

Theokratie und Gewaltenteilung

Der sogenannte Verfassungsentwurf des Ezechiel (Ez 40–48)

Rainer Albertz

Die Hebräische Bibel enthält an etwas verborgener Stelle in ihrem Prophetenkanon eine interessante theokratisch begründete Teilung zwischen der Macht der drei staatlichen Institutionen des alten Israel, des Tempels, des Palastes und der Hauptstadt, die in der Folgezeit, als es auch unter dem Banner des Christentums zu mehr oder minder engen und lang anhaltenden Verbindungen von Thron und Altar kam, weitgehend in Vergessenheit geraten ist: im sogenannten Verfassungsentwurf des Ezechiel, der sich in den Schlusskapiteln 40–48 des gleichnamigen Prophetenbuches findet. Hier beschreiben wahrscheinlich die Schüler des 597 v. Chr. nach Babylon deportierten Priesterpropheten gegen Ende des 6. Jahrhunderts ein detailliertes visionäres Programm für eine kultische, politische und gesellschaftliche Neuordnung Israels für die Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil. Und da Ezechiel und seine Schüler das babylonische Exil als ein hartes Gericht Gottes über die Missstände im vorexilischen Juda deuten, stellen sie diese Neuordnung als einen radikalen Bruch mit den früheren gesellschaftlichen Zuständen dar, der von Gott selber gewollt sei. Um das Revolutionäre dieses Verfassungsentwurfs zu verdeutlichen, soll hier kurz auf die Zuordnung der religiösen und politischen Institutionen im vorexilischen Staat Juda eingegangen werden.

I. „Caesaropapismus“ im vorexilischen Staat Juda

Nach der Sicht der offiziellen Jerusalemer Theologie, die vor allem in den vorexilischen Königs- und Zionspsalmen zutage tritt,¹ war der davidische

¹ Hier kann nur ein kurzer Abriss der rekonstruierbaren Jerusalemer Königs- und Tempeltheologie geboten werden, für eine ausführlichere Darstellung vgl. RAINER ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 2 Bde., 2. Aufl., Göttingen 1996/1997, Bd. I, 173–212.

König Sohn Gottes (Ps 2,7; 89,28; vgl. 2. Sam 7,14), der als solcher die Herrschaft JHWHs auf Erden ausführt; außenpolitisch hatte er die Völker für JHWH zu unterwerfen und damit die Völkerwelt zu bändigen (Ps 2), innenpolitisch hatte er seinen Untertanen den Segen und die Gerechtigkeit von Gott her zu vermitteln (Ps 72) und für sie fürbittend vor Gott einzutreten (1. Kön 8). Seine repräsentative Mittlerstellung zwischen Gott und Mensch verlieh dem König Sakralität; als „Gesalbter Jahwes“ war er nicht nur gegenüber politischen Gegnern sakrosankt (2. Sam 1,14.16 u. ö.), sondern auch mit der höchsten Priesterwürde ausgestattet. Ähnlich wie etwa in Ägypten und Assyrien, aber im Unterschied etwa zum Nordreich Israel und zu Babylonien, übten die jüdischen Könige ihr priesterliches Amt wirklich aus. Bei besonderen Anlässen opferten sie selber (1. Kön 8,62–64), sprachen Fürbitten (V. 31 ff.) und teilten den gottesdienstlichen Segen aus (V. 14.55). Ebenso wurden für die Könige lange Fürbitten im Gottesdienst gesprochen (Ps 20; 72). Sogar divinatorische Funktionen als Offenbarungsmittler wurden ihnen zuerkannt (2. Sam 23,2 f.; Prov 16,10).

Der engen Verbindung von politischer und religiöser Sphäre in der Gestalt des Königs (*mælak*) entsprach in Jerusalem eine enge bauliche Zuordnung von Tempel und Palast auf dem Zionberg (1. Kön 7,12; 2. Kön 11,13; 16,18; Jer 36,20; vgl. Abb. 1). JHWH wurde in der Jerusalemer Tempeltheologie selber als König vorgestellt, der inmitten seines Hofstaates in und über seinem Heiligtum thront (Jes 6,1–3); das Allerheiligste war mit einem riesigen Kerubenthron aus vergoldetem Olivenholz ausgefüllt. Himmlischer und irdischer König thronten und regierten damit auch räumlich eng beieinander. Wie die babylonischen Könige, so waren auch die jüdischen Monarchen Erbauer und Versorger des Heiligtums. Salomo baute den Jerusalemer Tempel prächtig aus (1. Kön 7–9), dessen Opferkult ganz wesentlich mit dem Vieh aus den königlichen Domänen unterhalten wurde (vgl. 1. Chr 27,29–31). Die Könige spendeten dem Tempel kostbare Beutestücke aus ihren Kriegszügen (2. Kön 11,10) und kontrollierten die Finanzen zu seiner Renovierung (12,5–7). So war der Jerusalemer Tempel zugleich Reichsheiligtum und königliche Kapelle (vgl. Am 7,13). Sogar der Kern der Hauptstadt galt als königlicher Besitz („Davids Stadt“: 2. Sam 5,7.9 u. ö.).

Was für die bauliche und rechtliche Stellung des Tempels galt, spiegelt sich genauso in der Stellung des Kultpersonals. Die Jerusalemer Priester waren weisungsgebundene königliche Beamte (2. Sam 8,17), z. T. auch Mitglieder der königlichen Familie (V. 18) oder doch mit ihr verwandt (2. Kön 11,2); der König konnte sie bestellen, aber ebenso nach Gutdünken entlassen (1. Kön 2,26 f.). So ist es denn auch kein Wunder, dass die königlichen Hoftheologen, zu denen neben den Priestern auch Hofpropheten (Nathan, Gad) und Schreiber gehörten, den Davididen treu ergeben waren.

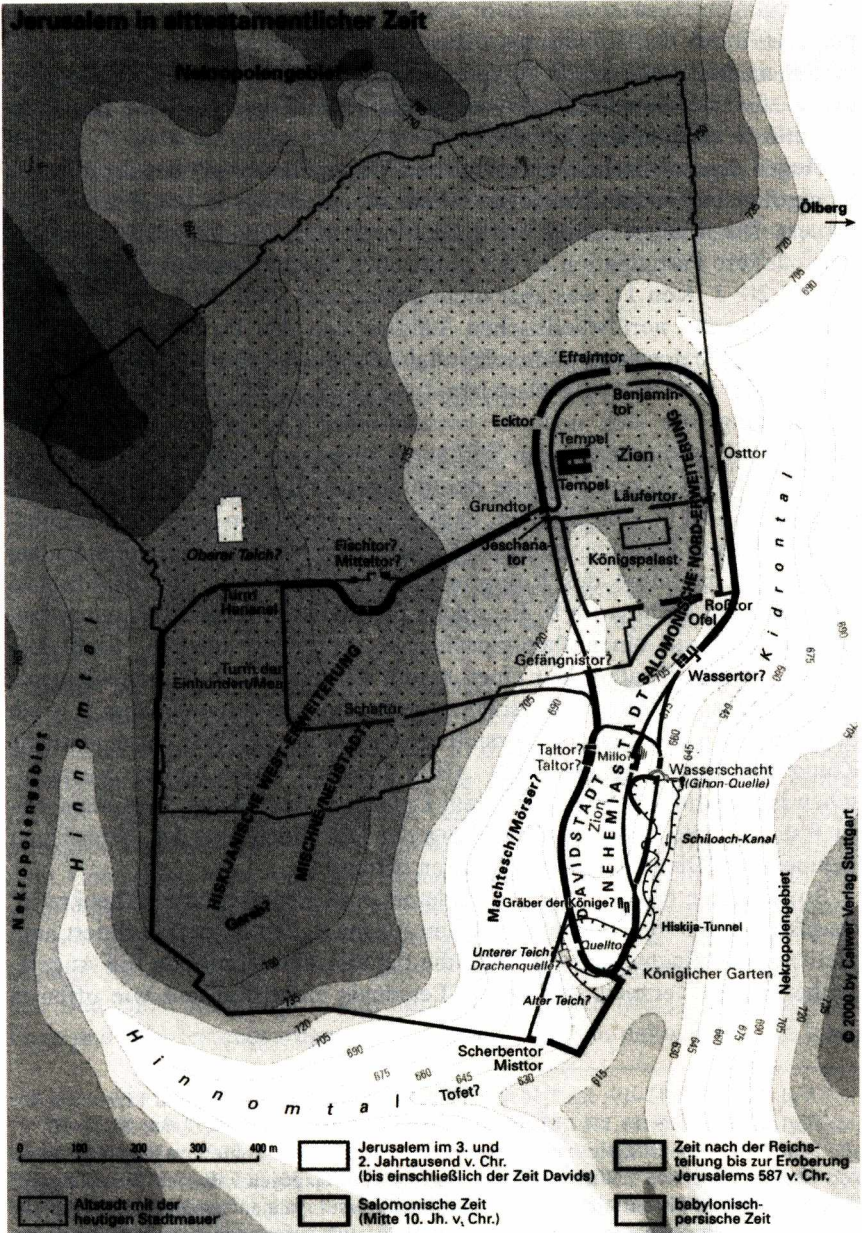


Abb. 1: Ungefähre Zuordnung von Tempel und Palast auf dem Zionberg in vorexilischer Zeit (aus WOLFGANG ZWICKEL, Calwer Bibelatlas [Calwer Verlag], Stuttgart 2000, 41)

Sie gingen sogar soweit, nicht nur dem jeweils regierenden König und der Institution des Königtums als solcher die göttliche Legitimation zu verleihen, wie dies etwa in Ägypten und Babylonien geschah, sondern sogar speziell der davidischen Dynastie eine unbefristete göttliche Bestandsgarantie zu verschaffen (2. Sam 7,11b–16).

Gegen den politischen und religiösen Monopolanspruch des davidischen Königtums und seiner Theologen erhob sich allerdings in Israel schon früh Protest. Die tribalen Führer versuchten in mehreren Aufstandsbewegungen eine stärkere Partizipation an der politischen Macht durchzusetzen (2. Sam 15–17; 20; 1. Kön 1), was aber nicht gelang und schließlich zur Trennung der mittel- und nordisraelitischen Stämme von den Davididen führte (1. Kön 12). Dabei spielte wahrscheinlich das theokratische Argument eine Rolle, dass JHWH König über Israel sei (1. Sam 8,7; 12,12). Nach alter Anschauung, die sich noch in vorstaatlicher Zeit herausgebildet hatte, stand JHWH in unmittelbarem Verhältnis zu seinem Volk, er war der „Gott Israels“ (Ri 5,3.5) und bedurfte darum eigentlich keiner königlichen Vermittlung. So ist es kein Wunder, dass sich in Israel von Seiten der Propheten eine immer schärfer werdende Kritik gegen einzelne Könige und sogar gegen die Institution des Königtums als ganze erhob.² Die davidischen Hoftheologen suchten im 8. Jh. solche prophetische Kritik dadurch aufzufangen, dass sie einen theologischen Kompromiss anboten, nach dem JHWH mit den Königen nur einen *nagîd*, d.h. einen „Thronprätendenten“, berufen habe, um sein Volk Israel zu retten und zu leiten (1. Sam 9,16; 2. Sam 5,2; 7,8); dies ließ der Vorstellung Raum, dass JHWH der eigentliche König Israels sei (vgl. Ps 80,2: „Hirte Israels“). Doch hielten die jüdischen Hoftheologen selbst nach dem Untergang des Staates Juda noch daran fest, dass die göttliche Erwählung der Davididen und des Jerusalemer Tempels ihre Bedeutung nicht verloren hätten.³

So lässt sich das vorstaatliche Juda als eine „repräsentative Theokratie“ charakterisieren in dem Sinne, wie Jan Assmann den Begriff definiert hat.⁴ Stellt man in Rechnung, wie stark die davidischen Könige in die Angelegenheiten des Tempels und seines Personals eingriffen und wie offensiv

² Vgl. 1. Kön 21,17–19; Jes 7,10–17; 11,1–5; Jer 22,18–23.24–30; Hos 13,9–11 u. ö.

³ Vgl. 1. Kön 8,16; 11,11–13.32.36; 14,21; 15,4; 2. Kön 8,19; 19,32–34; 25,27–30.

⁴ Vgl. JAN ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München / Wien 2000, 48, dazu 42–44. Dagegen halte ich seinen Begriff einer „identitären Theokratie“ (ebd., 44, 48), zumindest in seiner Anwendung auf das alte Israel für problematisch, da die Herrschaft JHWHs auch beim herrschaftskritisch gewendeten theokratischen Argument allermeist durch irdischen Größen vermittelt gedacht war, sei es nun durch charismatische Heerführer, Propheten, Gesetzgeber oder Priester. Erst für die Endzeit wird erwartet, dass Gott mehr oder minder direkt seine Herrschaft über die Welt ausübt.

ihre Hoftheologen ein solches Vorgehen mit dem Ausbau der Königs- und Zionstheologie legitimierten, dann kann man diese Form der Theokratie durchaus dem Typ des „Caesaropapismus“ im Sinne Max Webers zuordnen,⁵ obwohl der Begriff natürlich einen Anachronismus darstellt. Auch wenn sich in Israel gegen die monarchische Vereinhaltung des Kultes und gegen die monarchische Monopolisierung der Gottesbeziehung z.T. heftige Kritik erhob und einige Kompromisse erzwungen wurden, ist das Konzept eines vom König dominierten Staatskultes von Seiten der Hoftheologen nie in Frage gestellt worden.

II. Die theokratisch motivierte „Gewaltenteilung“ im sog. Verfassungsentwurf des Ezechiel

Ezechiel war wahrscheinlich priesterlicher Herkunft und gehörte damit wohl auch ins Umfeld der Jerusalemer Hoftheologie; jedenfalls vertritt er teilweise durchaus traditionelle Ansichten der Zionstheologie, wie etwa die Vorstellung vom Jerusalemer Tempel als Thronszitz JHWHs. Dennoch hat er sich aufgrund seiner prophetischen Erfahrungen weit von diesem Umfeld distanziert: Folgt man der Darstellung des Buches, so erschien dem Propheten bei seiner Berufung im Jahr 594 v. Chr. JHWH in seiner ganzen Majestät auf seinem – nunmehr beräderten – Thronszitz in Babylonien am Fluss Kebar (Ez 1–3). Daraus erkannte Ezechiel, dass der Gott Israels wegen des Götzendienstes der Laien (Ez 8) und der Schlampigkeit der Priester, die nicht mehr klar zwischen heilig und profan unterschieden hatten (22,26), sein Jerusalemer Heiligtum verlassen hatte und es der Zerstörung preisgeben würde (10,1–11,24). Nachdem sich seine Unheilsprophetie mit dem Untergang Judas und der Zerstörung des Tempels 587 v. Chr. bewahrheitet hatte, begann Ezechiel langsam mit einer Heilsverkündigung für sein geschlagenes Volk. Kurz vor seinem Tod um das Jahr 570 v. Chr. schaute der alte Prophet 574 in einer Vision den Jerusalemer Tempel „wie den Bau einer Stadt“ auf einem hohen Berg liegen (40,2). Seine solitäre Lage und sein festungsartiges Aussehen implizierten dabei schon im Kern

⁵ MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. Aufl., Tübingen 1972, 690 verwendete den Begriff im Gegensatz zur Hierokratie, als „die völlige Unterordnung der priesterlichen unter die weltliche Gewalt“; er sieht den Caesaropapismus zwar in „ganz reiner Form“ historisch nirgends verwirklicht, aber doch von den ägyptischen Pharaonen, den indischen, chinesischen, byzantinischen Monarchen und den *summi episcopi* anglikanischer und protestantischer Prägung angestrebt. In die Kette der Beispiele ließen sich durchaus auch die jüdischen Monarchen einordnen. Erst ab dem Ende des 8. Jh. v. Chr. lässt sich hier eine gewisse Einschränkung ihrer religiös-kultischen Kompetenzen erkennen.

die ganze Reformidee, die seine Schüler sukzessiv in der späten Exilszeit ausarbeiteten: die bauliche, territoriale und organisatorische Verselbständigung des neuen Jerusalemer Tempels (40,5–43,12) und damit den Bruch mit der staatskultischen Tradition (44–46).⁶

Diese radikale Neuerung begründeten die Prophetenschüler durch eine Offenbarung Ezechiels, in der die Heimkehr der Herrlichkeit JHWHs zum neuen Tempel visionär geschildert wird:

- 43,1 Dann führte er (sc. der Engel) mich zum Tor, das nach Osten schaut.
- 2 Und siehe, die Herrlichkeit des Gottes Israels kam von Osten her, und ihr Geräusch war wie das Rauschen großer Wasser, und die Erde leuchtete auf von ihrem Glanz.
- 3 Und die Erscheinung, die ich sah, war ganz wie die Erscheinung, die ich gesehen hatte, als 'er' kam, um die Stadt zu vernichten '...', und wie die Erscheinung, die ich am Fluss Kebar gesehen hatte. Darauf fiel ich auf mein Angesicht.
- 4 Währenddessen war die Herrlichkeit in den Tempel hineingegangen durch 'das'⁷ Tor, das nach Osten schaut.
- 5 Da erhob mich der Geist und trug mich in den inneren Vorhof. Und siehe, der Tempel war ganz von der Herrlichkeit JHWHs angefüllt.
- 6 Da hörte ich aus dem Tempel zu mir reden, während der Mann neben mir stand.

⁶ Auch BERNHARD LANG, Art. Theokratie, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. V, Stuttgart 2001, 178–189, 182 führt in seinem Überblicksartikel den sog. „Verfassungsentwurf des Ezechiel“ (Ez 40–48) ausdrücklich als ein wichtiges jüdisches Beispiel für ein vom theokratischen Gedanken geleitetes Gesellschaftsmodell an. Im Einzelnen vgl. dazu die Arbeiten von HARTMUT GESE, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel* (Kap. 40–48). Traditions geschichtlich untersucht (BHTh 25), Tübingen 1957; JÜRGEN EBACH, *Kritik und Utopie. Untersuchungen zum Verhältnis von Volk und Herrscher im Verfassungsentwurf des Ezechiel* (Kap. 40–48), Hamburg 1972; MOSHE GREENBERG, *The Design and Themes of Ezekiel's Program of Restoration*, in: *Interpretation* 38 (1964), 181–208. Gegenüber der literarkritischen Aufteilung der Texte auf eine Vielzahl von Schichten durch THILO RUDNIG, *Heilig und Profan. Redaktionsgeschichtliche Studien zu Ez 40–48* (BZAW 287), Berlin / New York 2000, und ders. bei KARL-FRIEDRICH POHLMANN, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel* (ATD 22,1–2), 2 Bde., Göttingen 1996/2001, Bd. II, 527–630, lässt sich der gesamte Verfassungsentwurf als eine – wiewohl gewachsene – kompositionelle Einheit verstehen, die denselben theokratischen Grundgedanken immer weiter entfaltet, vgl. dazu ALBERTZ, *Religionsgeschichte* (Anm. 1), Bd. II, 446–459; RAINER ALBERTZ, *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* (BE 7), Stuttgart 2001, 276–283; DERS., *Heiligkeit Gottes im Raum. Rituelle Grenzziehungen und territoriale Gewaltenteilung im Reformkonzept des Ezechielbuches*, in: *Räume und Grenzen. Topologische Konzepte in den antiken Kulturen des östlichen Mittelmeerraums*, hrsg. v. dems. / Anke Blöbaum / Peter Funke (Quellen und Forschungen zur Antiken Welt, 52), München 2007, 123–143, bes. 127–141.

⁷ Ergänze den Artikel mit wenigen hebräischen Handschriften und den alten Übersetzungen.

7 Da sprach er zu mir:

„Menschensohn, dies ist der Ort meines Thronens und dies ist der Ort meiner Fußsohlen, wo ich unter den Israeliten auf ewig wohnen will.

Nicht mehr soll das Haus Israel meinen heiligen Namen verunreinigen, sie und ihre Könige, durch ihre Hurerei und durch die Totenopfer ihrer Könige 'bei deren Tod',⁸

8 dadurch dass sie ihre Schwelle neben meine Schwelle setzten

und ihren Türpfosten neben meinen Türpfosten

und (nur) eine Wand zwischen mir und ihnen war,

und so meinen heiligen Namen verunreinigten durch die Gräuel, die sie taten, sodass ich sie in meinem Grimm verzehrte.

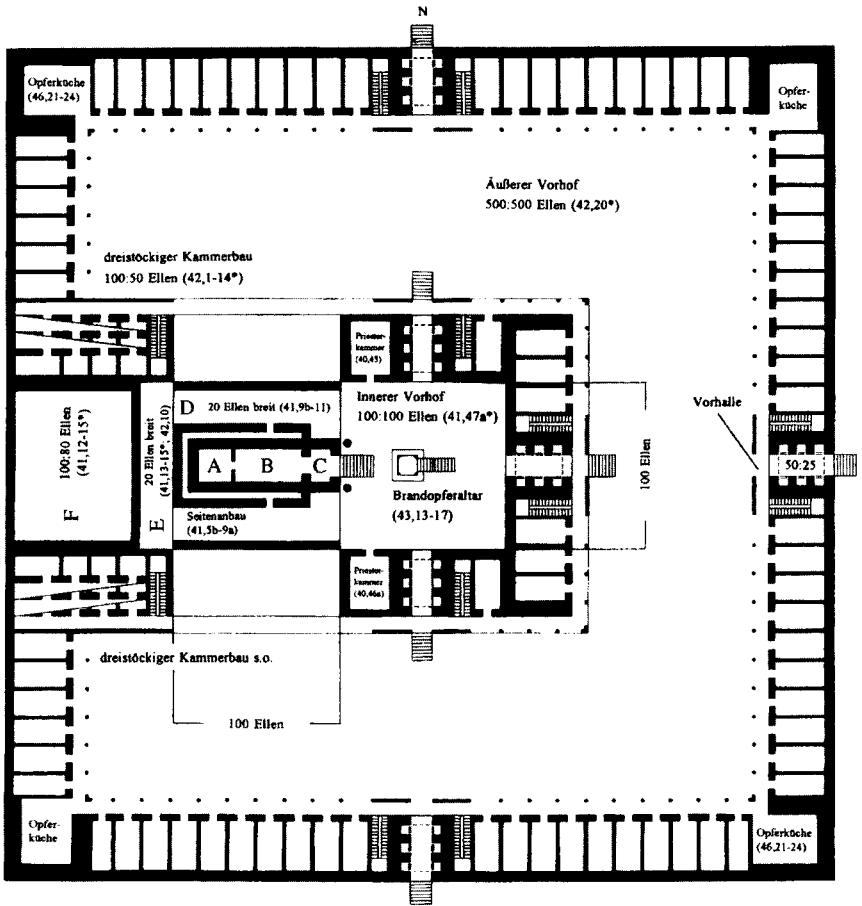
9 Nun (aber) mögen sie ihre Hurerei und die Totenopfer ihrer Könige von mir fernhalten, so dass ich auf ewig in ihrer Mitte wohne.“

Auch der neue Tempel soll, so erklärt JHWH bei seinem Einzug, der Ort seines Thrones sein, an dem er in seiner ganzen Majestät unter seinem Volke wohnen wolle. Aber dieser neue Tempel muss viel höheren Heiligkeitskriterien genügen als der alte: Gott führt bittere Klage darüber, dass sein heiliger Name in der Vergangenheit verunreinigt wurde; und zwar nicht nur durch den Götzendienst der Israeliten, sondern insbesondere durch die Totenopfer,⁹ welche die Könige im Tempelareal dargebracht hatten (Ez 43,7). Diese hatten ihm sogar zugemutet, Tür an Tür und Wand an Wand mit ihnen zu wohnen (V. 8), darum hatte JHWH sie in seinem Grimm verzehrt. In Zukunft, so verfügt Gott, sollen dergleichen Missstände unbedingt abgestellt werden; alle Unreinheit müsse unbedingt vom Tempel ferngehalten werden.

Die Prophetenschüler wollen mit dieser Vision aufdecken, dass die frühere bauliche und organisatorische Verquickung von Tempel und Palast den himmlischen Herrscher in seiner Heiligkeit verletzt und in seiner Göttlichkeit beschädigt hat. Doch Gott hatte sich von dieser politischen Vereinnahmung distanziert und den königlichen Tempel zerstört. Der neue Tempel muss darum von den politischen Machträgern klar geschieden sein, um den hohen Ansprüchen des himmlischen Herrschers zu genügen.

⁸ Lies statt MT *bamotam* „(auf) ihren Höhen“ mit einigen hebräischen Handschriften, Theodotion und Targumeditionen *bē-motam* „bei ihrem Tod“.

⁹ Die Deutung des hebräischen Wortes *pəgər* ist unsicher; meist bedeutet es „Leichnam“, doch ist es unwahrscheinlich, dass die jüdischen Könige im Tempelbereich begraben wurden. Vom Ugaritischen her hat man die Bedeutung „Stele“ annehmen wollen, doch bleibt sie unsicher. Allerdings kann *pagrūm* in Mari und wahrscheinlich auch *PGR* im Ugaritischen ein Opfer bezeichnen, das wohl mit dem Totenkult zu tun hat, vgl. JÜRGEN EBACH, *PGR* = (Toten-) Opfer? Ein Vorschlag zum Verständnis von Ez 43,7,9, in: Ugarit-Forschungen 3 (1971), 365–368.



- A Allerheiliges (*qodæš haqqodašim*) des Tempelgebäudes
 B Heilige Haupthalle (*hēkal*) des Tempelgebäudes
 C Vorhalle (*'ulam*) des Tempelgebäudes
 D „Freigelassenes“
 E Sperrplatz
 F (leerer) Bau (*binjān*) zur Abschottung des Allerheiligen

Abb. 2: Der visionär konzipierte Tempel bei Ezechiel
 (aus POHLMANN, Ezechiel II [Anm. 6], 631)

Um den Tempel in Zukunft vor jeder Art von Verunreinigung und das heißt auch vor politischen Übergriffen zu schützen, wurde die Tempelanlage als ein durch starke Umfassungsmauern klar abgegrenzter heiliger Bezirk von 500 Ellen Kantenlänge (ca. 260 Metern) konzipiert, der mit keinem anderen Gebäude mehr in Verbindung stand (s. Abb. 2). Ein unbebauter Grünstreifen von 50 Ellen rundherum sollte die Geschiedenheit der Anlage von ihrem Umland nochmals unterstreichen (Ez 45,2). Von außen bot der Tempel den Eindruck einer Festung. Die drei gewaltigen Tore, die mit Ausmaßen von 26 mal 13 Metern die Größe der gewaltigen Tore in den Festungen Hazor, Megiddo und Gezer noch übertreffen,¹⁰ sollten den Tempel vor jedem, selbst jedem bewaffneten Eindringling schützen und dem Tempelpersonal die Kontrolle des Zutritts auch ohne staatliche Hilfe ermöglichen.

Im quadratischen Tempelareal sollte das eigentliche Tempelgebäude nochmals mehrfach vor Entweihung geschützt sein. Eine massive Mauer mit nochmals drei gewaltigen Toren sollte den inneren Vorhof, in dem die Priester die Opfer auf dem Brandopferaltar darbrachten, vom äußeren Vorhof, zu dem die Laien Zutritt hatten, abriegeln. Der Langhaustempel sollte wie schon sein Jerusalemer Vorgänger nochmals drei Räume mit gestufter Heiligkeit aufweisen, eine Vorhalle (*'ulam*), die Haupthalle (*hêkal*) und das Allerheiligste (*qodaš haqqodašim*). Um das Allerheiligste auch von hinten her vor jeder Kontaminierung zu schützen, sollte ein großes leeres Gebäude (*binjân*; 52 mal 41 Meter) ihm gegenüber in die Außenmauer eingefügt werden. Auf diese Weise sollte mithilfe der priesterlichen Logik der räumlichen Trennung von Heiligem und Profanem die bauliche Grundlage für eine institutionelle Verselbständigung des Tempels gegenüber der politischen Macht gelegt werden.

Die massive bauliche Absicherung der Heiligkeit des im Tempel thronenden Gottes hatte nun eine Reihe wichtiger politischer Konsequenzen: Die erste Konsequenz bestand in einer Entsakralisierung und Depotenzierung des Königs. Da nur die Priester aufgrund gründlicher Reinigungsriten den inneren Vorhof betreten durften, wurde dem König von den Prophetenschülern sein traditionelles Recht, Opfer darzubringen, entzogen (Ez 46,2); ja, selbst der Zutritt zum inneren Vorhof wurde ihm ausdrücklich untersagt (V. 2.8). Zwar räumten die Prophetenschüler ihm beim Gottesdienst noch gewisse Privilegien ein, die noch von Ferne an seine frühere Sakralität erinnern: Er durfte seine privaten Opfermahlzeiten im zugemauerten östlichen Vorhofort einnehmen, durch das die Herrlichkeit Gottes eingezogen war (44,3). Es wurde ihm erlaubt, von der Schwelle des östli-

¹⁰ Das eisenzeitliche Stadttor von Hazor misst 20,3 mal 18 Meter, das von Megiddo 20,3 mal 17,5 Meter und das von Gezer 19 mal 16,2 Meter.

chen Tores des inneren Vorhofs den offiziellen Opferzeremonien der Priester zuzusehen (46,2). Dies änderte aber nichts daran, dass der Herrscher kultrechtlich den Laien zugerechnet wurde. Der zukünftige König sollte nicht mehr Kultmittler, sondern nur noch vornehmster Repräsentant der Laiengemeinde sein (46,10). Er war auch nicht mehr Versorger des Heiligtums, sondern hatte nur noch die Aufgabe, die – relativ geringe – Opfersteuer, die dem Volk auferlegt wurde (45,13–15), einzusammeln und an den Tempel weiterzuleiten (V. 16–17). Träger des Tempelkultes sollte in Zukunft das Volk sein; der König sollte dabei nur noch als *primus inter pares* der Laiengemeinde fungieren. Es ist deswegen kein Zufall, dass die Verfasser des Verfassungsentwurfs den so seiner früheren Sakralität Entkleideten gar nicht mehr mit dem Königstitel (*mælæk*) bezeichneten, sondern schlicht *nasí* „Fürst“ nannten (44,3; 45,7–9.16 f.22 u. ö.). Er bekleidete damit nur noch ein deutlich reduziertes politisches Amt. So hat nach der prophetischen Konzeption der Ezechielschüler die Heiligkeit und Majestät des himmlischen Herrschers eine Entsakralisierung und Depotenziierung des irdischen Herrschers zur Folge.

Die Beschränkung der kultischen Funktionen des Fürsten auf ein Minimum eröffnete den Schülern des Priesterpropheten den Freiraum, der nötig war, um die priesterlichen Belange neu und besser zu regeln: Die Priester sollten in Zukunft nicht mehr wie zuvor dem König unterstehen, sondern völlig unabhängig von ihm den Tempel eigenständig verwalten und die kultischen Dinge selbstverantwortlich regeln. Dabei verlangten die strengen Heiligkeitsregeln eine Neuorganisation des Kultpersonals. Da sich die Priester, die den Opferdienst versahen, penibler Reinheitsrituale unterziehen mussten, waren sie gar nicht in der Lage, weltliche und schmutzigere Aufgaben bei der Verwaltung und Pflege des Tempels zu übernehmen. Es bedurfte dafür einer niedrigeren Priesterklasse, der Leviten. Diese sollten etwa die polizeiliche Aufgabe des Bewachens der Tempeltore übernehmen, für die man früher häufig ausländische Tempelklaven verwendet hatte, aber auch niedere Priesterdienste wie das Schlachten der Laienopfer im äußeren Vorhof leisten (Ez 44,4–14); von der Darbringung der Opfer, die allein den zadokidischen Priestern vorbehalten war, sollten sie dagegen ausgeschlossen sein (V. 13). Die Schaffung eines *clerus minor* hat vermutlich mit internen priesterlichen Rivalitäten zu tun. Grundsätzlich ist sie jedoch eine notwendige Konsequenz aus dem Vorhaben, den Tempel und das Tempelpersonal institutionell zu verselbständigen.

Die Selbständigkeit der Priester und Leviten konnte nun allerdings erst dann als dauerhaft gewährleistet gelten, wenn für deren wirtschaftliche Existenzsicherung eine Lösung gefunden wurde, welche in der Lage war, die ehemals staatliche Versorgung zu ersetzen. Die Prophetenschüler sahen durchaus realistisch, dass zu einem solchen Zweck die traditionell den

Priestern zustehenden Opferanteile nicht ausreichen, selbst wenn man diese etwas vermehrte (Ez 44,28–31). Darum konzipierten sie eine völlig neue Form priesterlicher und levitischer Selbstversorgung als Teil einer großen Bodenreform: Wenn den Stämmen das Land neu ausgeteilt werden würde, sodass jeder – sogar der Fremdling – einen gerechten Bodenanteil bekam (47,13–48,29), dann sollten die Stämme einen Landstreifen mit einer Länge vom Mittelmeer bis zum Jordan und einer Breite von 25.000 Ellen (ca. 13 km) als eine Art „Weihgabe“ (*těrumah*) spenden (s. Abb. 3).¹¹ Aus diesem Landstreifen sollte ein Gebiet von je zweimal 25.000 mal 10.000 Ellen als „heilige Weihgabe“ (*těrumah haqqodæš*) für die Priester und Leviten gestiftet werden (45,1–8; 48,8–14). Die Priester sollten auf ihrem Anteil, der auch *těrumijjah*, vielleicht „Sonderabgabe“, genannt wird (48,12), siedeln und Vieh halten dürfen (45,4); die Leviten sollten innerhalb ihres Gebiets sogar festen Bodenbesitz erhalten und damit Ackerbau treiben dürfen (V. 5). Diese praktische Lösung des Versorgungsproblems, welche die Ezechielschüler hier für die Priesterversorgung propagierten, widersprach nun allerdings diametral der alten „Levitenregel“ von der Besitzlosigkeit der Priester (Dtn 18,1 f.), die noch aus der Zeit der wandernden Priestergemeinschaften stammte. Die neu geschaffene Regelung erschien manchen als so anstößig, dass sie sogar spätere Eingriffe in den hebräischen Text provozierte.¹² Doch die Prophetenschüler nahmen – gedeckt durch ihre charismatische Autorität – den Bruch mit der Tradition bewusst in Kauf, weil sie erkannten, dass nur die Einführung des neuen Prinzips einer weitgehenden Selbstversorgung der Priester und Leviten dem Kultpersonal seine wirtschaftliche Unabhängigkeit gegenüber staatlichen Stellen dauerhaft garantieren würde und gleichzeitig die Belastung für die Gesamtbevölkerung so niedrig wie möglich hielt. Bei einer Gesamtfläche von immerhin 134 km² konnte sich aus dem Areal durchaus eine stattliche Anzahl von Tempelbediensteten ernähren.

¹¹ Der Begriff *těrumah* meint eigentlich ein kultische Abgabe, der eine gewisse Freiwilligkeit zukommt, vgl. Dtn 12,6.11.17; Ez 20,40; Lev 22,12 u. ö. Nur in Prov 29,4 kann er eine königliche Steuer bezeichnen.

¹² Der Versteil Ez 45,4bβ „und ein Heiligtum für das Heiligtum“ gibt keinen Sinn; er wurde offenbar in der masoretischen Texttradition bewusst verstümmelt. Lies mit der Septuaginta und Jos 14,4: *u-migraš lě-miqnæh* „und Weideplatz für das Vieh“. Auch der Satz Ez 45,5 „ihnen soll es als Eigentum gehören, für zwanzig Kammern“ ist im masoretischen Text verstümmelt; die zweite Sequenz ist mit der Septuaginta zu lesen: *‘arim la-šæbat* „als Städte zum Wohnen“.

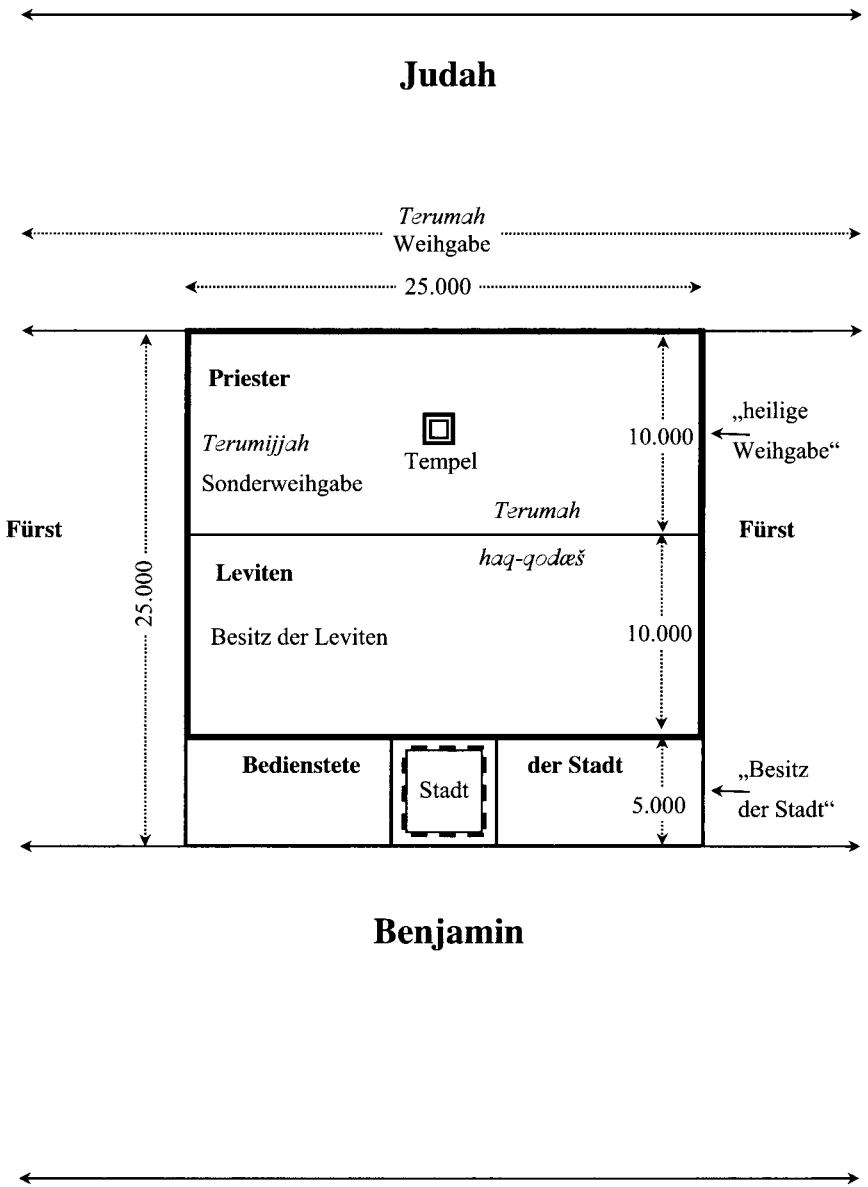


Abb. 3: Die neue Zuordnung von Tempel, Hauptstadt und Fürstenland nach Ez 45,1-8 und 48,8-22 (eigene Zeichnung, vgl. Albertz, Heiligkeit [Anm. 6], 136)

Innerhalb des Priestergebietes sollte auch der Tempel situiert werden;¹³ er war damit auch räumlich dem Eingriff des Fürsten entzogen, dessen Land sich rechts und links an die „heilige Weihgabe“ anschloss. Auch dadurch erhielt die eigenständige Tempelverwaltung der Priester und Leviten noch einmal sinnfälligen Ausdruck.

Vom ausgesonderten Quadrat sollte der Rest von 25.000 mal 5.000 Ellen der Hauptstadt gehören, die damit ebenfalls außerhalb vom Land des Fürsten platziert wurde. Sie sollte darum nicht mehr dem König, sondern den Stämmen gehören und von diesen gemeinsam verwaltet werden (Ez 45,5; 48,15–18). Dabei sollte das Umland der Stadt den Bediensteten der Stämme zur Selbstversorgung zur Verfügung stehen (48,18), sodass keine Steuern für die staatliche Verwaltung anfielen. In Differenz zum historischen Jerusalem sollte der Tempel nicht mehr Teil der Hauptstadt sein; vielmehr lagen beide nach dem Entwurf ca. 10 km voneinander entfernt.¹⁴

Rechts und links vom Besitz der Stadt und dem Priester- und Levitenland sollte dem Fürsten der gesamte übrige Landstreifen zur Versorgung seiner Familie und seiner Bediensteten zur Verfügung stehen, was eine Königsteuer überflüssig machte. Doch durfte der Fürst von dem Land nur seinen Familienangehörigen etwas dauerhaft vererben. Landschenkungen an Bedienstete sollten dagegen nach deren Tod wieder an den Fürsten fallen (Ez 46,16–18). Damit sollte verhindert werden, dass erneut ein ständig steigender Landbedarf der Krone wie in vorexilischer Zeit die normale Landbevölkerung von ihren Äckern vertrieb. Die Eingrenzung des Fürsten auf das ihm zugewiesene Land sollte die verheerenden wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen, die Israel im Gefolge der Einführung der Monarchie gemacht hatte, in Zukunft schon im Keim ersticken. Die Depotenzenierung des Königs hatte somit auch eine soziale Zielsetzung.

¹³ Wenn man die Aussage von Ez 48,8.21, dass das Heiligtum in der Mitte (*bētoko*) der *tērumah* liegt, auf die geometrische Mitte des ganzen Quadrats bezieht, dann müsste das Priestergebiet nach 45,3 ebenfalls in die Mitte platziert werden, so WALTHER ZIMMERLI, Ezechiel (BK XIII,1–2), 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1979, Bd. II, 1222–1224; HANS FERDINAND FUHS, Ezechiel II: 25–48 (Neue Echter Bibel 22), Würzburg 1988, 271; RUDNIG bei POHLMANN, Ezechiel (Anm. 6), Bd. II, 625 f. Doch hat GEORG CHRISTIAN MACHOLZ, Noch einmal: Die Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587. Erwägungen zum Schlussteil des sog. „Verfassungsentwurfs des Hesekiel“, in: *Vetus Testamentum* 19 (1969), 322–352, bes. 333–336 gute Gründe dafür beigebracht, dass an eine nord-südliche Abfolge Priester-, Leviten- und Stadtgebiet gedacht ist (s. Abb. 3). Der hebräische Ausdruck *bētoko* braucht nicht die exakte Mitte, sondern kann auch einfach ein Ortslage „inmitten“ eines Gebiets bezeichnen.

¹⁴ Sofern man der obigen Rekonstruktion folgt, dass der Tempel im nördlich gelegenen Priestergebiet lag und von der Stadt noch einmal durch das Levitengebiet getrennt war.

Die sich aus dem verschärften göttlichen Heiligkeitsanspruch ergebene Herauslösung des Tempels aus der königlichen Herrschaft und institutionelle und ökonomische Verselbständigung der Priesterschaft hatte somit für die Prophetenschüler weitreichende politische und wirtschaftliche Konsequenzen. Die drei staatlichen Institutionen Tempel, Palast und Hauptstadt, die vorexilisch in der Verfügungsgewalt des sakralen Königs zusammengebunden waren, wurden territorial und organisatorisch entflochten; dessen Gewalt wurde auf die Träger der drei Institutionen, die Priester bzw. Leviten, die tribalen Autoritäten und den Fürsten aufgeteilt. Dies bedeutete eine Entsakralisierung und Depotenzierung des Königs; die Funktion des Fürsten wurde auf mehr repräsentative Aufgaben beschränkt. Es bedeutete eine Stärkung der tribalen Autoritäten, die durch das Königtum entmachtet worden waren. Und es bedeutete eine erhebliche Stärkung der Priesterschaft; sie übernahm neben ihren spezifischen priesterlichen Aufgaben alle sakralen Funktionen des Königs, zuvorderst die Mittlerschaft zwischen Gott und dem Volk, und die administrative Verwaltung des Tempels. Die verschärften Heiligkeitsanforderungen Gottes erzwangen also nicht nur eine Gewaltenteilung unter den drei menschlichen Funktionsträgern, sondern auch eine klare institutionelle Trennung zwischen einem religiös-kultischen und einem weltlich-politischen Bereich.

Versucht man das „theokratische Argument“ der Ezechiel-Schüler mit dem Fragenkatalog dieser Tagung aufzuschlüsseln, dann lässt sich folgendes zusammenfassend festhalten:

1. die Ezechielschüler führen ihren Bruch mit der Staatskultradtion des vorexilischen Juda ausdrücklich auf eine göttliche Offenbarung zurück, die ihrem prophetischen Meister widerfuhr (Ez 40,1–4). Sie arbeiteten die kultischen, politischen und wirtschaftlichen Implikationen dieser Offenbarung bis ins Einzelne schriftlich aus, um damit die Überzeugungskraft ihrer Botschaft zu stärken.

2. Träger der „theokratischen Argumentation“ ist eine kleine Gruppe prophetisch orientierter Reformpriester im babylonischen Exil, die wohl einer der führenden Linien innerhalb der ehemaligen Jerusalemer Priesterschaft, der Zadokiden, nahestand,¹⁵ aber offensichtlich im Streit mit den Priestern und Hoftheologen lag, die zur Entourage des exilierten Königs Jojachin und seiner Familie gehörten.¹⁶

¹⁵ Vgl. die Sicherung der exklusiven Ansprüche der Zadokiden auf den Altardienst in Ez 40,46; 43,19; 44,15 f.; 48,11.

¹⁶ Vgl. ALBERTZ, Exilszeit (Anm. 6), 89–91, 105–112. Letztere stehen wahrscheinlich hinter dem sog. „Deuteronomistischen Geschichtswerk“ (Dtn 1–2; Kön 25*), das einen Neubeginn unter Führung eines Davididen befürwortete, vgl. ALBERTZ, ebd., 216 f., 229–231.

3. Die politischen Rahmenbedingungen der Auseinandersetzung sind gekennzeichnet durch den erfolgten Zusammenbruch des Staates Judas aufgrund der neubabylonischen Eroberungen in den Jahren 597 und 587 v. Chr. Die davidische Monarchie musste abdanken, der letzte überlebende König Jojachin lebte als Geisel am babylonischen Hof;¹⁷ der Tempel war von Nebukadnezar nach einigem Zögern auch deswegen so brutal zerstört worden, weil er die religiöse Keimzelle der antibabylonischen Rebellionen gewesen war.¹⁸ Die Reformpriester um den Propheten Ezechiel wollten die Zerstörung der staatlichen und kultischen Institution nutzen, um einen radikalen Neubeginn zu propagieren. Hinsichtlich ihres Ziels einer Verselbständigung von Tempel und Tempelpersonal waren sie vielleicht von babylonischen Vorbildern beeinflusst, da in Babylonien die Tempel als große Wirtschaftsbetriebe traditionell mehr Eigenständigkeit gegenüber der Krone bewahren konnten.

4. Die Prophetenschüler suchen mit ihrem Verfassungsentwurf die als falsch erkannte „repräsentative Theokratie“, die im sakralen Königtum der Daviden institutionalisiert war, durch die neue Form einer institutionalisierten Theokratie zu ersetzen, in der die göttliche Herrschaft kritisch die Aufteilung und Begrenzung irdischer Macht erzwingt, die Funktion der Repräsentanz göttlicher Herrschaft auf den Tempel und die Priesterschaft beschränkt und dafür die politische Herrschaft von Fürst und Stammesführern verweltlicht.¹⁹

5. Innerhalb des Buches Ezechiel haben die Prophetenschüler ihren Verfassungsentwurf ausführlich geschichtstheologisch begründet: Ein wesentlicher Grund für die Katastrophe war die Entweihung des Jerusalemer Tempels durch die Bevölkerung und die Könige gewesen; darum muss der neue Tempel nachhaltig gegen jegliche Art von Verunreinigung geschützt

¹⁷ Vgl. 2. Kön 24,15; 25,27–30 und ALBERTZ, Exilszeit (Anm. 6), 87–91.

¹⁸ Vgl. RAINER ALBERTZ, Die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 587 v. Chr. Historische Einordnung und religionspolitische Bedeutung, in: Zerstörungen des Jerusalemer Tempels, hrsg. v. Johannes Hahn (WUNT 147), Tübingen 2002, 23–39, bes. 32–38.

¹⁹ Auch diese neue Konzeption der Theokratie lässt sich, obwohl sie kritisch gegen die Vorstellung einer „repräsentativen Theokratie“ gerichtet war, nicht als „identitäre Theokratie“ im Sinne ASSMANNs, Herrschaft (Anm. 4), 48 f. bezeichnen, da weiter menschliche Funktionsträger die Herrschaft Gottes repräsentieren; jedoch wird die Repräsentation auf den kultischen Bereich eingeschränkt und dafür die politische Herrschaft säkularisiert. Mit Recht streicht LANG, Theokratie (Anm. 6), 182 heraus, dass der Verfassungsentwurf des Ezechiel eine typisch jüdische Ausformung des Theokratie-Gedankens darstellt; allerdings wird in seiner Darstellung nicht ganz klar, dass nicht nur die königliche Macht stark eingeschränkt, sondern auch der priesterliche Einfluss begrenzt wird. Die Entwicklung zur Hierokratie in der hellenistischen Zeit ist als Abkehr vom Theokratie-Modell der Ezechielschule zu bewerten.

werden. Da die schlimmste Verunreinigung die enge Verquickung von Thron und Altar darstellte, muss diese in Zukunft aufgelöst werden.

6. Die priesterlich orientierten Prophetenschüler vertreten einen Monopolanspruch nur bei der Regelung des kultischen Bereichs und beim Bau und der Verwaltung des Tempels. Über diesen Bereich hinaus will ihr theokratisch fundiertes Reformprogramm nur eine Rahmenordnung für die Gesellschaft und ihre Institutionen festschreiben. Innerhalb dieses Rahmens bleibt den politischen Funktionsträgern weitgehende Handlungsfreiheit. Im spätexilischen Diskurs, in dem um den möglichen Neuanfang Judas ausnahmslos mit „theokratischen Argumenten“²⁰ gestritten wurde, waren die Ezechielschüler nur eine Stimme unter anderen.

7. Mit ihrem „theokratischen Argument“ greifen die Ezechielschüler tief in die Regelung des Kultes und die Organisation des Tempels ein und setzen in anderen Bereichen gewisse Standards, z.B. Gerechtigkeit bei der Landverteilung oder Beschränkung der Steuerlast. Indem sie die Repräsentation des Göttlichen auf den Bereich des Kultes beschränken, schaffen sie erstmals so etwas wie weltliche „Reservatsfelder“.

8. Der prophetische Verfassungsentwurf will durch Worte überzeugen, er ist kein „Beitrag zur Militanz“. Das schließt nicht aus, dass die Hoftheologen um Jojachin und seine Nachkommen den Text als unverschämten Angriff auf ihre Grundpositionen verstanden haben.

III. Die Folgen: Grundlegung für ein königsloses Gemeinwesen mit Tempel und die Entwicklung zu einer „Hierokratie“

Natürlich konnte nur ein geringer Teil dieses radikalen prophetischen Verfassungsentwurfs in der nachexilischen Zeit verwirklicht werden; für eine vollständige Umsetzung hatte er eine ganze Reihe zu utopischer Züge, etwa den Plan einer gerechten Neuverteilung von Grund und Boden oder die Verlegung der Hauptstadt 10 km südlich vom Tempelberg. Außerdem hätten für den Bau einer so gewaltigen Tempelanlage, wie sie die Ezechielschüler visionär konzipiert hatten, im engen und ärmlichen Jerusalem der persischen Zeit schlicht der Platz und das Geld gefehlt.²¹

²⁰ Neben der prophetischen Deuterocesaja-Gruppe (Jes 40–55), den Hoftheologen hinter dem Deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrG), den Reformbeamten hinter dem Deuteronomistischen Jeremiabuch (JerD) und den Sympathisanten der armen Landbevölkerung Judas hinter dem Deuteronomistischen Vierprophetenbuch (Hos, Am, Mi, Zeph), vgl. ALBERTZ, Exilszeit (Anm. 6), 296–301, 216 f., 242–246, 184 f.

²¹ Zur historischen und sozialgeschichtlichen Rekonstruktion der frühnachexilischen Zeit s. genauer ALBERTZ, Religionsgeschichte (Anm. 1), Bd. II, 468–495; DERS., Exilszeit (Anm. 6), 97–112.

Im Jahrzehnt nach der Rückkehr einer ersten Gruppe von Exilierten im Jahr 520 v. Chr. hatten erst einmal die Promotoren des alten staatskultischen Modells das Sagen; der Wiederaufbau des Tempels wurde auf Initiative des Jojachin-Enkels, Serubbabel, und des Enkels des letzten Jerusalemer Oberpriesters, Josua, die beide die Rückkehrergruppe angeführt hatten, in sehr viel bescheideneren Ausmaßen in Angriff genommen (Hag 1–2). Der Prophet Haggai hoffte sogar auf eine Wiedererrichtung der davidischen Monarchie unter Serubbabel (Hag 2,20–23).²² Doch als dieses nationale Projekt scheiterte und Serubbabel – möglicherweise durch eine Intervention der Perser – von der politischen Bühne verschwand, schlug die Stunde der Reformpriester in der Nachfolge Ezechiels. Sie, die sowieso der Monarchie kritisch gegenüberstanden, nutzten das entstandene Machtvakuum und setzten die eigenständige Verwaltung des Tempels durch die Priesterschaft durch. Der noch aus dem Kreis der Hoftheologen stammende Hohepriester Josua wurde – offenbar weil er sich nicht den strikten Reinheitsregeln der Reformer anpassen wollte – unter Anklage gestellt und bald durch die zadokidischen Reformpriester verdrängt.²³ Dies wird aus den priesterlichen Texten des Pentateuchs erkennbar, die zwar im Einzelnen viele Dinge anders regeln, als von den Ezechielschülern vorgesehen, zum Beispiel eine Versorgung der Priester und Leviten durch Steuern und Abgaben statt durch Selbstversorgung,²⁴ aber in wesentlichen Positionen, etwa in der Ablehnung der staatskultischen Option, voll mit ihnen übereinstimmen.²⁵

Zusammen mit den Reformbeamten, die hinter dem Deuteronomistischen Jeremiabuch standen und eine Wiedererrichtung der davidischen Dynastie aufs Schärfste ablehnten (Jer 22,24–30), bauten die Reformpries-

²² Dabei sah sich Haggai gezwungen, die göttliche Verwerfung Jojachins und seiner Nachkommen, die im Deuteronomistischen Jeremiabuch ausgesprochen war (Jer 22,24–40), im Namen Gottes ausdrücklich aufzuheben.

²³ Dies scheint hinter des visionären Szene von Sach 3,1–8 zu stehen, in der „der Satan“, der hier zum ersten Mal als himmlischer Ankläger auftaucht, den Hohenpriester Josua bezichtigt, woraufhin dieser jedoch von Gott unter bestimmten Auflagen im Amt bestätigt wird. Dabei spielt die Reinheit seiner Kleidung und die gewissenhafte Aufsicht über den Tempel eine Rolle (V. 4 f.7). Der Text, der einen Einschub in die Nachtgesichte Sacharjas darstellt, stammt wohl aus dem Ende des 6. Jh. v. Chr., vgl. JAKOB WÖHRLE, Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition (BZAW 360), Berlin / New York 2006, 360 f. Er wurde wahrscheinlich von einem Anhänger der hoftheologischen Richtung formuliert, der nach dem Scheitern Serubbabels seine Hoffnung auf den Hohen Priester als Platzhalter für einen künftigen Davididen setzte (Sach 3,8). Doch haben sich diese Hoffnungen nicht erfüllt; die Davididen bleiben von der politischen Macht ausgeschlossen.

²⁴ Vgl. Ex 30,11–16; Lev 7,8.14.31–36; 22,1–16; Num 3,44–31; 18.

²⁵ Vgl. ALBERTZ, Religionsgeschichte (Anm. 1), Bd. II, 523–526.

ter in Juda ein sub-staatliches Gemeinwesen unter persischer Oberhoheit auf. Dieses bestand unterhalb des persischen Statthalters und seiner Provinzverwaltung aus zwei jüdischen Führungsgremien: dem laizistischen Ältestenrat und dem Priesterkollegium.²⁶ In ihrer Differenzierung und gleichgewichtigen Zuordnung sind diese beiden Gremien durchaus mit dem Nebeneinander von Stammesführern und Priestern im Verfassungsentwurf der Ezechielschüler vergleichbar. Nur der „Fürst“ war entfallen, bzw. wurde durch den persischen Statthalter ersetzt. Unterhalb der beiden jüdischen Führungsgremien gab es noch eine Volksversammlung, die allerdings nur wenig Einfluss hatte. Die Gewaltenteilung zwischen laizistischen und priesterlichen Führungskräften, die der Verfassungsentwurf der Ezechielschüler vorgesehen hatte, wurde somit in der Provinz Juda des 5. Jhs. v. Chr. großteils verwirklicht.

Erst in spätpersischer und dann in hellenistischer Zeit, als der Tempel von Jerusalem zum ideellen und kultischen Mittelpunkt eines erstarkenden und weltweit verbreiteten Judentums immer mehr wirtschaftliche Macht erhielt, überflügelte die Jerusalemer Priesterschaft den Ältestenrat an politischem Einfluss.²⁷ Da die Ptolemäer noch dazu darauf verzichteten, eigene Statthalter in der Provinz Juda einzusetzen, sondern dem Hohenpriester die Finanzhoheit übertrugen, entwickelte sich hier in hellenistischer Zeit erstmals so etwas wie eine „Hierokratie“, in der die Jerusalemer Priesterschaft unter Leitung des Hohenpriesters neben ihren priesterlichen Pflichten auch administrative, wirtschaftliche und politische Aufgaben in der Provinzregierung übernahm (JesSir 50,2–4). Erst damit, dass nun die Priester den politischen Bereich usurpierten und der Hohepriester zu einer Art Vasallenkönig aufstieg, wurde die Selbstbeschränkung der priesterlichen Gewalt, die den Verfassungsentwurf des Ezechielbuches gekennzeichnet hatte, fallengelassen. Wenn der verweltlichte Priesterspross Josephus diese Priesterherrschaft im hellenistischen Juda mit dem von ihm neu geschaffenen Begriff „Theokratie“ belegt,²⁸ dann redet er damit eine Verquickung

²⁶ Vgl. schon KURT GALLING, Studien zur Geschichte Israels, Tübingen 1964, 162 f. zu den in einem Brief aus der jüdischen Garnison in Elephantine genannten Adressaten in Jerusalem; dazu ALBERTZ, Religionsgeschichte (Anm. 1), Bd. II, 472 f.

²⁷ In diese Richtung kann man eine Silbermünze mit der Legende „Johanan, der Priester“ interpretieren, die aus den letzten Jahren des Persischen Reiches stammt, auch wenn unsicher bleibt, ob es sich dabei um den Hohepriester handelt, der damit über das Präge-recht verfügt hätte, vgl. DEBORAH W. ROOKE, Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel, Oxford 2000, 219–237, und ALBERTZ, Religionsgeschichte (Anm. 1), Bd. II, 592–594. Mit Recht schließt Rooke die Existenz einer Hierokratie für den größten Teil der persischen Zeit aus (ebd., 218).

²⁸ So Contra Apionem 2.164–165, in Anlehnung an die klassisch griechische Staatsformlehre, welche die Herrschaftsformen Monarchie, Demokratie und Aristokratie unterschied.

von geistlicher und politischer Herrschaft schön, die in der prophetischen Tradition des Judentums eigentlich schon längst überwunden gewesen war.