleriert die fromme Verehrung des Göttlichen,⁷² die gemäß hellenistischer Tugendlehre die Grundlage des bürgerlichen Zusammenlebens bildet. Er bleibt aber in seinem Innenbezirk ausschließlich den Volksangehörigen jüdischen Glaubens reserviert: Dadurch kann Israel dem exklusiven Bekenntnis seines Glaubens, der monolatrischen Grundforderung treu bleiben: daß nämlich Israels Gott, JHWH allein, Gott ist und keine anderen Götter neben ihm zu verehren sind (vgl. Dtn 6,4f.).⁷³

Wenn Eleazars Kultreform Nichtjuden und damit Römern die Möglichkeit zur Gottesverehrung an einem Kultort in einer Provinz des römischen Reiches nimmt, dann wird vom Kaiser diese Nichtfrömmigkeit (griech: *ajsevbeia*) als gegen seine Majestät gerichteter Religionsfrevl bewertet worden sein.⁷⁴

⁶⁸ Vgl. Ant 13,242f. (Antiochos VII. Sidetes); 16,14 (Marcus Agrippa); 18,122 (Vitellus); Ap 2,48 (Ptolemaios III. Euergetes). Nach Ant 20,49 hat die Mutter des zum Judentum übergetretenen Königs Izates von Adiabene dem Jerusalemer Tempelgott ein Dankopfer für die Bewahrung ihres Sohnes abgestattet hat. Als sog. Gottesfürchtige, nicht als Angehörige des Erwählungsvolkes, teilt die Königinmutter den Glauben an Israels Gott.

⁶⁹ Ant 11,329f., dazu Martin Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit* (Stuttgarter Biblische Studien 76), Stuttgart 1976, S.16f.

⁷⁰ Vgl. Th. Busink, *Tempel* (wie Anm. 63), 2, S.833ff.

⁷¹ Hans Lietzmann, *Bemerkungen zum Prozeß Jesu*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 31 (1932), S.78-84,81.

⁷² Vgl. Bell 4,262; 5,17.

⁷³ Zu Mk 12,28-31 jetzt Ulrich Mell, *Die „anderen“ Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11,27-12,34* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 77), Tübingen 1994, S.329ff.

⁷⁴ Vgl. den Vorwurf der Friedenspartei, daß es „ganz und gar gottlos (*ajsebevstaton*)“ sei bzw. „die Stadt [Jerusalem] in den Ruf der Gottlosigkeit (*ajsevbeian*) bringe, wenn allein bei den Juden ein Fremder we-

II. Gott als König seines Volkes und die nichtjüdische Herrschaft über Israel

Erkennen Nichtjuden durch Gaben⁷⁵ und Opferspenden die universale Macht des Jerusalemer Tempelgottes für das eigene Wohl als Glied der weltweiten Völkerfamilie an (vgl. 1.Kön 8,41-43⁷⁶),⁷⁷ so hat umgekehrt Israel sich mit einem Opfer bei seinem Gott für die Wohlfahrt von Nichtjuden eingesetzt. Nach Josephus hatte die von Eleazar durchgesetzte Gottesdienstordnung ja zur Folge, daß das für das römische Volk und seinen Kaiser dargebrachte Opfer eingestellt wurde (Bell 2,409c).

Nimmt man Josephus' Hinweis Ernst, daß dieses Opfer eine feste jüdische Einrichtung war⁷⁸ und verfolgt die literarischen Spuren dieses sog. Kaiseropfers durch die Geschichte, so erkennt man seine *verfassungsrechtliche Bedeutung*.⁷⁹ Das Opfer „für Kaiser und Reich“ (Bell 2,416) wurde nämlich auf Veranlassung der jüdischen Gemeinde⁸⁰ von ihren Priestern zweimal täglich⁸¹ dar-

der opfern noch anbeten dürfe“ (Bell 2,413f.). Als *crimen laesae majestatis* wurde die *ajsevbeia* im röm. Bündnisrecht als gegen den röm. Kaiser gerichtete Mißachtung seiner Majestät gewertet, vgl. Paul Kübler, Art. *Maiestas*, Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft XIV (1928), Sp.542-559, mit Hinweis auf Dig. XLVIII 4,1; Cass. Dio LVII 9,2, vgl. 23,3; LXXVIII 12,1.

⁷⁵ Zu den Weihegeschenken, mit denen Nichtjuden den jüd. Zentraltempel schon seit persischer Zeit zierten vgl. die Stellenangaben bei Helmut Schwier, Tempel (wie Anm. 12), S.120, Anm. 10, dazu Emil Schürer, Geschichte (wie Anm. 14), 2, S.362f.; Kurt Galling, Königliche und nichtkönigliche Stifter beim Tempel von Jerusalem, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 68 (1951), S.134-142. Nach Philo (Leg-Gai 157.317) bezeugen die nichtjüdischen Gaben die Ehrfurcht vor dem jüd. Heiligtum, eine Apologetik, die jedoch die hell. Frömmigkeit vor dem höchsten Göttlichen erkennen läßt.

⁷⁶ Vgl. Ant 8,116, vgl. Bell 4,262; 5,17.

⁷⁷ Siehe oben Anm. 59, vgl. auch das analoge Verhalten der Juden in nichtjüdischen Ländern Jer 29,7; Bar 1,10-12.

⁷⁸ Bell 2,410.417, vgl. Philo LegGai 157.

⁷⁹ Die Vermutung, daß Israel das Kaiseropfer anstelle der im röm. Kaiserkult vorgeschriebenen Verehrung des vergöttlichten Kaisers dargebracht hat, läßt wenig historisches Gespür für den exklusiven jüd. Monotheismus erkennen, gegen Emil Schürer, Geschichte (wie Anm. 14) 2, S.361, übernommen von David Rhoads, Israel (wie Anm. 30), S.99; E. Mary Smallwood, The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian (Studies in Judaism in late antiquity 20), Leiden 1976, S.147f.

⁸⁰ Vgl. Ap 2,77.

⁸¹ Vgl. Bell 2,197.

gebracht.⁸² Und zwar bestand das Brandopfer aus der Schlachtung von zwei Lämmern und einem Ochsen.⁸³

Lag im 1. Jh. n. Chr. bis zum Jahre 66 die finanzielle Trägerschaft des Kaiseropfers wahrscheinlich sogar bei den Römern selbst,⁸⁴ so wecken die Vorschriften zu seiner Darbringung besondere Aufmerksamkeit: Die Angaben zur Praxis des Kaiseropfers decken sich nämlich mit demjenigen Opfer, das den Jerusalemer Kult repräsentiert. Das sog. Tamid („עֹמֵד“), das seinen Namen aufgrund seiner beständigen, d. h. täglich aufrechterhaltenen Darbringung erhalten hat,⁸⁵ wurde gleichfalls zweimal pro Tag als Morgen- und Abendbrandopfer an zwei (einjährigen und fehlerlosen)⁸⁶ Lämmern⁸⁷ vollzogen.⁸⁸ Die Annahme liegt nahe, daß Tamid und Kaiseropfer zeitgleich, auf morgens und abends, verteilt dargebracht wurden. Ihre gemeinsame Opferart, nämlich ein Brandopfer (עֹלָה) zu sein, das Teile des Opfertieres weder für den Opferherrn noch für die Priester zurückbehält, sondern die ganze Gabe durch Verbrennen in die zwischen Erde und Himmel vermittelnde Pneuma-Sphäre überführt, lassen für beide Opfer in gleicher Weise den Charakter des Dankes für Gottes Wohltaten annehmen.⁸⁹

Die sachliche Unvereinbarkeit dieses *täglichen Dankopferkalenders* erschließt sich, wenn nach dem Gott gefragt wird, den das Tamid kultisch verehrt. Einen sprachlichen Zugang eröffnen die den heiligen Ritus begleitenden Worte. Nach der idealtypischen Darstellung des Sirachbuches

⁸² Vgl. Philo, LegGai 157.280.317.

⁸³ Philo, LegGai 317, vgl. Git 56^a.

⁸⁴ Nach Jos ist nicht deutlich, wer die nicht unerheblichen Kosten für das Opfer bestritten hat. Nach Ap 2,77 wurden sie aus dem „Vermögen aller Juden“, also aus der Jerusalemer Tempelkasse, beglichen. Andererseits weist Bell 2,409c bei Eleazars Tempelreform darauf hin, daß die Verweigerung von nichtjüdischen Opfern zur Einstellung des Kaiseropfers führte; danach tragen die Römer die Opferkosten. Dies bestätigt auch Philo, der berichtet, daß Kaiser Augustus (31 v. - 14 n. Chr.) befahl, die Unkosten aus seinen Einkünften zu erstatten (LegGai 157.317). Wenig wahrscheinlich ist die Vermutung von Otto Michel/Otto Bauernfeind (Hgg.), Flavius Josephus. De bello Judaico, Darmstadt 1982 I, S.447, Anm. 189, daß seit Augustus eine Änderung eingetreten sei. Denn schon Esr 6,8-10 bezeugt, daß die Opferkosten aus dem „königlichen Schatz“ (V. 8) der Perser beglichen wurden. Die Annahme ist aber berechtigt, daß Rom die Kosten des Kaiseropfers aus dem jüd. Tribut bzw. dem provinziellen Steueraufkommen deckte, vgl. die Vermutung von Eduard Meyer, Die Entstehung des Judentums. Eine historische Untersuchung, Halle 1896, Neudr. Hildesheim 1965, S.53f.; Emil Schürer, Geschichte (wie Anm. 14) 2, S.362; E. Mary Smallwood (Ed.), Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium, Leiden 1970, S.241.

⁸⁵ Vgl. Num 28,6.

⁸⁶ Vgl. Num 28,3; Git 56^a.

⁸⁷ Vgl. Ex 29,38-42; Num 28,3f.8. Der Stier als Opfertier erscheint im AT nur bei der עֹלָה für die ganze Gemeinde (Num 15,24).

⁸⁸ Vgl. 2.Kön 16,15; 1.Chr 16,40; 2.Chr 2,3; 13,11; Esr 3,3, dazu Diether Kellermann, Art. עֹלָה/עֹלָה, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VI (1989), Sp.105-124,112.

von einem Tamid-Gottesdienst⁹⁰ wurde die priesterliche Opferhandlung von *Gebeten* der anwesenden Gemeinde (vgl. Sir 50,19)⁹¹, dem *Gesang* der levitischen Tempelsänger (vgl. V. 18)⁹² und *gemeinsamen Benediktionen* (V. 17) begleitet. Von beiden zuletztgenannten Elementen⁹³ der Jerusalemer Tempelliturgie läßt sich ein inhaltlicher Eindruck vermitteln:

Nach dem zuverlässigen Zeugnis⁹⁴ rabbinischer Überlieferung antwortete die Gemeinde zusammen mit den Priestern, wenn der Hohepriester am Großen Versöhnungstag bei der Segenserteilung den heiligen Gottesnamen aussprach,⁹⁵ mit der Doxologie: „Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seiner Königsherrschaft für immer und ewig“.⁹⁶ Daß Gottes königliche Herrschaft nicht nur einmal jährlich gelobt wurde, bestätigen Hinweise zur traditionellen Ordnung des levitischen Psalmgesanges.⁹⁷ Ist der Psalter gewiß nicht das offizielle Kultliederbuch der nachexilischen Priesterschaft, sondern weisheitlich-schriftgelehrte Einübung in die Torافرömmigkeit,⁹⁸ so hat sich bei den Rabbinen,⁹⁹ der LXX¹⁰⁰ und der Vulgata¹⁰¹ übereinstim-

⁸⁹ Genaue Angaben zum kultischen Verständnis des Jerusalemer Opfers sind schwierig, „weil sich im AT zwar ausführliche Anweisungen finden, wie das jeweilige Opfer darzubringen ist, aber ausdrückliche Erklärungen zum Opferverständnis fehlen“ (Diether Kellermann, ebd., Sp.120).

⁹⁰ Sir 50,11-21, dazu jetzt Fearghas Ó Fearghail, Sir 50,5-21: Yom Kippur or The Daily Whole Offering?, *Biblica* 59 (1978), S.301-316.

⁹¹ Vgl. 2.Chr 7,3.

⁹² Vgl. 1.Chr 16,4.7.42; 2.Chr 5,11-13; 7,6.

⁹³ Bei den in atl. und frühjüd. Literatur überlieferten Gebeten (vgl. z.B. Tob 13; 2.Makk 1,24-29; äthHen 84,2-6) ist ein Gebrauch am Jerusalemer Tempel kaum nachzuweisen.

⁹⁴ Anna Maria Schwemer, Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran, in: Martin Hengel/Dies. (Hgg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), Tübingen 1991, S.45-118,62, hat gezeigt, daß das AT die Grundelemente dieser Segensformel bezeugt (vgl. Dan 3,52-58).

⁹⁵ Vgl. Num 6,24-26.

⁹⁶ Yom VI,2 (Bill. 1,423), vgl. yBer 9,14c,10; Taaan 1,11ff.; Taaan 16b; Ber 63a; Sot 40b.

⁹⁷ Zur Entstehung vgl. Hartmut Gese, Zur Geschichte der Kultsänger am zweiten Tempel, in: Ders., *Vom Sinai zum Zion. Beiträge zur biblischen Theologie* (Beiträge zur Evangelischen Theologie 64), München 1984, S.147-158,150f.

⁹⁸ Vgl. 4.Makk 18,15; Ps 1+2 (zur Einheit von Psalm 1 und 2 im Frühjudentum vgl. Paul Maiberger, *Das Verständnis von Psalm 2 in der Septuaginta, im Targum, in Qumran, im frühen Judentum und im Neuen Testament*, in: Josef Schreiner [Hg.], *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22 [forschung zur bibel 60]*, Würzburg 1988, S.85-151), dazu Notker Füglister, *Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende*, in: ebd., S.319-384,360.

⁹⁹ RH 31^a, R. Aqiba, T 1 (Bill. 2,77), vgl. Tam VII,4; ARN (A) 1,12 (Ed. Schechter 3); ShirR IV,4; Sof 18,2 (Ed. Higger 311f.): 1. (Wochen-)Tag (Sonntag): Ps 24; 2.Tag: Ps 48; 3.Tag: Ps 82; 4.Tag: Ps 94; 5.Tag: Ps 81; 6.Tag: Ps 93; 7.Tag: Ps 92.

¹⁰⁰ Vgl. Alfred Rahlfs (Ed.), *Psalmi cum Odis (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum X)*, Göttingen 1979: 1.Tag (Sonntag): Ps 23 (24); 2.Tag: Ps 47 (48); 4.Tag: Ps 93 (94); 6.Tag: Ps 92 (93).

mende Zuweisungen¹⁰² von drei Psalmen für bestimmte Wochentage erhalten.¹⁰³ Danach wurde am 1. Tag der Woche (Sonntag) Ps 24 gesungen, der mit den Worten „JHWH Zebaoth ist der König der Herrlichkeit“ endet (V. 10).¹⁰⁴ Am 2. Tag wurde ein sog. Zionslied¹⁰⁵, Ps 48: „Groß ist JHWH und hochgelobt in der Stadt unseres Gottes“ rezitiert (V. 1).¹⁰⁶ Und am 6. Tag der Woche wurde ein sog. JHWH-König-Psalms¹⁰⁷, Ps 93: „JHWH ist König, mit Hoheit bekleidet ist JHWH, gegürtet mit Macht“, intoniert (V. 1).

Zieht man die Hinweise von levitischen Tagespsalmen und alljährlich gemeindlich-priesterlicher Doxologie auf die Gestalt der Herrlichkeits- und Machttheologie des Tempelkultes aus, so gibt sie in besonderer Weise der hymnischen Vergegenwärtigung der *immerwährenden Königsherrschaft Gottes* Raum.¹⁰⁸ Der alleinige Gott-König übt seine hoheitliche Herrschaft über die Schöpfung in der Abwehr des Chaos aus.¹⁰⁹ Seine universale Gewalt geht zugleich über die Götter, darum unterliegt die irdische Geschichte der Völker seiner Willensgestaltung.¹¹⁰ Das Proprium von Gottes Königtum besteht nun darin, daß er sich den Zion als uner schütterlichen Weltenberg zum irdischen Sitz seiner Regierung erwählt hat und zum Schutz der Zionsgemein-

¹⁰¹ Vgl. Robert Weber (Ed.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem I*, Stuttgart ³1983 (nach LXX): 1.Tag (Sonntag): Ps 23 (24); 2.Tag: Ps 47 (48); 4.Tag: Ps 93 (94); 5.Tag: Ps 80 (81) nach Hs. I, nach Hs. W am 4.Tag; 6.Tag: Ps 92 (93); 7.Tag: Ps 91 (92).

¹⁰² MT weist nur Ps 92 dem 7.Tag zu. Nahum M. Sarna, *The Psalm for the Sabbath Day (Ps 92)*, *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), S.155-168, meint, daß dieser Ps vor Abschluß des hebräischen Psalters der Priesterliturgie des Sabbattages zugeordnet wurde. Anna Maria Schwemer, *Gott als König (wie Anm. 94)*, S.51, datiert die og. levitische Wochentagsliturgie als „nicht viel älter als die griechische Übersetzung des Psalters ca. 1. Hälfte 2. Jh. v. Chr.“.

¹⁰³ Dazu Anna Maria Schwemer, *Gott als König (wie Anm. 94)*, S.49f.

¹⁰⁴ Vgl. auch Ps 24,7b-9.

¹⁰⁵ Vgl. auch die Zionspsalmen Ps 46; 48; 84; 87.

¹⁰⁶ Vgl. auch Ps 48,3b.

¹⁰⁷ Zu den JHWH-König-Psalmen (Ps 47; 93; [95]; 96-99) vgl. Jörg Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141)*, Göttingen 1987, dazu Bernd Janowski, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989), S.389-454 (Lit.).

¹⁰⁸ Die Belege für die Königsherrschaft-Liturgie am Jerusalemer Tempel lassen sich vermehren, nimmt man den dreiwöchigen Liedzyklus zum Nachmittagsopfer am Sabbat (Mincha) hinzu (RH 31^a, R. Jose b. Chalafta, T 3), der neben dem sog. Brunnenlied (Num 21,17f.) das sog. Schilfmeerlied in zwei Teilen (Ex 15,1-10 und V. 11-18) enthielt (vgl. Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt ³1931, Nachdr. Hildesheim 1995, S.117): Ex 15 trägt das Lob von JHWH als König (V. 18) in Bildern kämpfenden Triumphes vor (vgl. Hermann Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen [FRLANT 148]*, Göttingen 1989, S.96ff.).

¹⁰⁹ Vgl. Ps 24,1f.; 93.

¹¹⁰ Vgl. Ps 48,5f.

de sein weltweites Königsregiment ausübt.¹¹¹ Damit aber ist der in der Höhe Thronende am Ort seines irdischen Palast-Heiligtums für Israel kultisch erfahrbar.¹¹² Wenn Völker gegen die Zionsstadt anstürmen, trägt sie den Sieg davon, weil Gott in ihrer Mitte ist.¹¹³

Wird nun im zeitgleichen Kaiseropfer von der jüdischen Gemeinde gleichermaßen eine Dankesgabe an den himmlischen Königsgott dargebracht, so dient sie nicht wie in vergangener vorexilischer Zeit der Bewahrung einer national-jüdischen Herrschaft. Als der König von Juda, Ahas, ein „Brandopfer des Königs“ (2.Kön 16,15) darbringen ließ, tat er es ehemals als politischer Vertreter des königlichen JHWH. Tempora mutantur! Seit der Eroberung Jerusalems durch den Römer Pompeius im Jahre 63 v. Chr. ist Judäa abhängiges Territorium. Und von Roms Gnaden eingesetzte Klientelfürsten und später provinzielle Finanzgouverneure treiben den steuerlichen Tribut als Zeichen der politischen Unterwerfung ein.¹¹⁴ Folglich wendet sich die jüdische Gemeinde im Kaiseropfer an den höchsten König, um sich bei ihrem Gott für das politische Wohlergehen¹¹⁵ der fremden römischen Besatzungsmacht einzusetzen, die gerade über dem israelitischen Gottesvolk ihre Gewaltherrschaft ausübt.

Wie nun dem Aristeasbrief¹¹⁶ und dem Ersten Makkabäerbuch¹¹⁷ zu entnehmen ist, wurde das Opfer für den Fremdherrscher nicht nur in römischer Zeit,¹¹⁸ sondern auch während der ptolemäischen (3. Jh. v. Chr.) und seleukidischen (ab 198 v. Chr.) Vormachtstellung in Palästina praktiziert.¹¹⁹ Nach Darstellung des Chronisten bestand die Einrichtung des Kaiseropfers von Beginn der nachexilischen Restauration: In Esr 5,6-6,12 zitiert er aus einem amtlichen Schriftwechsel, „den der Satrap Tatnai ... von Transeuphrat im Jahre 518 [v. Chr.] oder etwas später mit der Kanzlei Dareios' I. in Susa geführt hat“.¹²⁰ Bezweifelt der Satrap die persische Genehmi-

¹¹¹ Vgl. Ps 24; 48.

¹¹² Vgl. Ps 24,4-6; 48,4.9ff.

¹¹³ Vgl. Ps 48,4-9.

¹¹⁴ Vgl. Tertullian, Apol. 13,6.

¹¹⁵ Nach Ant 11,17; 13,168; Arist 45; 1.Esr (= 3.Esr) 6,30; 2.Esr (= Esr) 6,10 wurde das Kaiseropfer an JHWH, den Jerusalemer Himmelskönig, adressiert und galt der Gesundheit und dem Leben der regierenden Familie wie dem politischen Sieg und Bestand ihrer Machtherrschaft.

¹¹⁶ 45.

¹¹⁷ 7,33, vgl. Ant 12,406.

¹¹⁸ Vgl. Bell 2,197.409; Ant 13,168; Ap 2,77; Philo, LegGai 157.232.280.317.

¹¹⁹ Gegen Cecil Roth, Debate (wie Anm. 40), S.93, der die Einrichtung des Kaiseropfers auf die röm. Zeit beschränkt.

¹²⁰ Herbert Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2 (Altes Testament Deutsch Ergänzungsband 4/2), Göttingen 1995, S.441.

gung zum Wiederaufbau des zerstörten Jerusalemer Tempels, so wird er vom Großkönig eines Besseren belehrt. Alles, was die jüdischen Priester zum täglichen Opferkult brauchen, soll ihnen zur Verfügung stehen (6,10)¹²¹:

„damit sie wohlriechende Spenden dem Gott des Himmels darbringen und für das Leben des Königs und seiner Söhne beten.“

Diese Ausführungen lassen folgenden Schluß zu: In dem parallelen täglichen Ritus von Tamid und Kaiseropfer kommt die *Verfassungslegitimität des Jerusalemer Tempelstaates* zum Ausdruck.¹²² Zur Zeit des Zweiten Tempels, als fremde Mächte Israels nationale Souveränität hinderten,¹²³ war es nur in inneren Angelegenheiten selbständig.¹²⁴ Der über Israel regierende Fremdherrscher akzeptiert in seiner Erlaubnis zum Tempelkult die Verehrung des universalen Gottkönigs: Als König seines Erwählungsvolkes bleibt die durch Priester ausgeübte heilige Herrschaft – „Theokratie“, wie sie Josephus nennt (Ap 2,165) – unangetastet. Zugleich aber wird Israel vom fremden Kultherrn des Jerusalemer Tempels¹²⁵ verpflichtet, sich zugunsten dessen politischer Wohlfahrt in einem Opfergebet an den die Völkerwelt beherrschenden Gott einzusetzen. Auf diese Weise wird die politische Fremdherrschaft über Israel kultisch sanktioniert.

Aus dem Gesagten ergibt sich: In der Zeit römischer Vormachtstellung bedeutet die Einstellung des Kaiseropfers den „offiziellen Bruch der jüdischen Kultgemeinde“¹²⁶ mit der römischen Provinzialherrschaft.¹²⁷ Gegen die mit Eleazars neuer Gottesdienstordnung zum Ausdruck ge-

¹²¹ Vgl. Ant 11,17.

¹²² Vgl. die komplementäre Bemerkung von Bell 2,415f. zum juristischen Status, daß Eleazars neue Kultordnung sowohl „die Römer und den Kaiser außerhalb des Rechts“ als auch „die Stadt (sc. Jerusalem) außerhalb des (sc. röm.) Reichsrechts“ stelle.

¹²³ Von dieser Regelung ausgenommen wird die Regierungszeit des Hasmonäischen Königtums sein, das unter dem Hohepriester Simon (142-135/4 v. Chr.) im Jahre 141 v. Chr. mit der Eroberung der Akra – die von Nichtjuden besetzte Burg zur Kontrolle des Jerusalemer Tempels – eine Zeit politischer Selbständigkeit begann. Sie wurde von den Römern, die 64 v. Chr. das seleukidische Reich endgültig zerschlugen, beendet.

¹²⁴ Vgl. David Rhoads, *Israel* (wie Anm. 30), S.20.

¹²⁵ So Martin Metzger, *Grundriß der Geschichte Israels* (Neukirchener Studienbücher 2), Neukirchen-Vluyn 81990, S.151.

¹²⁶ Martin Hengel, *Zeloten* (wie Anm. 15), S.368 (vgl. S.111), übernommen von Peter Schäfer, *Geschichte* (wie Anm. 65), S.135, vgl. Joachim Jeremias, *Jerusalem* (wie Anm. 14), S.185; Solomo Zeitlin, *The Rise and the Fall of the Judaeae State. A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth* 2, Philadelphia 1967, S.239.

¹²⁷ Vgl. Bell 2,416, daß die Stadt aufgrund der Opfereinstellung „außerhalb des Reichsrechtes“ gestellt würde.

brachten *jüdischen Unabhängigkeitserklärung*¹²⁸ muß sich Rom stellen, um durch kriegerische Eroberung die Wiederherstellung seiner staatlichen Oberhoheit zu erzwingen.

III. Die Tempeltheologie von Gottes ewiger Weltkönigsherrschaft

Nach den Usancen antiker Geschichtsschreibung besitzen Redekompositionen eines Geschichtswerkes keinen dokumentarischen Wert, sondern wollen in rhetorischer Programmatik den Richtungssinn der berichteten Geschichte aus der Sicht ihrer Autorschaft deuten.¹²⁹ Die erste große Rede in *De bello Judaico*, die Josephus den römischen Klientelkönig Agrippa II. (50-92/3 n. Chr.) an die Bevölkerung Jerusalems richten läßt (Bell 2,345-401),¹³⁰ macht da keine Ausnahme. Als Mahnrede für den Frieden¹³¹ warnt sie seherisch vor dem negativen Ausgang einer kriegerischen Auseinandersetzung, wie sie in der Zerstörung der Heiligen Stadt¹³² gipfeln wird. Für seine jüdische Leserschaft vermittelt die Rede Josephus' literarisches Anliegen: Er will sein Volk vor einem Racheakt an Rom wegen der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. abhalten.¹³³ Zugleich aber dürfte sich wohl doch in der Rede die vormalige Argumentation der Friedenspartei finden lassen.¹³⁴ Sie riet von Eleazars Tempelreform ab, weil sie einen für Israel katastrophalen Kriegsausgang befürchtete.

¹²⁸ Vgl. Cecil Roth, The Constitution of the Jewish Republic of 66-70, *Journal of Semitic Studies* 9 (1964), S.295-319,295f.

¹²⁹ Vgl. Martin Dibelius, Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, in: Ders., Aufsätze zur Apostelgeschichte (FRLANT 42), Göttingen 31957, S.120-162.

¹³⁰ Vgl. die Analyse bei Helgo Lindner, Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im *Bellum Judaicum*. Gleichzeitig ein Beitrag zur Quellenfrage (AGJU XII), Leiden 1972, S.21-25; Otto Michel, Die Rettung Israels und die Rolle Roms nach den Reden im 'Bellum Judaicum'. Analysen und Perspektiven, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II 21.2 (1984), S.945-976,952-956. Helmut Schwier, Tempel (wie Anm. 12), S.118f., hat die Parallelität zu Bell 2,410.412-416 aufgezeigt, so daß von einem festen jos Argumentationsmuster gesprochen werden kann.

¹³¹ Bell 2,345.401.

¹³² Bell 2,397.

¹³³ Bell 2,389f., vgl. 3,108. Dieser Rachefeldzug der Diaspora ist in den Jahren 115-117 n. Chr. in der Cyrenaika und Ägypten eingetroffen, dazu Martin Hengel, Messianische Hoffnung und politischer "Radikalismus" in der "jüdisch-hellenistischen Diaspora". Zur Frage der Voraussetzungen des jüdischen Aufstandes unter Trajan 115-117 n. Chr., in: David Hellholm (Ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen 1983, S.655-686.

¹³⁴ Vgl. Helmut Schwier, Tempel (wie Anm. 12), S.119.187.

In seiner Antikriegsrede führt Agrippa II. folgenden Grundsatz aus: Das schreckliche Wagnis eines Krieges nimmt nur auf sich, wer entweder auf göttlichen oder auf menschlichen Beistand vertrauen kann. Ist Hilfe von beiden Seiten ausgeschlossen, wählen die den Krieg Beginnenden die sichere Niederlage.¹³⁵

Hinsichtlich der Erwartung *menschlicher Unterstützung* sieht seine Beweisführung folgendermaßen aus: für Israel gibt es im Krieg gegen Rom keine Verbündeten, einfach darum nicht, weil Rom die ganze Welt beherrscht.¹³⁶ Mit einer langen Völkerliste belegt Agrippa II., daß alle freiheitsliebenden Nationen sich Roms Macht gebeugt haben.¹³⁷ Israel steht allein und sollte sich die Völker zum Vorbild nehmen und sein Heil in der unterordnenden Knechtschaft suchen.

Die überwältigende Größe des römischen Imperiums, und damit kommt Agrippa II. zum Gesichtspunkt der *göttlichen Hilfe*, ist nicht das Ergebnis militärischer Macht. Es ist vielmehr das Schicksal (griech. *tych*), das Rom „mehr einbringt als Waffen“ (Bell 2,373, vgl. 387). Verdeckt in der hellenistischen Geschichtsschreibung die unberechenbare¹³⁸ Schicksalsgöttin die unerklärlichen Wechselfälle der Geschichte, wenn durch den Übergang der Tyche Herren zu Sklaven und Sklaven zu Herren werden,¹³⁹ so ist für den hellenistischen Juden Josephus das jetzige Glück der Römer eine Folge von Gottes Wille.¹⁴⁰ Die Römer können in der Gegenwart mit dem Beistand des jüdischen Gottes rechnen, weil die Tyche zu ihnen übergegangen ist.¹⁴¹ Darum läßt Josephus Agrippa sagen (2,390):

„Denn ohne Gottes Veranlassung hätte unmöglich ein so großes Reich (sc. wie das römische) entstehen können.“

Die Hoffnung der Juden auf Gottes Bundesgenossenschaft ist hingegen unsinnig, handeln sie doch zur Unzeit¹⁴² und lassen die gebührende Verehrung der Gottheit¹⁴³ vermissen.

Die geschichtstheologischen Elemente dieser polemischen Umkehrungsrede¹⁴⁴, in der Josephus den gottgläubigen Juden Gesetzesübertretung,¹⁴⁵ den andersgläubigen Römern aber

¹³⁵ Vgl. Bell 2,394.

¹³⁶ Vgl. Bell 2,361.366.

¹³⁷ Vgl. Bell 2,365-387.

¹³⁸ Vgl. Bell 2,207; 4,607.

¹³⁹ Dazu Gertrud Herzog-Hauser, Art. Tyche, PRE VII A2 (1948) Sp.1643-1689.

¹⁴⁰ Vgl. Bell 3,354.

¹⁴¹ Vgl. Bell 2,360, vgl. 5,367.412.

¹⁴² Vgl. Bell 2,355-357. Die Zeit des jüd. Freiheitskampfes ist mit der Niederlage gegen Pompeius im Jahre 63 v. Chr. vorbei (vgl. 5,395f.).

¹⁴³ Vgl. Bell 2,394.

Men-

¹⁴⁴ Dazu Martin Hengel, *Zeloten* (wie Anm. 15), S.190: „Eine Form schärfster Polemik ... Das ursprüngliche Bestreben des Gegners wird völlig umgedreht und ihm all das untergeschoben, was er am entschiedensten von sich weisen mußte“; David Rhoads, *Israel* (wie Anm. 30), S.166-173.

¹⁴⁵ Vgl. Bell 2,391-393.

schenfreundlichkeit attestiert,¹⁴⁶ entstammen einem alttestamentlichen Entwurf von einer Theologie der Königsherrschaft. Denn in Dan 2,21f. ist zu lesen:

„Der Name Gottes sei gepriesen von Ewigkeit zu Ewigkeit ...
Er ist es, der ablöst die Zeiten und Fristen,
der Könige stürzt und Könige einsetzt.“

Das Verhältnis von Weltherrschaft und Gottesherrschaft¹⁴⁷ wird hier so erklärt, daß der Himmelsgott „Herr ist über das menschliche Königtum“ und die Macht hat, es „zu geben, wem er will“ (Dan 4,14.22.29, vgl. 5,21). JHWH setzt Könige ein und entzieht ihnen zur gegebenen Zeit ihre Gewalt.

Der Grundsatz vom gegenwärtigen und ewigen Weltkönigtum des Gottes Israels¹⁴⁸ wird am Beginn des Danielbuches erzählerisch entfaltet. Als Traumdeuter am babylonischen Hof von Nebukadnezar gelingt es Daniel diese theologische Weisheit¹⁴⁹ als Einsicht in den gegenwärtigen und zukünftigen Geschichtsablauf umzusetzen: Gott verfügt den Übergang von einem Weltreich zum anderen.¹⁵⁰ Kommt es durch die Plausibilität von Daniels Geschichtsdeutung zur spontanen Verehrung des Gottes Israels durch den babylonischen Herrscher,¹⁵¹ sieht sich dieser veranlaßt, Daniel und seine jüdischen Freunde zu schützen.¹⁵²

Man wird nicht fehl gehen, daß der Jude Josephus, der als Schriftsteller am römischen Hofe Vespasians sein Auskommen genießt, sich im Bild des die Geschichte deutenden Weisen (Daniel) wiederfindet.¹⁵³ Verfolgt doch Josephus mit seiner Geschichtsschreibung ein Doppeltes: Erstens, Roms momentane Weltherrschaft nicht dem Erfolg römischer Götter, sondern dem Weltregiment von Israels Gott zuzuordnen. Und zweitens, seinem eigenen Volk in Palästina wie in der Diaspora den politischen Schutz im Römischen Imperium zu sichern.

¹⁴⁶ Vgl. Bell 2,399.

¹⁴⁷ Zum Dan vgl. Klaus Koch, Gottes Herrschaft über das Reich des Menschen, in: Adam S. van der Woude (Ed.), *The Book of Daniel* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium CVI), Löwen 1993, S.77-119.

¹⁴⁸ Vgl. Dan 4,31, dazu Erich Zenger, Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes II. Altes Testament, TRE XV (1986), S.176-189,188.

¹⁴⁹ Vgl. Dan 2,20-23.

¹⁵⁰ Vgl. Dan 5f.

¹⁵¹ Vgl. Dan 2,46f.

¹⁵² Vgl. Dan 2,48f.

¹⁵³ Vgl. daß Jos sich wie Daniel (Dan 2; 4) als Traumdeuter versteht (Bell 3,352), dazu Willem C. van Unnik, *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller* (Franz-Delitzsch-Vorlesungen), Heidelberg 1978, S.43ff.

Als prophetischer Schriftsteller hat sich der die Fronten wechselnde Josephus zum Sprachrohr der römfreundlichen Priesteraristokratie gemacht. Als Folge der von Gott angeordneten römischen Weltherrschaft akzeptiert diese sowohl die Doppelfunktion des Heiligtums – für Israel zuerst, aber auch für die Nichtjuden – als auch das Opfergebet für die Besatzungsmacht. Ja, daß man der Garantiemacht für den Bestand der jüdischen Theokratie von seiten der Priesterschaft sogar eine positive Seite abgewann, wird an einem Ausspruch eines Priesterkollegen von Eleazar, Rabbi Chananja, Vorsteher der Priesterschaft (T 1), deutlich, der sagte (Av III,2a)¹⁵⁴:

„Bete für das Wohl der Regierung; denn wenn es keine Furcht vor ihr gebe, hätten wir schon einander lebendig verschlungen.“

Ein Prokurator kann durch Gebrauch der Kapitalgerichtsbarkeit die für ein gedeihliches Zusammenleben nötige innere Ordnung gewähren. Allerdings führten die unfähigen und korrupten Statthalter diese Erwartung der provinzialen Bevölkerung in der Praxis ad absurdum. Darum war es nur zu verständlich, daß die konservative Richtung der Endvision des Danielbuches anhing,¹⁵⁵ daß Gott den Wechsel von Machtvergabe und -entzug „am Ende der Tage“ (Dan 2,28) durch sein Gericht am Tier von Eisen begrenzt.¹⁵⁶ Und daß an Israel, das Weltreich des Menschensohnes, auf immer die Macht über die Völker vergeben wird.¹⁵⁷ Doch bis zur seligen Endzeit, deren zeitliche Erfüllung allein dem göttlichen Geheimnis anheimfällt,¹⁵⁸ ist der Weise Daniel Vorbild im Leiden. Sowohl im Feuerofen als auch in der Löwengrube wird sein Bekenntnis an den allein mächtigen Gott von einem selbst Gottesverehrung beanspruchenden irdischen Herrscher einer schweren Probe unterzogen.¹⁵⁹ Denn auf die Frage, warum Israel die Knechtschaft unter der rigiden und antigöttlich sich gebärdenden römischen Herrschaft ertragen muß, gibt es nur eine Antwort: sie ist Gottes Strafe für den Ungehorsam gegenüber dem göttlichen Lebensgebot, der Tora.¹⁶⁰ So hat der schon zu Kriegszeiten mit Rom an der Zukunft seines Vol-

¹⁵⁴ Vgl. ARN B 68 (Saldarini); AZ 4^a (Bill. 3,304).

¹⁵⁵ Vgl. Dan 2,44; 7,13f.

¹⁵⁶ Vgl. Dan 7,11bf.

¹⁵⁷ Vgl. Dan 7,27, ähnlich äthHen 37f.

¹⁵⁸ Vgl. Dan 4,32.

¹⁵⁹ Vgl. Dan 3; 6 als literarisches Zeugnis für den Anspruch hell. Gottherrscher (Endredaktion des Dan ca. 164 v. Chr.). Für die röm. Zeit ist auf die Klage von Caligula (37-41 n. Chr.), überliefert bei Philo, LegGai 357, zu verweisen, daß sich die Juden im Opfer für die röm. Herrschaft zwar für sein Wohl als Kaiser einsetzen, sie aber doch einem fremden Gott und nicht ihm selbst als Gott opfern würden.

¹⁶⁰ Vgl. Dan 3,29ff.; 9,4ff. Aus gesamtisraelitischer Perspektive vgl. auch die sog. SER-Stücke (Sünde, Exil, Rückkehr) in den Test12, bes. TestJud 23,3; TestAs 7,2, dazu Jürgen Becker, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen (AGJU VIII), Leiden 1970, S.174ff.

kes arbeitende Rabbi Jochanan ben Zakkai (T 1) über sein Volk die Seligpreisung ausgerufen (Ket 66b)¹⁶¹:

„Heil euch Israeliten! Wenn ihr den Willen Gottes tut, hat kein Volk und kein Stamm Gewalt über euch!
Aber wenn ihr nicht den Willen Gottes tut, gibt man (= Gott) euch hin in die Gewalt eines niederen Volkes,
und nicht nur in die Hand eines niederen Volkes, sondern auch in die Gewalt der Tiere eines niederen Volkes.“

IV. Die Tempeltheologie der eschatologisch anbrechenden Königsherrschaft Gottes

Bereits aus der von Josephus gestalteten Friedensrede von Agrippa II. läßt sich durch Negation entnehmen,¹⁶² worauf derjenige Priesterflügel theologisch setzte, der Eleazars Kultreform unterstützte: Hatte Agrippa II. Israel die Sklaverei unter Rom mit der Begründung empfohlen, daß weder weltliche noch göttliche Hilfe im kriegerischen Unternehmen zu erwarten sei, so wollen die Aufständischen einen siegreichen Krieg für die Verwirklichung der Freiheit beginnen,¹⁶³ da ihrer festen Überzeugung nach (Bell 2,391):

„die vollkommene Befolgung der Gottesverehrung (qrhskeivai) die Hoffnung gibt, Gott zum Bundesgenossen (summavcon) zu haben.“

Daß das Begehren nach Freiheit zum zentralen Ziel der Unabhängigkeitsbewegung gehörte,¹⁶⁴ bezeugen ihre einzigen authentischen Dokumente, die Münzprägungen.¹⁶⁵ Allerdings läßt die Ausgabe von Bronzemünzen mit der Aufschrift „Die Freiheit Zions“ erkennen,¹⁶⁶ daß nicht ein nationalpolitisches – Freiheit von Judäa oder Freiheit von Israel –, sondern ein *zions-theologische Konzept von Freiheit* vorliegt.

Im Konzert mit anderen Münzaufschriften, die die junge Republik zur Propagierung ihres staatlichen Selbstverständnisses schlagen ließ, die da lauten: „Das heilige Jerusalem/die heilige

¹⁶¹ Bill 1,467, vgl. ARN A 17; MehhY zu Ex 19,1; TSota XIV,1 (Zuckermandel 320), dazu Jacob Neusner, A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai ca. 1-80 C.E. (Studia Post Biblica 6), Leiden 1962, S.139f.

¹⁶² Vgl. Martin Hengel, Zeloten (wie Anm. 15), S.116.

¹⁶³ Vgl., daß in der Agrippa-Rede Bell 2,345-401 das Stichwort Freiheit 11 mal erscheint.

¹⁶⁴ Vgl. Bell 2,443.

¹⁶⁵ Zur Bestimmung der Münzprägungen aus der Zeit von 66-70 n. Chr. vgl. L. Kadman, The Coins of the Jewish War of 66-73 C.E. (Corpus nummorum Palaestinensium 2.R. Bd.3), Jerusalem 1960; A. Reifenberg, Ancient Jewish Coins, Jerusalem 1965; Ya'akov Meshorer, Jewish Coins of the Second Temple Period, Tel Aviv 1967; Ders., Ancient Jewish Coinage 2, New York 1982.

¹⁶⁶ $\text{O}\bar{\text{A}}\bar{\text{E}} \cdot \bar{\text{A}}\bar{\text{A}}$, s. z.B. Reifenberg, Coins (wie Anm. 165), S.58 Nr. 147-149.

Stadt Jerusalem“ und „Jerusalem ist heilig/eine heilige Stadt“¹⁶⁷ sowie „Für die Erlösung Zions“¹⁶⁸, wird erkennbar, daß für die politische Führung eine prophetische Vorhersage ihre Erfüllung gefunden hat.¹⁶⁹ Denn im Jesajabuch steht geschrieben (Dtjes 52,1f.):

„Wach auf, wach auf! Zieh deine Macht (לְעֹז) an, Zion!
Ziehe deine Prachtkleider an, Jerusalem, Stadt der Heiligkeit!
Denn niemals wird dich ein Unbeschnittener und Unreiner betreten.
Schüttele den Staub von Dir ab! Steh auf, Gefangene, Jerusalem!
Löse die Fesseln deines Halses, Gefangene, Tochter Zion!“

Der unbekannte Prophet dieses Weckrufes richtete seine Freudenbotschaft ehemals in der Zeit des trostlosen Exils aus: Der Tempel und die Stadt Jerusalem lagen größtenteils in Schutt und Asche; Teile der Bevölkerung waren in babylonische Gefangenschaft geführt. In dieser Zeit verkündet Deuterocesaja das Ende des göttlichen Strafgerichtes. Will man den theologischen Horizont seiner prophetischen Verkündigung beschreiben, wird man sagen können, daß es sich um eine Aktualisierung der Tempeltheologie von Gottes Königsherrschaft handelt.¹⁷⁰ Sprachlich ist dies bei Dtjes 52,1f. daran kenntlich, daß von königlicher Macht in dem schon aus der Tempelliturgie bekannten JHWH-König-Psalm 93 die Rede ist (s. V. 1). Allerdings mit einem gravierenden Unterschied: War Stärke, Uneinnehmbarkeit und Sicherheit eine hoheitliche Eigenschaft von Gottes Königsregiment über die Schöpfung, so kommt nach Dtjes 52,1 der Königin-Stadt diese JHWH-Qualität zu. Weil Gott vom Tempel seine Schutzmächtigkeit für Israel ausübt, besitzt Frau Zion ein unverlierbares Potential an göttlicher Zuwendung. Die Pointe der neuen Königtumsvision von Deuterocesaja liegt nun darin, daß der sich in Israels Katastrophe als allein wahrer Weltkönig durchsetzende Gott¹⁷¹ gemeinsam mit seinem Volk auf dem Weg zum Zion ist, um dort als König inthronisiert zu werden.¹⁷²

Auf diese Prophetie vom dynamisch anbrechenden Königserweis von Zions Erlöser¹⁷³ konnte sich der Tempelhauptmann Eleazar berufen, als er seine Kultreform vom Grundsatz einer Zio-

¹⁶⁷ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְיְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ und יְהוָה אֱלֹהֵינוּ s. z.B. ebd., S.57f. Nr. 137-145.

¹⁶⁸ אֵלֵינוּ יְהוָה, s. z.B. ebd., S.39, Nr. 4-6.

¹⁶⁹ Vgl. Martin Hengel, *Zeloten* (wie Anm. 15), S.122f.

¹⁷⁰ Vgl. Erich Zenger, *Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes* (wie Anm. 148), S.182f.; zu Dtjes 52,1f. s. Odil-Hannes Steck, *Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament*, ZThK 86 (1989), S.261-281; Ders., *Beobachtungen zu den Zion-Texten in Jesaja 51-54. Ein redaktionsgeschichtlicher Versuch*, Biblische Notizen 46 (1989), S.58-90.

¹⁷¹ Vgl. Dtjes 41,1-4; 42,23f.; 44,6-8; 48,3-6.

¹⁷² Vgl. Dtjes 52,7 mit der Königsproklamation 2.Sam 15,10; 2.Kön 9,13.

¹⁷³ Vgl. Dtjes 43,14; 44,6.

trennbaren Einheit.¹⁸¹ Wenn im Kampf für den reinen Zion Gott in seiner Epiphanie offenbar wird, dann wird mit seiner Beteiligung der Sieg ausgefochten.¹⁸²

Mit Hilfe dieser vom Zionsschema geprägten und kriegerisch erfolgreichen Freiheitstradition kann Eleazar die Priesterschaft motivieren, dem gegenwärtigen Tempelfrevel Einhalt zu gebieten. Gegen das konservative Argument der den status quo verteidigenden Priesterschaft, daß die Vorfahren die kultische Praxis der Beteiligung von Nichtjuden pflegten,¹⁸³ wird er den Protest des heiligen Gotteswillens mobilisiert haben. Die israelexklusive Heiligkeit der Zionsstadt ist nicht nur Bestandteil von Deuterocesajas Zukunftsprophetie, sondern auch im sog. Verfassungsentwurf des Ezechielbuches (Ez 40-48) zu finden: die Reform für einen eschatologischen Tempel erwähnt zwar einen äußeren Vorhof,¹⁸⁴ doch ist in den Einlaßbedingungen ausdrücklich vermerkt, daß, wenn ein Fremder das Heiligtum betritt, Israel (!) den göttlichen Bund bricht (44,6-9).

Daß in priesterlichen Kreisen die idealtypische Vorstellung von einer die Einwohnung Gottes schützenden Zionsheiligkeit gepflegt wurde, lassen zudem zwei Texte aus Qumran annehmen: Die Anweisungen der sog. Tempelrolle¹⁸⁵ für den von Israel zu erbauenen irdischen Tempel kennen auch einen äußeren Hof.¹⁸⁶ Um aber zu demonstrieren, daß das Heiligtum ausschließlich Israeliten offensteht, wird die Schanze, die den Völker- vom Israelbezirk trennt, vor die äußere Tempelmauer verlegt (11QT 46,9f.).¹⁸⁷ Und sodann ist in einem Pescher zu 2.Sam 7,10.11a

¹⁸¹ Vgl. 1.Makk 4,33; 2.Makk 8,23; 10,16, dazu Helmut Schwier, Tempel (wie Anm. 12), S.78ff.

¹⁸² Vgl. 2.Makk 2,21; 12,22; 15,27. S. Jos, Bell 5,459 und die polemische Umkehrung 412, vgl. 367f.

¹⁸³ Vgl. Bell 2,412.417.

¹⁸⁴ Vgl. Ez 40,5ff.

¹⁸⁵ Die Rolle datiert aufgrund der Schrifttypen in die mittel- bzw. spätherodianische Periode, vgl. Johann Maier, Die Tempelrolle vom Toten Meer, München-Basel 1992, S.9. Das Werk dürfte vor 100 v. Chr. entstanden sein.

¹⁸⁶ 11QT 40,5-45,2. Anders die Konzeption des (ursprünglich zelotischen, dazu Helmut Schwier, Tempel [wie Anm. 12], S.170-172) Orakels von Apk 11,1f., das den Heidenvorhof ausdrücklich nicht zum Tempelheiligtum zählt.

¹⁸⁷ Dazu Johann Maier, Tempelrolle (wie Anm. 185), S.116: „Die TR [Tempelrolle] verweist die Nichtjuden über diese Grenze hinaus, vielleicht sogar aus der Heiligen Stadt überhaupt“.

festgehalten,¹⁸⁸ daß in den eschatologischen Tempel der Königsherrschaft Gottes¹⁸⁹ kein „Nichtjude“¹⁹⁰ eintreten darf (4QFlor 1,3fin.4).

Für die Einstellung des Kaiseropfers mit der Begründung, daß es nicht Gottes Tora entspricht, kann schließlich auf die sog. Kriegsrolle (1QM) hingewiesen werden. Wird der eschatologische Sieg den Erwählten des Bundes im siebenten Los zuteil, weil ihnen „der Heilige, der Herr und der König der Herrlichkeit“ (1QM 12,8) als Kriegsheld zur Hilfe kommt, so gibt es zuvor drei Lose Niederlage gegen Belial. Um den Tod von Auserwählten den unbegreiflichen Geheimnissen Gottes zuzuordnen, weist der Hohepriester u. a. auf das Gericht Gottes an Nadab und Abihu, den Söhnen Aarons (17,2) hin. Nach Auskunft der Tora¹⁹¹ mußten die beiden Priester sterben, weil sie ein Feueropfer darbrachten, „das JHWH ihnen nicht geboten hat“ (Lev 10,1). Könnte nicht dieser Toragrundsatz: ein Opfer, das JHWH nicht geboten hat, Eleazars schriftgemäßes Plädoyer für die Abschaffung des Kaiseropfers gebildet haben?

V. Zusammenfassung und Ausblick

Eine Analyse der vom Tempelhauptmann Eleazar im Jahre 66 n. Chr. durchgesetzten Jerusalemer Kultreform erbrachte ein tempelinstitutionelles (1) sowie ein zions-theologisches (2) Ergebnis. Angesichts der Tempelzerstörung des Jahres 70 n. Chr. stellt sich die Frage nach den Folgen für die das Judentum konstituierende rabbinische Theologie (3).

1. Sowohl die Beteiligung von Nichtjuden am Tempelkult als auch das Opfer für die nichtjüdische Fremdherrschaft stellen religionspolitische Konzessionen eines außenpolitisch unselbständigen jüdischen Tempelstaates dar. Die regierende jüdische Hierokratie besitzt nur die Befugnis, Israels Binnenraum mit der Tora zu gestalten. Eine Aufhebung der nichtjüdischen Kultrechte am Jerusalemer Tempel mußte zu einem religionspolitischen Eklat führen. Denn damit

¹⁸⁸ Textrekonstruktion von 4QFlor 1,1-9 s. Devorah Dimant, 4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple, in: André Caquot u.a. (Edd.), Hellenica et Judaica (FS V. Nikiprowetzky), Löwen 1986, S.165-189,166f.

¹⁸⁹ Zitat von Ex 15,17fin.18 in 4QFlor 1,3.

¹⁹⁰ Über Dtn 23,3f. hinaus wird vom eschatologischen Tempel neben dem Proselyten auch der $\overline{\text{T}}\square\text{O}$ („der Sohn der Fremde“) ferngehalten.

¹⁹¹ Lev 10,1-3; Num 16,1.

stellte sich Israel außerhalb der von Gottesfrömmigkeit geleiteten hellenistisch-römischen Gesellschaftsordnung und forderte mit seiner Unabhängigkeitserklärung Rom heraus, seine Vorherrschaft über Palästina wiederzuerringen. Josephus' Darstellung von der kriegsauslösenden Funktion der neuen Jerusalemer Gottesdienstordnung läßt sich also nicht von der Hand weisen.

2. Die am Jerusalemer Kultort vertretene Zionstheologie hat zwei Möglichkeiten, mit der Einschränkung von Israels Glauben an den wahren Gott sowie seine Königsmacht, die die Weltgeschichte zugunsten seines Volkes gestaltet, umzugehen: Sie kann einerseits die derzeitige Welt Herrschaft Roms als Verfügung ihres Gottkönigs leidend akzeptieren. Denn der monolatrische Grundsatz bleibt durch den israelexklusiven inneren Heiligkeitsbezirk des Tempels gewahrt und die römische Garantiemacht des jüdischen Kultus ermöglicht Israels Toragehorsam. Oder sie kann andererseits in den eschatologischen Entscheidungskampf für das Offenbarwerden der Königsherrschaft Gottes eintreten. Denn bei der toragemäßen Konzeption des heiligen Zions wird der himmlische König im Streit mit der widergöttlichen römischen Macht seinen Erwählten zur Hilfe kommen.

Die Crux in diesem priestertheologischen Konflikt ist, daß beide Seiten den göttlichen Willen auf ihrer Seite haben: Entweder ermöglicht die vom Fremdherrscher gestattete Religionsfreiheit vollkommene Torabefolgung, auf der die Verheißung von Israels Zukunft liegt, oder der Abkehr von nichttoragemäßer Kultpraxis folgt auf dem Fuße die Erlösung.

3. Als im Herbst des Jahres 70 n. Chr. der Feldherr Titus Jerusalem für das Römische Reich zurückeroberte, ließ er zur Widerlegung jüdischer Heilserwartungen das Tempelgebäude in Brand stecken¹⁹² und befahl seinen Soldaten, in der Tempelruine vor den Legionsadlern zu opfern: Damit demonstrierte er, daß sein Sieg dem römischen Gott Jupiter Optimus Maximus zu verdanken ist.¹⁹³

Die Rabbinen, die nach dem Krieg die überlebende jüdische Religionsgemeinde auf einen zionslosen Gottesdienst in Haus und Synagoge einstellen mußten, bewahrten dennoch die unterlegene Zionstheologie. Die tägliche, morgens und abends eingeübte Torarezitation,¹⁹⁴ das sog. *Shema Israel*, wurde von ihnen mit einem Zusatz versehen. Nach dem Beginn „Höre Israel!

¹⁹² Dazu Helmut Schwier, *Tempel* (wie Anm. 12), S.308ff.

¹⁹³ Vgl. Bell 6,316.

¹⁹⁴ Vgl. *Jos Ant* 4,212; *Ber* 1,3, Schule Schammai/Hillel (Bill. 4/1, 200); *Ber* 8^b (39), R. Aqiba, T 2 (a.a.O. 198); *Men* 99^b, R. Simeon ben Jochai T 3; *MTeh* 1 § 17 (18b), R. Eliezer T 2 (a.a.O. 190); *ySheq* 3,47c,62, R. Meir, T 3 (a.a.O. 205).

JHWH, unser Gott, JHWH, ist einer“ (Dtn 6,4) wurde der Tempellobspreis „Gepriesen sei der Name seines herrlichen Königreiches für immer und ewig“ eingefügt.¹⁹⁵ Trotz gegenteiliger Zeitumstände sollte Israels Glaube an JHWH's universales Schutzkönigtum ungebrochen bleiben. Als unzeitgemäßes Bekenntnis¹⁹⁶ nannte man diese Glaubenszumutung „das Joch der Königsherrschaft auf sich nehmen“¹⁹⁷: In der Homologese ist Gott gegenwärtiger König seines Geschöpfes.

Um nun zum Ausdruck zu bringen, daß Israel durch rechten Toragehorsam in keiner Weise zum Offenbarwerden von Gottes Königtum beitragen kann, wurde die zweite Schriftrezitation des Shema „Und wenn ihr gegen meine Gebote gehorsam seid, ...“ (Dtn 11,13-21) vom *Joch der Königsherrschaft* als *Joch der Gebote* unterschieden.¹⁹⁸ Nach Auffassung der Rabbinen kann nach dem Untergang des jüdischen Staates allein noch im Gebet Gott um die künftige Verwirklichung von Israels nationaler Befreiung angefleht werden.¹⁹⁹ So bittet das Achtzehngebet Gott, „das frevelhafte Königreich“, gemeint ist Rom, „eilends“ auszurotten (12. Berakha).²⁰⁰ In das Gebet um politische Freiheit wird eingeschlossen, daß statt jetziger fremder (provinzialer) Rechtssprechung letztendlich Israels eigene Richter und Ratgeber die Pflege des jüdischen Rechtes übernehmen.²⁰¹

Die schlimme jüdische Niederlage gegen Rom war für die Rabbinen ein unerbittlicher Lehrmeister. Der Streit um die rechte Zionstheologie ist für sie gegen Eleazars Konzeption einer eschatologisch anbrechenden Königsherrschaft zugunsten derjenigen der konservativen Apokalyptik entschieden. Wenn einmal in herrlicher Zukunft Israels äußere Unabhängigkeit gesichert

¹⁹⁵ Vgl. TPes 2,19 (160); yPes 4,31b,22; Pes 56^a, alle R. Jehuda, T 3 (Bill. 2,30). Dazu (Hermann L. Strack)/Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 4/1, München 1928, S.193: „In der Mitte des 2. Jahrhunderts [n. Chr.] wird der Gebrauch der Formel allgemein vorausgesetzt“. – Um den Konflikt zu lösen, daß das Shema eine schriftgenaue Rezitation von Toraversen ist, der Tempellobspruch aber nicht in Dtn 6,4f. vorhanden ist, wurde man sich im Rabbinat später einig, den Lobspruch nach Dtn 6,4 nur flüsternd zu sprechen, vgl. DevR 2 (199^c), R. Isaak, T 4 (Bill. 2,29).

¹⁹⁶ Vgl. Ber 61^b, R. Aqiba, T 2 (Bill. 1,177).

¹⁹⁷ Ber II,2, R. Jehoschua ben Qarcha, T 3; Ber II,5, R. Gamaliel II., T 2; Ber 61^b, R. Aqiba, T 1; (alle Stellen Bill. 1,177).

¹⁹⁸ Ber II,2, R. Jehoschua ben Qarcha, T 3, dazu Louis Jacobs, Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes III. Judentum, TRE XV (1986), S.190-196,192.

¹⁹⁹ Vgl. PsSal 5,18; MekhY zu Ex 15,18 (51b, vgl. auch MekhY zu Ex 17,14 [64a]): R. Jose ha-Gelili, T 2 (Bill. 1,179).

²⁰⁰ Übersetzung Peter Schäfer, Der synagogale Gottesdienst, in: Johann Maier/Josef Schreiner, (Hgg.), Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung, Würzburg 1973, S.390-419,405.

²⁰¹ „Setze unsere Richter wieder ein wie vormals und unsere Ratgeber wie anfangs und sei König über uns, du allein. Gepriesen seist du, Herr, der das Recht liebt“ (Übersetzung ebd., S.405).