



Der Ort des Heiligen

Eine raumtheoretische Analyse des Tempelbauplans in Ez 40–42

Michael Pietsch

Jüdische, christliche und muslimische Autoren haben seit der Antike das Heilige

»in Kategorien des Raumes, eines umbauten und mittels Architektur von seiner profanen Umgebung ausgegrenzten Raumes [beschrieben], um ihn als Mitte der Welt auszuweisen«. Dabei »war stets klar, dass den wechselnden Lokalisierungen keine geometrischen Fragen, sondern religiöse Diskurse zur Frage zugrunde liegen, was im orientierungsstiftenden und identitätsbildenden Symbolsystem einer Gemeinschaft als ›heilig‹ oder als ›profan‹, als absolut oder als verhandelbar gelten solle. Schließlich kommt keine Gesellschaft umhin, auszuhandeln, was als unbedingt oder bedingt, un verfügbar oder verfügbar, zentral oder peripher zu erachten sei, und ihre Setzungen ständig neu zu evaluieren und von Zeit zu Zeit nachzuführen.«¹

Klaus Bieberstein hat dem Phänomen der »Verräumlichung« religiöser Symbolsysteme, ihrer architektonischen Inszenierung in der Stadtlandschaft Jerusalems und in der »erzählten Welt« der biblischen Überlieferung sowie ihrer jüdischen, christlichen und muslimischen Rezeption und Transformation in zahlreichen Arbeiten besondere Aufmerksamkeit gewidmet und ihre orientierungsstiftende und identitätsbildende Funktion für ihre sozialen Trägerkreise herausgearbeitet.² Er hat dabei den Gesichtskreis weit über den bibelwissenschaftlichen Horizont hinaus ausgeweitet und grundlegende soziologische und philosophische Diskurse in seine raumanalytischen Untersuchungen einbezogen. In der folgenden Studie sollen diese Anregungen aufgenommen und auf einen Gegenstand bezogen werden, der im Werk des Jubilars immer wieder eine wich-

¹ Bieberstein 2019b, 119f.

² Vgl. u.a. Bieberstein 2001; 2007; 2016; 2019a; 2019b; 2020.

tige Rolle gespielt hat, den Jerusalemer Tempel, genauer: auf die literarische Konstruktion des heiligen Bezirks im sogenannten Verfassungsentwurf des Ezechielbuchs. Vorher ist jedoch eine kurze Rekapitulation des jüngeren raumtheoretischen Diskurses in den Kulturwissenschaften, vor allem in der Soziologie, nötig, um die hermeneutischen und methodischen Voraussetzungen der folgenden Analyse des Raumkonzepts in Ez 40–42 zu klären.

1. Die Hermeneutik des Raums

Im Gefolge des sogenannten *spatial turn* hat die Kategorie des Raums seit Ende der 1980er Jahre in den Kulturwissenschaften verstärkte Aufmerksamkeit gefunden.³ Bereits 1967 hatte Michel Foucault in seinem Vortrag »Des espaces autres« die Gegenwart im Unterschied zum 19. Jahrhundert als »Zeitalter des Raumes« bezeichnet und diesen als sozial erzeugten und relational strukturierten *Bedeutungsraum* konzeptualisiert.

»Unsere Zeit ließe sich dagegen eher als Zeitalter des Raumes begreifen. Wir leben im Zeitalter der Gleichzeitigkeit, des Aneinanderreihens, des Nahen und Fernen, des Nebeneinander und des Zerstreuten. [...] Heute tritt [in der Vorstellung des Raums, M.P.] die Lage an die Stelle der Ausdehnung, welche einst die Lokalisierung ersetzte. Die Lage wird bestimmt durch Nachbarschaftsbeziehungen zwischen Punkten oder Elementen, die man formal als mathematische Reihen, Bäume oder Gitter beschreiben kann. [...] die Beschreibungen der Phänomenologen haben gezeigt, dass wir nicht in einem leeren, homogenen Raum leben, sondern in einem Raum, der mit zahlreichen Qualitäten behaftet ist [...].«⁴

Die vielfältigen Raumtheorien, die in der jüngeren kulturwissenschaftlichen Forschung entwickelt wurden, haben sich zumeist an der grundlegenden Einsicht orientiert, dass Raum stets die Folge einer sozialen Praxis ist, wie sie vor allem Henri Lefebvre in seiner Studie »La production de l'espace« (1974) herausgearbeitet hatte.⁵ Lefebvre unterscheidet in seiner Analyse drei Perspektiven, die im sozialen Prozess des raumschaffenden

³ Vgl. zur Geschichte des *spatial turn* in den Kulturwissenschaften die Darstellungen bei Bachmann-Medick 2006, 284–328; Döhring 2010; Günzel 2020, 123–133.

⁴ Foucault 2006, 317–319 (Hervorhebung vom Verfasser). Der Vortrag wurde erstmals 1984 in der Zeitschrift *Architecture, mouvement, continuité* publiziert.

⁵ Vgl. Lefebvre 1974.

den Handelns interagieren: (a) den »wahrgenommenen Raum« (*espace perçu*), der selbst das Produkt der Aneignung und Gestaltung des (vorgegebenen) Naturraums (*espace nature*) ist und somit Ausgangs- und Zielpunkt jedes raumschaffenden Handelns (*pratique spatiale*) darstellt, (b) den »konzipierten«, modellhaft strukturierten Raum (*espace conçu*), dessen materielle und symbolische Repräsentationen kohärenzstiftende Funktion besitzen und auf die Wahrnehmung des Raums und das raumschaffende Handeln einwirken, und (c) den »gelebten Raum« (*espace vécu*) der »Bewohner« oder »Benutzer«, die sich den vorgefundenen, wahrgenommenen Raum aneignen, indem sie eigene symbolische Raumkonzepte entwickeln oder vorgegebene Konfigurationen rekapitulieren und auf diese Weise selbst raumschaffend handeln.

»Wesentlich für alle drei Dimensionen ist dabei das *Handeln*: Für Lefebvre ist Raum das Produkt sozialer Prozesse, in denen materiell-herstellendes Handeln ebenso seinen Platz hat, wie rezeptives, analytisches und planendes Handeln – auch mentale Vollzüge konstituieren also Räume (mit).«⁶

Die Soziologin Martina Löw hat das relationale, handlungstheoretisch basierte Raumkonzept Lefebvres aufgenommen und definiert Raum als »eine relationale (An)Ordnung sozialer Güter und Menschen (Lebewesen) an Orten«. ⁷ Dabei betont der Begriff der »(An)Ordnung« einerseits den ordnungsstiftenden und andererseits den handlungsorientierten Aspekt jedes raumschaffenden Handelns. Dieses differenziert Löw analytisch in die beiden praktisch stets ineinander verschränkt vorgestellten Akte des *spacing*, bei dem soziale Güter⁸ oder Menschen (bzw. Lebewesen) in eine bestimmte räumliche Relation zueinander gesetzt werden, und der *Synthese*, die im Rückgriff auf die *symbolische Dimension* der sozialen Güter und ihre Relationen zueinander die jeweilige Raumkonfiguration konzeptionell erfasst und auf diese Weise den »Raum« (für das Subjekt) allererst konstituiert.⁹ Hinzu kommt, dass beide, *spacing* und Syntheseleistung, stets von materiellen (natürlichen), symbolischen und sozialen Vorausset-

⁶ Ederer 2018, 204 (Hervorhebung im Original). In der alttestamentlichen Wissenschaft ist das Raumkonzept Lefebvres u.a. von Maier 2008 und George 2009 rezipiert worden.

⁷ Löw 2001, 224 (Hervorhebung im Original).

⁸ Unter den Begriff der »sozialen Güter« fallen dabei die Produkte gegenwärtigen und früheren materiellen und symbolischen Handelns, denen somit jeweils eine materielle und eine symbolische Dimension eignet (vgl. Löw 2001, 153f.).

zungen abhängig sind und Räume (bzw. soziale Praktiken) im repetitiven Vollzug *institutionalisiert* (bzw. *habitualisiert*) werden können.¹⁰ »Räume sind immer historische Räume. Als solche sind sie keine leeren, unbeschriebenen oder uneroberten Räume.«¹¹ Damit geht einher, dass jedes raumschaffende Handeln und jedes Raumkonzept ältere Raumfigurationen und -diskurse aufnimmt und gegebenenfalls restituiert oder transformiert.

Dies betrifft nicht zuletzt die kontroverse Verhältnisbestimmung zwischen Raum und Ort. Martin Heidegger hatte in seinem wirkmächtigen Vortrag »Bauen Wohnen Denken« aus dem Jahr 1951 den Raumbegriff vom Besonderen des »Orts« her entwickelt: »Räume [empfangen] ihr Wesen aus Orten und nicht aus ›dem Raum‹.«¹² Heideggers Primat des Orts ist nicht unwidersprochen geblieben,¹³ er behält jedoch darin ein gewisses Recht, als beide, Ort und Raum, untrennbar aufeinander verwiesen bleiben, insofern jedes raumschaffende Handeln einerseits konkrete Orte voraussetzt, an denen soziale Güter oder Menschen (bzw. Lebewesen) platziert werden, und sie andererseits in diesem Prozess selbst generiert.¹⁴ Vergleichbares gilt für die Syntheseleistung, die in der Regel ortsgebunden erfolgt: eine spezifische Raumkonfiguration wird in Verbindung mit einem konkreten Ort erlebt oder erinnert.¹⁵ Dabei »können mit einem Ort mehrere Raumkonzepte verbunden sein, die sich überlagern, in Konkurrenz zueinander treten oder sich in zeitlicher Abfolge ablösen«¹⁶.

⁹ Vgl. Cassirer 2004, 419: »Der Raum besitzt nicht eine schlechthin gegebene, ein für allemal feststehende Struktur; sondern er gewinnt diese Struktur erst kraft des allgemeinen Sinnzusammenhangs, innerhalb dessen sein Aufbau sich vollzieht. Die Sinnfunktion ist das primäre und bestimmende, die Raumstruktur das sekundäre und abhängige Moment.«

¹⁰ Vgl. Löw 2001, 161–166.

¹¹ Koch 2017, 11.

¹² Heidegger 1954, 149.

¹³ Die Kritik entzündete sich vor allem am Heimatbegriff Heideggers und der damit verbundenen Dichotomie von »Einheimischen« und »Fremden« (vgl. Levinas 1992).

¹⁴ Vgl. Löw 2001, 198–203.

¹⁵ Einen Sonderfall stellt die Form der Synthese »in der abstrahierenden Vorstellung« dar, der ein konkreter Ortsbezug nicht zwingend eignet (vgl. Löw 2001, 199).

¹⁶ Ederer 2018, 211.

Wichtig für die raumtheoretische Analyse *literarischer Räume* ist die Einsicht, dass jedes raumschaffende Handeln auf symbolischen Raumkonzepten beruht, die sich in der jeweiligen Raumordnung materialisieren bzw. ihr eingeschrieben werden.

»Folglich können Räume als *Zeichensysteme* eigener Art interpretiert werden, die als solche letztlich daraufhin angelegt sind, »gelesen« und interpretiert zu werden. [...] Wie die Sprache ist Raum somit ein spezifisches Ausdrucksmittel des Menschen mit einem eigenen, dekodierbaren Zeichensystem. D.h. Räume sind soziale und kulturelle Produktionen, die gleichsam »als Text« gestaltet werden und für die – ebenso wie bei Texten – symbolische Referenzen zentral sind.«¹⁷

Unter dieser Voraussetzung lassen sich die von Löw identifizierten raumtheoretischen Analyseschritte auch auf die literarische Raumproduktion übertragen.¹⁸ Dabei ist jedoch zu beachten, dass der materielle Aspekt in der »erzählten Welt« zurücktritt (bzw. nur in Form textexterner Referenzen vorkommt) und dass die Raumordnung narrativ-sequentiell entworfen werden muss, so dass der »erzählte Raum« im Fortgang der textuellen Chronologie erst sukzessive Gestalt gewinnt (*spacing*). Dafür ist besonders auf textliche Signale zu achten, mittels derer die Relationen der einzelnen Objekte (= soziale Güter / Lebewesen) zueinander geklärt werden.¹⁹ Die Synthese fragt nach den im Text vorausgesetzten symbolischen Referenzen (»mental map«) und ihren literarischen Repräsentationen und ist vor allem ein Element der Interpretationsleistung der Leser*innen.

Hierbei spielen nicht zuletzt inter- und außertextuelle Bezüge eine wichtige Rolle, die im Akt des Lesens Einfluss auf das Textverstehen respektive die Syntheseleistung der Rezipient*innen nehmen.²⁰

Zwar gibt es im Alten Testament keinen abstrakten Begriff des »Raums«²¹, die Unterscheidung zwischen natürlichen Räumen (histori-

¹⁷ Ebd., 214 (Hervorhebung vom Verfasser).

¹⁸ Die Raumtheorie Löws ist in der alttestamentlichen Forschung u.a. von Geiger 2010 und Ederer 2018, 201–218, aufgegriffen worden.

¹⁹ Vgl. Ederer 2018, 215f.; Geiger 2012.

²⁰ Vgl. Ederer 2018, 216f.

²¹ »Für das deutsche Wort »Raum« gibt es [...] kein hebräisches Äquivalent [...]. Am nächsten kommt ihm vielleicht *mqwm* der »Ort« oder die Wurzel *rhb* im Hif. »weiten Raum schaffen« mit dem Derivat *mrhb* »weiter Raum, Weite«. Ansonsten sind Räume nach ihren Eigenschaften oder Funktionen benannt, wie z.B. das Haus

sche Topographie) und literarischen Raumkonfigurationen, die »Räume« perspektivisch neu strukturieren und konstruieren (theologische Topographie), ist dagegen für die »erzählte Welt« des Alten Testaments konstitutiv.²² Gerade solche Texte, in denen der »Raum« selbst den eigentlichen *plot* der Erzählung bildet (wie in Ez 40–42), erfordern daher eine gesteigerte Aufmerksamkeit auf die literarische Konstituierung der Raumkonfiguration.²³

In der Folge können nicht alle Aspekte des Raumkonzepts in Ez 40–48 untersucht werden. Daher beschränken sich die nachstehenden Überlegungen auf die Baubeschreibung des Heiligtums in Ez 40,5–42,20, bei der den Torbauten als liminalen Zonen, die den Zugang zwischen *Innen* und *Außen* regulieren, eine besondere Bedeutung zukommt.²⁴

2. Der Bauplan des Heiligtums in Ez 40,5–42,20

Nicht erst seit den religionssoziologischen Studien von Émile Durkheim ist bekannt, dass im mythischen Denken, in dem die alttestamentliche Literatur tief verwurzelt ist, der Raum (wie die Zeit) mit unterschiedlichen Wertungen versehen ist, unter denen die Dichotomie von *Zentrum und Peripherie*, *Innen und Außen*, eine konstitutive Funktion für die Konstruktion und räumliche Repräsentation des Heiligen im religiösen Symbolsystem übernimmt.²⁵ Ernst Cassirer hat die Einsicht in die polare Struktur des mythischen Raums aufgenommen, mittels derer das mythische Den-

(*byt*), das Zimmer (*hđr*) oder die Wohnung (*mškn*). Folglich muß man das Thema des ›Raums‹ im Alten Testament von der Semantik im Deutschen angehen.« (Kratz 2005, 419).

²² Vgl. Ballhorn 2011; Beyerle 2017, 57f.

²³ Bal 1985, 136 spricht in diesem Zusammenhang von »acting place[s]«.

²⁴ Wenn im Folgenden vorrangig ein synchroner Interpretationsansatz gewählt wird, geschieht dies in erster Linie aus arbeitsökonomischen Gründen. Es sei aber zumindest darauf hingewiesen, dass die raumtheoretischen Ansätze von Lefebvre und Löw mit literaturgeschichtlichen Fragestellungen insofern kompatibel sind, als sie das Element einer wiederholten, repetitiven Aneignung bzw. Transformation bestehender Raumkonzepte notwendig einschließen. Eine detaillierte literaturgeschichtliche Analyse des sogenannten Verfassungsentwurfs haben zuletzt Rudnig 2000 und Konkel 2001 unternommen.

²⁵ Vgl. Durkheim 1912.

ken »eine ›Abbildung‹ des an sich Unräumlichen am Raume«²⁶ vollzieht, die auf der fundamentalen Unterscheidung von »heilig« und »profan« beruht.

»Im Gegensatz zu der Homogenität, die im geometrischen Begriffsraum waltet, ist somit im mythischen Anschauungsraum jeder Ort und jede Richtung gleichsam mit einem besonderen *Akzent* versehen – und dieser geht überall auf den eigentlichen mythischen Grundakzent, auf die Scheidung des Profanen und des Heiligen zurück. [...] Der primäre räumliche Unterschied, der sich in den komplexeren mythischen Bildungen nur immer aufs neue wiederholt und immer mehr sublimiert, ist dieser Unterschied zweier *Bezirke* des Seins: eines gewöhnlichen, allgemein zugänglichen und eines anderen, der, als heiliger Bezirk, aus seiner Umgebung herausgehoben, von ihr abgetrennt, gegen sie umhegt und beschützt erscheint.«²⁷

Diesem Grundprinzip mythischer Raumstrukturierung, in dem Grenzsetzungen eine wichtige Aufgabe für die relationale Raum- und Sozialordnung zukommt, ist bei der raumtheoretischen Analyse des »erzählten Raums« in der (zweiten) Tempelvision des Ezechielbuchs besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Dabei ist neben der architektonischen Beschreibung des Gebäudekomplexes dessen ikonische »Beschriftung« für die Rekonstruktion des symbolischen Raumkonzepts (Synthese) von grundlegender Bedeutung. In ihr, wie im Grundriss selbst, klingen ältere Vorstellungen und Praktiken an, die auf den vorliegenden Entwurf eingewirkt und seine Gestalt mitbestimmt haben, ohne dass darin lediglich bereits vorhandene Konzepte rekapituliert würden.²⁸

Bevor die eigentliche Beschreibung des Tempelareals beginnt, erfolgt eine narrative Einbettung (40,1–4), die neben einer zeitlichen Verortung des Geschehens²⁹ und dessen Charakterisierung als »göttliche Schauung«

²⁶ Cassirer 2002, 101 (vgl. dazu Bieberstein 2012).

²⁷ Ebd., 100 (Hervorhebung im Original).

²⁸ Vgl. zur Architektur des sogenannten »Salomonischen Tempels« und seiner symbolischen Referenzen Zwickel 1999 und Bieberstein 2019b, 140–150.

²⁹ Vorausgesetzt der Neujahrsbeginn ist mit dem babylonischen Kalender in das Frühjahr zu setzen, ergibt sich für die Datumsangabe in V. 1 der 10. Nisan (= 28. April) des Jahres 573 v. Chr. Wenn hinter dieser Angabe eine Anspielung auf das babylonische *akītu*-Fest vermutet werden darf, führt dies auf eine polemische Auseinandersetzung des Visionsberichts mit dem universalen Herrschaftsanspruch Marduks, des Stadtgottes von Babylon, der am 10. Tag des Fests im *akītu*-Haus außerhalb der Stadt die Huldigung der übrigen Gottheiten des Reichs entgegen-

(בְּמִרְאֹת אֱלֹהִים, vgl. Ez 1,1; 8,3) Angaben zur räumlichen Situierung enthält. Der Visionär, der gemäß der literarischen Disposition des Ezechielbuchs mit den Angehörigen der ersten Gola nach Babylonien deportiert worden war, wird durch die »Hand JHWHs« (vgl. Ez 1,3; 3,14.22; 8,1; 33,22; 37,1) in das Israelland transloziert, genauer »zu« einem »sehr hohen Berg« (V. 2), südlich von dem sich ein »stadtähnlicher Bau« (בְּמִבְנֵה עִיר) befindet. Weder die genaue Lage des Berges noch der Standort des Sprechers werden jedoch eindeutig markiert.

Die syntaktische Struktur des Abschnitts legt die Annahme nahe, dass die Angaben in V. 2 die adverbiale Ortsbestimmung שָׁמָּה (»dorthin«) in V. 1b näher erläutern sollen, die ihrerseits auf »die Stadt« zurückverweist, mit der im Kontext des Verses nur Jerusalem gemeint sein kann.³⁰ Dann wäre bei dem hohen Berg am ehesten an den Nordosthügel Jerusalems, den Zionsberg, zu denken, auf dem in staatlicher Zeit das Residenzheiligtum der Davididen stand.³¹ Aber selbst abgesehen von der topographischen Lokalisierung evoziert das Motiv des »sehr hohen Bergs« das mythische Konzept des Götterbergs, auf dessen Gipfel der Palast des göttlichen Weltenkönigs steht.

nimmt, die seine Stellung als oberster Gott des Pantheons und den Rang Babylons als politisches Zentrum des Reichs bestätigen (vgl. Konkel 1998). Weitere kalendrische Interpretationen referiert Sedlmeier 2013, 269–271.

³⁰ Eine Streichung der Adverbiale, die im ältesten Septuagintatext kein Äquivalent besitzt (vgl. Zimmerli 1979, 982), ist daher nicht ratsam. – Der Rückbezug der Adverbiale auf Jerusalem wird buchkompositorisch durch den Namen »der Stadt«: »JHWH (ist) dort« (יְהוָה שָׁמָּה) am Schluss des Visionsberichts in Ez 48,35 bestätigt, der einen Rahmen um die Gesamtkomposition legt.

³¹ Vgl. zur Topographie Jerusalems Bieberstein 2017, 1–3. – Im Abschnitt über die Verteilung des Kulturlandes an die Stämme (vgl. Ez 47,21–48,29) ist eine besondere »Abgabe« (= ein Anteil des Landes) von 25.000 × 25.000 Ellen für die Priester, die Leviten und »die Stadt« vorgesehen. Das »Heiligtum« (מִקְדָּשׁ) wird dabei »inmitten« des (hoch-)heiligen Gebiets der Priester angesiedelt (vgl. 48,10). Die Stadt hingegen befindet sich »inmitten« des Landanteils »der Stadt«, der ausdrücklich als »profan« (חֵל) qualifiziert wird (vgl. 48,15). Setzt diese Konzeption eine Dislokation des Heiligtums fern von Jerusalem voraus, oder kommt darin der Gedanke zum Ausdruck, dass das Heiligtum (auf dem Nordosthügel) räumlich konsequent von der (südlich davon gelegenen) »Stadt« Jerusalem (und ihren politischen Institutionen) getrennt werden soll? Vgl. zum Verhältnis der religiösen und politischen Institutionen im sogenannten Verfassungsentwurf Konkel 2001, 270–286, und Albertz 2007, 132–141.

Diesem Konzept, das in Syrien-Palästina vor allem durch die mythologischen Texte aus dem spätbronzezeitlichen Ugarit bekannt ist (vgl. KTU 1.1–6) und im Alten Testament prominent in der Jerusalemer Kultradition begegnet (z.B. Ps 48,2–4), liegt eine vertikale Raumstruktur zugrunde, die durch die Polarität von *Oben* und *Unten* bestimmt ist. Der vertikalen korrespondiert im Organisationsprinzip heiliger Orte eine horizontale Achse, die einen linearen »Weg« über mehrere »Schwellen« hinweg (z.B. Tore, Höfe) von *außen* in das *Innerste* des Heiligtums beschreibt (Symbolik des *Zentrums*).³² Die Schnittstelle beider Raumachsen ist das Tempelhaus (bzw. die Cella), dessen kultische Symbolik und rituelle Praxis für die Raumkonzeption in Ez 40–48 konstitutiv ist.

Der Standort des Sprechers wiederum ist nicht notwendig »auf« dem Gipfel des Bergs anzusetzen, wie es häufig geschieht.³³ Erst mit der folgenden Translokation (V. 3a) wird er an den Ort des »stadtähnlichen Baus« gebracht,³⁴ wo er einen »Mann« sieht, »dessen Aussehen (war) wie das Aussehen von Kupfer« und der ein Seil und einen Stab in der Hand hält, um den Bau zu vermessen, und ihn anweist, das Geschaute (und Gehörte!) dem »Haus Israels« bekannt zu machen (V. 4).³⁵

³² Vgl. zur Jerusalemer Kultradition und ihrer impliziten Kosmologie Hartenstein 2001, 127–136 und Janowski 2002.

³³ Die Gleichsetzung der Richtungspartikel לָ (»auf«) mit der Präposition עַל (»auf«) (vgl. Zimmerli 1979, 983) ist kaum zwingend. – Die adverbielle Näherbestimmung מִן הַבֵּית (V. 2b) lokalisiert den »Bau« auf der Südseite oder südlich des Bergs, ohne dass damit etwas über den Standort des Sprechers gesagt wäre. Umstritten ist jedoch, ob es sich bei dem »Bau« um das Heiligtum oder »die (zerstörte) Stadt« selbst handelt (vgl. Konkel 2001, 31f.).

³⁴ Der »Bau« in V. 2b ist die nächstliegende Referenz für die adverbiale Ortsbestimmung in V. 3a (שָׁמָּה), die das Ende von V. 1 aufnimmt und mit der die sukzessive Annäherung des Sprechers an den intendierten Ort in einer Bewegung von Ost nach West und von *außen* nach *innen* zu einem vorläufigen Abschluss kommt.

³⁵ Die kupferne Erscheinung des »Mannes« rückt ihn in die Nähe der vier Mischwesen in Ez 1,4–9 und ordnet ihn der himmlischen Sphäre zu. Er übernimmt die Funktion, den Sprecher durch das Tempelareal zu führen und dieses zu vermessen. Seine deutenden Reden erinnern an die Figur des *angelus interpretis* der apokalyptischen Visionsschilderungen (vgl. Rudnig 2000, 79–80).

Die Beschreibung des Tempelareals (בֵּית) ³⁶ beginnt mit der Erwähnung einer Umfassungsmauer, die den gesamten Bezirk umschließt und ihn von seiner Umgebung abtrennt (V. 5). Das Vorhandensein einer umlaufenden Mauer erläutert zum einen den Vergleich des Baus mit einer Stadt (vgl. V. 2b) und blickt zum anderen auf den Abschluss der Vermessungsarbeiten voraus, der die Länge und Breite des Mauerwerks mit jeweils 500 Ellen angibt und dessen Zweck bestimmt: »um das Heilige vom Profanen zu scheiden« (vgl. Ez 42,15–20). Die Massivität des Mauerwerks, das eine Stärke von 6 Ellen besitzt (eine Elle entspricht etwa 52 cm), unterstreicht seine Abgrenzungsfunktion.

Grenzen können im Anschluss an Georg Simmel als soziokulturelle Konstruktionen begriffen werden, die »Räume« durch hervorgehobene Unterbrechungen strukturieren und Zugehörigkeiten definieren (*Innen/Außen*). »Die Grenze ist nicht eine räumliche Tatsache mit soziologischen Wirkungen, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich formt.« ³⁷ Grenzen konstituieren nach Innen Kohärenz und wirken (durch Abgrenzung nach Außen) identitätsbildend. Vor diesem Hintergrund kommt den symbolisch aufgeladenen Übergängen zwischen Räumen verschiedener Wertigkeit wie dem Bereich des (Stadt-)Tors eine besondere Bedeutung zu. Sie repräsentieren Kontakt- oder »Schwellen«-Zonen, in denen verschiedene kulturelle oder soziale Hierarchien einander begegnen und miteinander interagieren, und erfordern daher eine gesteigerte symbolisch-rituelle Beachtung. Es liegt auf dieser Linie, dass die Beschreibung des Tempelareals in Ez 40,5–42,20 diesen Übergangsbereichen, vor allem den Torbauten, besondere Aufmerksamkeit widmet.

³⁶ Das Lexem בֵּית interpretiert die architektonische Struktur des »Baus« genauer als »Heiligtum« und wird im weiteren Verlauf der Baubeschreibung sowohl für die gesamte Anlage (vgl. 40,5; 42,15: das »innere Haus«) als auch für das Tempelgebäude selbst (vgl. 40,48; 41,5–10.13f.17.19.26) bzw. einzelne Bauelemente (vgl. 40,43) gebraucht (vgl. Gese 1957, 126f.; Konkel 2001, 358–360).

³⁷ Simmel 1983, 229.

Die Beschreibung wendet sich im Folgenden den drei Torbauten im Osten, Norden und Süden zu, die den Zugang zum äußeren Tempelbezirk regulieren (40,6–27). Sie beginnt mit dem Osttor, durch das der Sprecher – wie später JHWH selbst (vgl. 43,1–4) – das *Innere* des abgegrenzten Bereichs betritt.³⁸ Darin setzt sich die Bewegung von außen nach innen fort, die bereits in V. 2f. zu beobachten war. Neben die horizontale Achse tritt eine vertikale Raumorientierung, wenn der »Mann« die Stufen emporsteigt, die zum Torbereich *hinaufführen*.³⁹ Der heilige Bezirk ist nicht nur durch eine massive Mauerkonstruktion von seiner Umgebung abgegrenzt, sondern ist auch *höher* gelegen als sein Umland. Die Polarität von *Oben* und *Unten*, die bereits in V. 2 anklang, tritt bei der Baubeschreibung zwar gegenüber der horizontalen Perspektive zurück,⁴⁰ begleitet sie jedoch durchgängig und ist von ihr konzeptionell nicht zu trennen. Die monumentalen Torbauten, die den »städtischen« Charakter der Anlage noch verstärken, werden als Sechs-Kammer-Tore mit einer nach innen gerichteten Vorhalle (אלם) konstruiert und weisen enge bauliche Berührun-

³⁸ Den Himmelsrichtungen eignet im mythischen Denken ihrerseits eine symbolische Wertigkeit. »Der charakteristische mythische Akzent des ›Heiligen‹ und des ›Unheiligen‹ verteilt sich auf die einzelnen Richtungen und Gegenden in verschiedener Weise und verleiht damit jeder von ihnen selbst eine bestimmte mythisch-religiöse Prägung. Ost und West, Nord und Süd: das sind hier keine Unterschiede, die in wesentlich gleichartiger Weise der Orientierung innerhalb der empirischen Wahrnehmungswelt dienen, sondern ihnen allen wohnt je ein eigenes spezifisches Sein und eine eigene spezifische Bedeutung, ein inneres mythisches Leben inne. [...] Der Osten ist als Ursprung des Lichts auch der Quell und Ursprung alles Lebens – der Westen ist, als der Ort der sinkenden Sonne, von allen Schauern des Todes umweht.« (Cassirer 2002, 115f.) Die Ostung des (Jerusalemers) Tempels steht mit der Symbolik des Sonnenlaufs in Verbindung (vgl. auch die Licht- und Lebenssymbolik des Innendekors des Tempelgebäudes). Im Ezechielbuch korrespondiert die Hervorhebung der Ostseite mit dem Motiv der Rückkehr Jhwhs aus dem östlich gelegenen Babylon nach Jerusalem (vgl. Ez 11,22f. mit 43,2–4), die als Epiphanie des Sonnengottes gestaltet ist. – Wenn das Osttor nach Ez 44,1f. dauerhaft verschlossen sein soll, weil JHWH von dort in den Tempelbezirk eingezogen ist, impliziert dies vielleicht darüber hinaus, dass JHWH sein Heiligtum nicht noch einmal preisgeben will. Alle baulichen und rituellen Anordnungen zielen daher darauf ab, die Heiligkeit Jhwhs und seines Tempels vor Profanierung zu schützen (vgl. 42,20).

³⁹ In Analogie zu den parallelen Beschreibungen des Nord- und Südtors ist auch hier mit einer Anzahl von sieben Stufen zu rechnen (vgl. Zimmerli 1979, 1001).

⁴⁰ Dies liegt nicht zuletzt daran, dass die Beschreibung nur in Ausnahmefällen Höhenangaben bietet (vgl. 40,5.42; 41,8.22).

gen mit den eisenzeitlichen, städtischen Toranlagen in Hazor, Megiddo und Gezer auf (vgl. Abb. 1).⁴¹

Die bauliche Untergliederung der Tore ahmt dabei die gesteigerte Heiligkeit der einzelnen Raumzonen des Tempelgebäudes selbst nach, die von außen nach innen zunimmt.⁴² Ihr Dekor besteht lediglich aus »Scheinfenstern« und Palmettenkapitellen.⁴³

Den inneren Vorhof betritt der Sprecher durch das südlich gelegene von drei Toren, die nach Bauart, Maß und Dekor denen des äußeren Vorhofs entsprechen und diesen gegenüber liegend lokalisiert werden, so dass sie einen linearen »Weg« vom äußeren in den inneren Vorhof beschreiben (vgl. 40,28–37). Wie bei den äußeren Torbauten ist die »Vorhalle« auch hier auf den äußeren Vorhof hin ausgerichtet, so dass beide Bauwerke jeweils spiegelbildlich aufeinander hin angeordnet erscheinen.⁴⁴ Der horizontalen Raumachse entspricht auch beim inneren Vorhof eine vertikale Dimension, die wieder das Motiv des Gottesbergs in Erinnerung ruft: der Zugang zu den Toren führt über eine Treppe mit *acht* Stufen (vgl.

⁴¹ Vgl. dazu Zimmerli 1974. Die Datierung der Torbauten in Hazor, Megiddo und Gezer ist nach neueren Analysen des archäologischen Befunds jedoch erst in omridischer Zeit anzusetzen (vgl. Finkelstein 2000). Das im Vergleich zu den Stadttoren in Hazor, Megiddo und Gezer überschießende Bauelement der »Vorhalle« verdankt sich vielleicht der symbolischen »Architektur« des heiligen Bezirks in Ez 40–48 und könnte in Analogie zur Tempelvorhalle konzipiert sein. Dafür spricht nicht zuletzt der Umstand, dass die Längen- und Breitenmaße des Tempelgebäudes (100 × 50 Ellen) und der Torbauten (50 × 25 Ellen) jeweils im Verhältnis von 2:1 angegeben werden (vgl. auch die baugeschichtlichen Überlegungen bei Busink 1980, 720f.).

⁴² Vgl. Fohrer et al. 1955, 226.

⁴³ Bei den *חַלְזוֹת אֶצְטוּמָה* denkt man (in Analogie zu 1 Kön 6,4) häufig an sich nach innen verjüngende »(gestufte) Rahmenfenster«, durch die Licht in den Torinnenraum fällt, wie sie beispielsweise auf phönizischen Elfenbeintarsien aus Samaria belegt sind (vgl. Fohrer et al. 1955, 226). Der Ausdruck bezeichnet jedoch wörtlich »verschlossene Fenster«, so dass vielleicht rückspringende Nischen im Mauerwerk gemeint sein könnten. – Die stilisierten Palmendarstellungen an den Pfeilern der »Vorhalle« dürften auf palmettenartige Säulen- oder Pfeilerkapitelle hindeuten, wie sie im eisenzeitlichen Juda auch archäologisch nachweisbar sind (vgl. Zwickel 1999, 86f.).

⁴⁴ Von einer Abgrenzung des inneren Vorhofs durch eine Umfassungsmauer ist zwar im Text nicht die Rede, die Analogie der Torbauten legt jedoch die Vermutung nahe, dass an eine umlaufende Mauer gedacht ist, die den inneren Vorhof nach außen abgesondert hat.

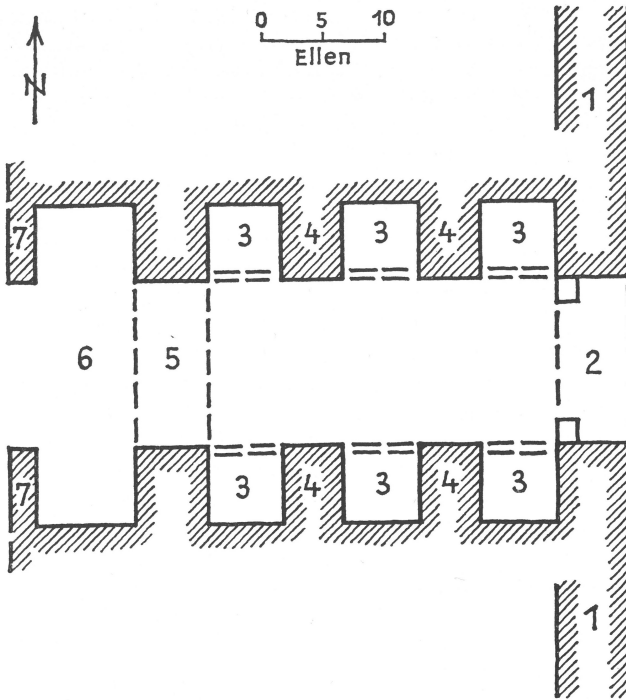


Fig. 1 Das äußere Osttor nach 40 5–16

- 1 Die Mauer (40 5)
- 2 Die äußere Schwelle (40 6b) und die in ihrer genauen Zuordnung nicht sicher zu bestimmenden Zapfen der Torflügel (vgl. zu 40 11)
- 3 Die Nischen und ihre Abschränkung (40 7.10. 12)
- 4 Die Pfeiler zwischen den Nischen (40 7. 10b)
- 5 Die innere Schwelle (40 7b)
- 6 Die Vorhalle des Tores (40 8f.)
- 7 Die Pfeiler der Vorhalle (40 9a)

Abb. 1: Das äußere Osttor (vgl. Zimmerli 1979, 1006)

V. 31). Der innere Vorhof liegt also wie der äußere auf einem erhöhten Plateau. Sein gesteigerter Grad an Heiligkeit wird in der vertikalen Raum-

orientierung durch die gegenüber dem äußeren Vorhof höhere Anzahl an Treppenstufen, die zu ihm hinaufführen, eigens betont.

Im Unterschied zu den äußeren Torbauten werden bei den Toren zum inneren Vorhof Nebengebäude erwähnt, denen bestimmte rituelle Funktionen zugewiesen werden (vgl. 40,38–43). Seitlich neben dem Nordtor⁴⁵ befindet sich eine Kammer (לִשְׁכָּה), die von der »Vorhalle« des Torbaus aus betreten werden kann und in der das Brandopfer gewaschen werden soll. In der »Vorhalle« selbst (und ihr außen vorgelagert) stehen (jeweils) vier Tische, zwei auf jeder Seite, auf denen die Opfertiere (abgelegt bzw.) geschlachtet werden.⁴⁶ Die Vorbereitung der Opfertiere erfolgt »auf der Schwelle« zum inneren Vorhof, in dem der Altar steht, auf dem die Opfer dargebracht werden (vgl. 40,47). Die Darbringung der Opfer geschieht im Angesicht des im Tempelhaus gegenwärtig gedachten Gottes (durch die *Priester*, vgl. 40,46; 44,15f.). Ihre Vorbereitung (durch die *Leviten*, vgl. 44,11) ist zwar ebenfalls im Raum des Heiligen lokalisiert, jedoch in einem Bereich mit geringerer »Heiligkeitsstufe« bzw. im Übergangsbereich zwischen zwei »Räumen« (den äußeren Vorhof darf auch das »Volk« betreten, vgl. 42,14; 44,19).

Am nördlichen Zugang zum inneren Vorhof ist noch ein weiteres Gebäude situiert: es liegt auf der Innenseite des Torbaus und wird von Süden her, d.h. vom inneren Vorhof aus, betreten. Ihm korrespondiert ein analoges Gebäude an der Innenseite des Südtors, das seinen Zugang auf der Nordseite, also auch vom inneren Vorhof her, besitzt (vgl. V. 44–46). Über beide »Kammern« wird lediglich gesagt, dass sie der Priesterschaft vorbehalten sind, ohne dass nähere Angaben über den Verwendungszweck der Bauten gemacht würden.⁴⁷ Das Gewicht der Zuweisung, die mittels der Form direkter Rede im Erzählverlauf besonders hervorgeho-

⁴⁵ Lies in V. 38a im Anschluss an die Textform der Septuaginta und der Peschita בְּאֵלֶּם / בְּאֵלֶּם הַשְּׂעִר (vgl. Zimmerli 1979, 1021). Die Lokalisierung der Opfervorbereitung am Nordtor legt sich von den Ortsangaben in V. 40a und der Kompositionsstruktur des vorherigen Abschnitts her nahe.

⁴⁶ Die vier Tische, auf denen die Brandopfer geschlachtet werden, sollen aus behauenen Steinen angefertigt werden, die eine *quadratische Grundfläche* haben (1,5 × 1,5 Ellen). Das *Quadrat* repräsentiert im Bauplan des Tempels in Ez 40,5–42,20 eine besondere Qualität (»Heiligkeit«) der jeweiligen Objekte bzw. Räume.

⁴⁷ Zu den textlichen Problemen des Abschnitts vgl. Gese 1957, 160–162 und Zimmerli 1979, 1022f.

ben ist,⁴⁸ liegt dabei auf der Dichotomie innerhalb der levitischen Priesterschaft, in der zwischen Personen, die »den Dienst am Haus« (בַּיִת) verrichten und denen das nördlich gelegene Gebäude zugewiesen wird, und solchen, die »den Dienst am Altar« versorgen und in der südlichen Kammer lokalisiert werden, unterschieden wird. Letztere werden mit den »Söhnen Zadoks« identifiziert, denen als einzigen das Vorrecht obliegt, sich JHWH zu nähern (קָרַב), d.h. in der Gegenwart des »Heiligen« zu amtierenden.⁴⁹ Die graduelle Differenz der Heiligkeit des Tempelbezirks spiegelt sich somit in der sozialen Hierarchie des Kultpersonals wider. Die Lokalisierung der Kammer der »Levit« beim nördlichen Torbau entspricht dessen funktionaler Bestimmung als Ort der *Opfervorbereitung*. Die dem Bauplan zugrunde liegende Raumkonzeption findet in der rituellen Praxis des Tempelkults und der sozialen Hierarchie der Kultagenten (= der »Bewohner« des Heiligtums) ihre institutionelle Verstetigung.

Zum Abschluss der Vermessung des inneren Vorhofs werden dessen Seitenmaße mitgeteilt: er besitzt einen quadratischen Grundriss von 100 × 100 Ellen. Als einzige Kultrequisite des inneren Vorhofs wird der (Brandopfer-)Altar erwähnt (vgl. V. 47), ohne dass genauere Angaben zu dessen Lokalisierung gegeben würden.⁵⁰ Daran schließt sich die Vermessung des Tempelhauses (בַּיִת) mit seinen Nebengebäuden an (vgl. 40,48–41,4 und 41,5–15a), die durch eine Schilderung seiner Innenausstattung ergänzt wird, die vor allem für die symbolische Codierung des zugrundeliegenden Baukonzepts von Bedeutung ist (41,15b–26).

Der Tempel selbst besitzt einen dreigliedrigen Grundriss mit Vorhalle (אֵלֶּם), Hauptraum (הֵיכָל) und »Allerheiligstem« (קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים). Der Bauplan steht in der Tradition syrischer Langraumtempel und übernimmt Anlage und Grundmaße aus der vorgegebenen kultischen Topographie

⁴⁸ Direkte Reden (des »Mannes«) finden sich in der eigentlichen Baubeschreibung (40,5–42,20) nur in 40,45f., 41,4.22 und 42,13f. Sie heben das jeweilige Objekt bzw. die Person(en) in ihrer relationalen Zuordnung im Raum besonders hervor.

⁴⁹ Vgl. zur Unterscheidung zwischen »levitischem« und »zadokidischem« Priestertum in Ez 40–48 noch 44,6–16, 45,1–8 und 48,8–23 und zu den dahinter liegenden kultgeschichtlichen Diskursen Rudnig 2000, 280–318 und Konkel 2001, 304–317.

⁵⁰ Diese fehlen auch bei den Anweisungen zur Herstellung und Weihe des Altars, die in 43,13–27 mitgeteilt werden. Der dreistufige *quadratische* Grundriss des Altars ahmt die vertikale Raumachse des heiligen Bezirks nach und markiert die besondere Relation zwischen dem Altar im inneren Vorhof und der Cella des Heiligtums.

des Jerusalemer Staatsheiligtums der Davididen (vgl. 1 Kön 6,2–3.16–17).⁵¹ Diese werden jedoch in zweierlei Hinsicht an die Raumkonzeption des Texts angepasst: Zum einen wird das Tempelhaus auf einem eigenen Plateau lokalisiert, zu dem *zehn* Stufen hinaufführen, so dass der Bau in der vertikalen Raumachse auf dem höchsten Punkt der Anlage zu ruhen kommt. Die unterschiedliche Höhe der einzelnen Plateaus, die durch die aufsteigende Zahl von Stufen markiert wird (sieben Stufen: 40,22.26; acht Stufen: 40,31), evoziert nicht nur das Motiv des in die Höhe aufragenden Gottesbergs (oder Tempelturms), sondern symbolisiert zugleich den zunehmenden Grad der Heiligkeit, die von der Präsenz JHWHs im Tempelinneren ausgeht. Neben die vertikale tritt die horizontale Raumorientierung, die besonders in den sich zunehmend verjüngenden Eingangsbereichen des Tempelgebäudes zum Ausdruck kommt, die den Blick auf das »Allerheiligste«, den Ort der symbolischen Gottespräsenz im Tempelgebäude, fokussieren und den Zutritt zu diesem perspektivisch »verengen« (bzw. rituell begrenzen, vgl. Abb. 2). Dieser Symbolik von *Innen* und *Außen* dürfte die räumliche Restrukturierung der Vorhalle des Tempels geschuldet sein, die im Unterschied zur Vorlage in 1 Kön 6,3 eine Breite von 20 Ellen und eine Tiefe von zwölf Ellen besitzt.⁵² Nur auf diese Weise konnte die Verjüngung der Türöffnungen des Tempelgebäudes von der Vorhalle (14 Ellen, 40,48) über den Hauptraum (10 Ellen, 41,2) bis zum »Allerheiligsten« (6 Ellen, 41,3) baulich realisiert werden.

Die Cella, das »Allerheiligste«, hat wiederum einen *quadratischen Grundriss* (20 × 20 Ellen, vgl. 1 Kön 6,20), und ihre *Zentrumsstellung* wird durch den identifizierenden Nominalsatz im Munde des »Mannes« narratologisch nochmals unterstrichen: »Dies (ist) das Allerheiligste.« (41,4)⁵³ Das *Quadrat* markiert im literarischen Raumkonzept der Baubeschreibung in Ez 40–42 die Heiligkeit des Orts respektive seiner baulichen Elemente. Sie hat ihr inneres Zentrum im »Allerheiligsten«, dem symboli-

⁵¹ Vgl. zur baugeschichtlichen Ableitung des sogenannten »Salomonischen Tempels« Kamlah 2012 und Bieberstein 2019b, 125–140.

⁵² Im masoretischen Text von 40,49 werden elf Ellen genannt (עֶשְׂרֵי עָשָׂר); der Text wird jedoch meist mit der Septuaginta in עֶשְׂרִי עָשָׂר geändert, worauf die übrigen Maßangaben hindeuten (vgl. Zimmerli 1979, 990).

⁵³ Die Markierung des »Allerheiligsten« als Ort der unmittelbaren Gottespräsenz und inneres Zentrum der Gesamtanlage kommt auch darin zum Ausdruck, dass der »Mann«, der der himmlischen Sphäre zugeordnet ist, den Raum *allein* betritt (41,3).

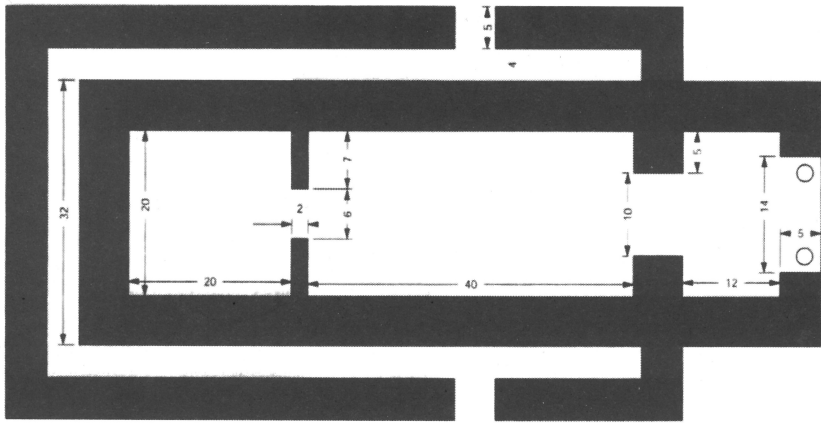


Abb. 2: Der Grundriss des Tempelhauses in Ost-West Richtung
(vgl. Sedlmeier 2013, 283)

schen Ort der Gottespräsenz, und weitet sich von dort nach außen räumlich exponentiell aus: im quadratischen Grundriss des Tempelgebäudes (vgl. 41,13f.), des inneren (vgl. 40,47) und des äußeren Vorhofs (vgl. 42,16–20, vgl. Abb. 3). Sie erweist sich damit als die grundlegende architektonische und symbolische Figur der Baubeschreibung in Ez 40,5–42,20 (vgl. die quadratischen Oberflächen der Kultrequisiten in 40,42; 41,22 und 43,16f.).⁵⁴

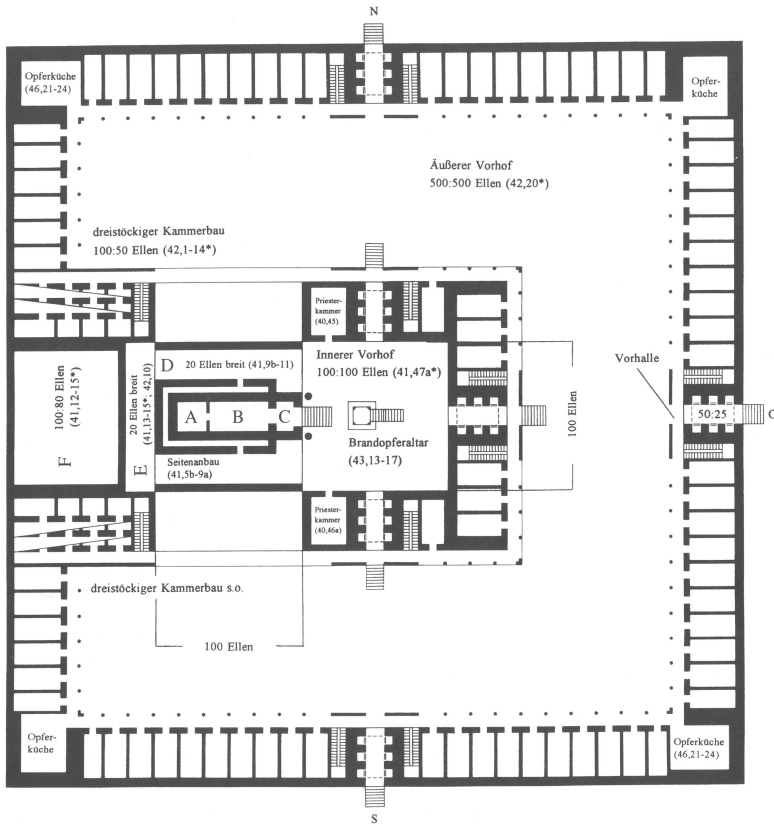
⁵⁴ Ein (annähernd) quadratischer Grundriss der Cella ist für Langraumtempel in der südlichen Levante verschiedentlich belegt (vgl. Bieberstein 2019b, 125–140). Das Quadrat als architektonische Basis der Tempelanlage hat seine nächsten Parallelen hingegen in den südmesopotamischen (und urartäischen) Tempeltürmen (vgl. Franke 2018). Dagegen ist es in der levantinischen *Palast*architektur bereits in der Königszeit belegt (vgl. Konkel 2001, 257–263). Erst in der persisch-hellenistischen Zeit wird es zum Strukturprinzip der (Palast- und) Sakralarchitektur. – Die Annahme, »[i]n der Tempelanlage werden zwei grundverschiedene Bauprinzipien verwirklicht, wie sie vergleichbar für den ägyptischen Tempelbau nachzuweisen sind: ein lineares (Weg-)Prinzip, das sich im dreiteiligen Tempelkernbau niederschlägt, ein konzentrisches Prinzip, dem die Anlage im Doppelquadrat und die weitere Abriegelung des heiligen Bereiches durch die verschiedenen Umbauungen etc. Rechnung tragen« (Rudnig bei Pohlmann 2001, 557), unterschätzt den Einfluss der vorgegebenen kultischen Topographie in 1 Kön 6–7 für die literarische Raumkonzeption des Visionsberichts. Die spätzeitliche Tempelkonzeption in Ägypten, in der ein

Diese Einschätzung bestätigt sich im nächsten Abschnitt, der die Seiten- und Nebenräume des Tempelhauses beschreibt (vgl. 41,5–12). Folgte die narrative Darstellung bislang einer Bewegung von außen nach innen, bis in das Zentrum der Anlage, das »Allerheiligste«, hinein, so kehrt sich die Blickrichtung jetzt um und verläuft von *innen* nach *außen*. An drei Seiten ist das Tempelhaus (ohne die Vorhalle) von Nebenräumen umgeben, die in drei Etagen direkt an die Außenmauer des Tempels anschließen, ohne mit dieser baulich verbunden zu sein (vgl. 1 Kön 6,5f.8). Hinter den Anbauten befindet sich auf jeder Seite eine unbebaute Fläche, die von einer Mauer eingefriedet wird, so dass der Gebäudekomplex nach allen Seiten hin abgegrenzt ist: im Süden und Norden durch die seitliche Begrenzungsmauer, im Osten durch den inneren Vorhof und im Westen durch ein weiteres Gebäude (בִּנְיָן), dessen primäre Funktion darin zu bestehen scheint, das Tempelhaus nach dessen Rückseite hin abzusondern (vgl. V. 12). Die Maße der einzelnen Bauteile ergeben zusammen mit der Freifläche wiederum einen *quadratischen* Grundriss von 100 × 100 Ellen für das Tempelgebäude mit seinen seitlichen Anbauten, denen keine weiteren Funktionen zugewiesen werden. Auch das Nebengebäude im Westen mit der davor liegenden unbebauten Fläche misst 100 Ellen im *Quadrat* (vgl. 41,13–15), so dass sich für den inneren Vorhof, den Tempel und das dahinter liegende Gebäude in Ost-West Richtung jeweils eine Grundfläche von 100 × 100 Ellen ergibt, die vom äußeren Vorhof umschlossen werden, der seinerseits über einen quadratischen Grundriss verfügt (500 × 500 Ellen).

Nachdem die äußere Vermessung des Tempelhauses abgeschlossen ist, kehrt der Blick des Betrachters in den Innenraum zurück (vgl. 41,15b–26).⁵⁵ Das Dekor der holzverkleideten Wände und Türen nimmt das Bildprogramm der Vorlage in 1 Kön 6,14–22.29–35 auf (Keruben, Palmetten

quadratischer Zentralbau ringförmig von mehreren An- und Vorbauten eingefasst wird (vgl. Assmann 1984, 39–43), bietet gerade keine Parallele zur Architektur der Anlage in Ez 40–42.

⁵⁵ Der Abschnitt hebt sich dadurch von seinem Kontext ab, dass er rein deskriptiv gestaltet ist (vgl. bereits 40,38–46). Der Standort des Sprechers ist nach 41,1 noch immer der Hauptraum des Tempelhauses. Die stilistische und sprachliche Eigenheit des Stücks hat Anlass zu der Vermutung seiner späteren Einfügung in die Baubeschreibung gegeben (vgl. Konkel 2001, 61–62).



- | | | |
|---|------------|--------------------|
| A | קדש הקדשים | Das Allerheiligste |
| B | היכל | Hauptthalle |
| C | אולם | Vorhalle |
| D | מנח | „Freigelassenes“ |
| E | גזרה | Sperrplatz |
| F | בנין | Bau |

Abb. 3: Der Grundriss des »heiligen« Bezirks nach Ez 40–42
(vgl. Fuhs 1988, 267f.)

und weitere florale oder geometrische Elemente). Die Darstellung präzisiert die ikonische Symbolik jedoch dahin, dass sie szenisch ausführt, was für 1 Kön 6 nur implizit vorausgesetzt werden kann: zwei Mischwesen

(Keruben) flankieren einen stilisierten (Palmetten-)Baum. Dabei wenden die janusköpfig gestalteten Keruben dem palmettenartigen Weltenbaum jeweils ein Menschen- bzw. ein Löwengesicht zu (V. 18–19a).⁵⁶ Die Bildwelt des Wanddekors symbolisiert die kosmische und soziale Ordnung, die im Lebens- oder genauer: Weltenbaum (an dessen Stelle in der mesopotamischen Herrschaftsikonographie auch der König treten kann) repräsentiert ist. Die Mischwesen zu beiden Seiten des Baums haben abwehrende, apotropäische Funktion.⁵⁷ Der Tempel(-kult) »realisiert« nicht nur performativ die Stabilität des Kosmos (vertikale Raumachse), sondern ist zugleich Garant der Fruchtbarkeit des Landes (horizontale Raumachse, vgl. Ez 47,1–12). In dieser doppelten Zentrumssymbolik konvergieren die Raumkonzepte der Ikonographie und Architektur des Tempelgebäudes.

Als einziges Element der Innenausstattung des Tempels wird der Schaubrottisch oder: »Tisch des Angesichts« erwähnt, der vor dem »Allerheiligsten« bzw. vor JHWH selbst steht (vgl. 41,21f.).⁵⁸ Auf ihm wurden vegetabile Opfergaben abgelegt, die zur täglichen Versorgung des im Tempelhaus wohnenden Gottes dienten. Das Motiv der göttlichen Speisung verbindet den Ritus des »Tischs« mit der Darbringung der Opfer auf dem Altar im inneren Vorhof, die einen komplementären Verweiszusammenhang bilden.⁵⁹

In einer Bewegung von *Innen* nach *Außen* verlässt der Sprecher das Tempelgebäude und betritt (durch das Nordtor des inneren Vorhofs) den äußeren Vorhof. Dort werden zwei dreistöckige Gebäude mit weiteren »Kammern« beschrieben, eines nördlich des westlich des Heiligtums ge-

⁵⁶ Das Motiv des doppelgesichtigen Gottes ist in der mesopotamischen Glyptik vor allem mit Usmû, dem Wesir des Ea/Enki, des Gottes der Weisheit, verbunden (vgl. Nunn 1992, 144–146). Vielleicht repräsentiert das menschliche Antlitz der Keruben stärker den Aspekt der Weisheit und sozialen Ordnung (= Innen), das Löwengesicht hingegen den der Herrschaft und des Schutzes (= Außen).

⁵⁷ Ihre Doppelgesichtigkeit unterstreicht ihre Funktion als Wächter der »Schwelle«, des Übergangs ins »Allerheiligste« (vgl. zum Bildmotiv des von Tieren oder Mischwesen flankierten Baums in der altorientalischen Herrschaftsikonographie Metzger 2004).

⁵⁸ Nach dem griechischen Text der Septuaginta hatte der Tisch eine *quadratische* Oberfläche (2 × 2 Ellen), wodurch eine besondere Qualität (»Heiligkeit«) zum Ausdruck gebracht wird (seine Wertigkeit wird darüber hinaus durch die wörtliche Rede des »Mannes« narratologisch hervorgehoben).

⁵⁹ Vgl. zur höfischen Symbolik der »Speisung« der Gottheit im täglichen Tempelritual Hartenstein 2003.

legenen Gebäudes (בִּנְיָן) und der davor befindlichen unbebauten Fläche, eines südlich davon (vgl. 42,1–12).⁶⁰ Beide Bauten haben eine Länge von 100 Ellen und eine Breite (bzw. Tiefe) von 50 Ellen. Ihr Zugang liegt auf der Ostseite des äußeren Vorhofs und ist durch eine Mauer vom übrigen Areal abgetrennt. Ihrer räumlichen Abgrenzung entspricht die besondere Nutzung der »Kammern«, die in der letzten der vier Reden des »Mannes« innerhalb der Baubeschreibung besonders herausgehoben wird (V. 13f.). Sie werden als »heilig« qualifiziert, weil in ihnen die zadokidischen Priester ihre Anteile an den »hochheiligen« Opfertagen essen (vgl. 40,39.45f.).⁶¹ Die *Schwellensymbolik*, die mit den »Kammern« verknüpft ist, kommt vor allem in der Vorschrift des Kleiderwechsels zum Ausdruck. Die Priester sollen in den »Kammern« die Kleider, die sie zum »Dienst vor JHWH«, d.h. zum Altardienst, tragen, ablegen, weil diese sich gleichfalls im Zustand der Heiligkeit befinden, und andere Kleider anziehen, bevor sie in den äußeren Vorhof respektive zum »Volk« zurückkehren (vgl. auch 44,17–19). Der Wechsel der Kleider markiert die gleiche soziale Hierarchie, die in der räumlichen Ausgrenzung des heiligen Bezirks und seiner Zugangsbeschränkungen begegnet.⁶²

Wie der Sprecher den Temenos zu Beginn der Baubeschreibung durch das Osttor betreten hatte (vgl. 40,6), so verlässt er ihn auf demselben Weg auch wieder (42,15). Erst jetzt werden im Narrativ der Tempelvision die Außenmauern des heiligen Bezirks vermessen (V. 16–20, vgl. 40,5!): die Grundfläche beträgt 500 × 500 Ellen im *Quadrat*. Die geometrische Figur des Quadrats, die vom innersten Raum des Heiligtums, dem »Allerheiligsten«, aus (41,4) über das Tempelgebäude und den inneren Vorhof schließlich in der Gesamtanlage wieder hervortritt, ist die dominierende architektonische Signatur des Heiligen in der dem »textlichen Heiligtum« von Ez 40–42 zugrunde liegenden Raumkonzeption.⁶³ Ihr korrespondiert

⁶⁰ Die »Kammern« werden nach einem Vorschlag von Elliger 1953 häufig als »Tempel- oder Priestersakristeien« bezeichnet.

⁶¹ Das Verhältnis der Längen- und Breitenmaße der Gebäude (100 × 50 Ellen) ahmt die Proportionen des Tempels mit seinen Anbauten nach, was die Nähe zum heiligen Bereich noch unterstreicht.

⁶² Vgl. zur sozialen Grammatik der priesterlichen Kleidung im Alten Testament Bender 2008, 193–260.

⁶³ Sie kehrt außerhalb der Baubeschreibung in den Maßangaben zur Grundfläche »der Stadt« (= Jerusalem) und der תְּרוּמָה wieder, der »Abgabe« (eines Anteils des Landes) für die Priester, die Leviten und die Bewohner bzw. Arbeiter in »der Stadt«.

auf der symbolischen Ebene das Organisationsprinzip der axialen Schnittstelle zwischen einer vertikalen (*Oben und Unten*) und einer horizontalen Raumorientierung (*Innen und Außen*).

Nach dem Abschluss der Vermessung des heiligen Bezirks kehrt der Sprecher wieder zum Osttor zurück und wird Zeuge der Rückkehr der »Herrlichkeit« JHWHs (כְּבוֹד יְהוָה) in den Tempel, auf die der gesamte Visionsbericht zuläuft (vgl. 40,4 mit 43,10–12!).⁶⁴ Hatte der abschließende Erzählerkommentar in 42,20 die Funktion der Mauer, die das Tempelareal von seiner Umgebung abschirmt, dahin bestimmt, das »Heilige« vom »Unheiligen« zu scheiden, so konstatiert die Gottesrede in 43,7–12, dass die Ausgrenzung des Heiligen die notwendige Voraussetzung für die bleibende Gegenwart JHWHs inmitten der Israeliten bildet. Vgl. V. 7b–9:

»[...] Das Haus Israel wird meinen heiligen Namen nicht mehr unrein machen, sie und ihre Könige mit ihrer Hurerei und mit den Totenopfern ihrer Könige auf ihren *bāmôt*,⁶⁵ indem sie ihre Schwelle an meine Schwelle setzten und ihren Pfosten neben meinen Pfosten, und (nur) die Mauer (war) zwischen mir und ihnen, und sie machten meinen heiligen Namen unrein mit ihren Gräueln, die sie getan hatten, und ich habe sie verzehrt in meinem Zorn. Jetzt (aber) werden sie ihre Hurerei und die Totenopfer ihrer Könige von mir fernhalten, und ich werde für immer in ihrer Mitte wohnen.«

Die räumliche Nähe zwischen der Heiligkeit JHWHs und den illegitimen kultischen Praktiken des Hauses Israel und seiner königlichen Repräsen-

Das Areal »der Stadt« misst 4.500 × 4.500 Ellen im Quadrat zuzüglich je 250 Ellen Weideland zu jeder Seite, so dass sich eine Gesamtfläche von 5.000 × 5.000 Ellen ergibt (= das Zehnfache des heiligen Bezirks, vgl. Ez 48,16f.). Der gesamte Landanteil, der abgesondert werden soll, misst 25.000 × 25.000 Ellen (Ez 48,20, vgl. 45,1–6), allerdings werden nur die Anteile für die Priester respektive die Leviten als »(hoch-) heilig« qualifiziert (vgl. 48,8–14).

⁶⁴ Vgl. zu den buchkompositorischen Verbindungslinien zwischen 43,1–12* und den Visionsschilderungen in Ez 1,4–28 und Ez 8–10 Koch 2020, 219–226.

⁶⁵ Die Lesart des masoretischen Texts könnte auf besondere Kultinstallationen für die Darbringung von Opfergaben zur Versorgung der verstorbenen königlichen Ahnen hindeuten, sofern das Lexem פָּגַר als ein Opfer im Rahmen des königlichen Ahnenkultes interpretiert wird (vgl. Ebach 1971). Sollte die Wiedergabe mit »Leichnam« vorzuziehen sein, könnte der Konsonantenbestand mit einem Teil der masoretischen Textüberlieferung und der griechischen Textform des Theodotion als בָּמוֹת vokalisiert und die Aussage auf eine örtliche Nähe der königlichen Begräbnisstätte (im Palast?) zum Tempelareal bezogen werden.

tantan (vgl. Ez 8) hatten zur Entweiheung des göttlichen Namens⁶⁶ geführt und unweigerlich den Untergang Jerusalems nach sich gezogen. Die räumliche Distanz zwischen dem Heiligen und dem Haus Israel schützt somit nicht nur die Heiligkeit JHWHs, sondern zugleich die Existenz Israels vor seinem Gott. Die Beschränkung des Zutritts zum Heiligtum und die Aussonderung der Priesterschaft für den »Dienst im Haus Jhwhs« sollen die Reinheit der rituellen Praxis garantieren, die ihrerseits die Stabilität der kosmischen und sozialen Ordnung sichert. Daher kann die Aussonderung des Gipfels des Bergs, auf dem der Tempel steht (vgl. 40,2), als »hochheiliges Gebiet« summarisch als »die Tora des Hauses« (תּוֹרַת הַבַּיִת) qualifiziert werden (43,12). Das Heiligtum auf dem Gottesberg (in Jerusalem) ist der »Ort des Heiligen« in Israel und im Kosmos – er symbolisiert »die Mitte der Welt«.

Literatur

Albertz, Rainer

- 2007 Heiligkeit Gottes im Raum. Rituelle Grenzziehung und territoriale Gewaltenteilung im Reformkonzept des Ezechielbuches, in: Albertz, Rainer / Blöbaum, Anke Ilona / Funke, Peter (Hg.): Räume und Grenzen. Topologische Konzepte in den antiken Kulturen des östlichen Mittelmeerraums (Quellen und Forschungen zur Antiken Welt), München, 123–143.

Assmann, Jan

- 1984 Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 366), Stuttgart u.a.

⁶⁶ Der »Name JHWHs« repräsentiert wie sein *kābôd* die Gegenwart Gottes im Heiligtum. Hinter dieser Vorstellung steht der Gedanke, dass der eigentliche Wohnort Jhwhs im Himmel lokalisiert ist (vgl. Ez 1,22–28). Ist dies der Grund, weshalb in der Beschreibung des Tempelinnenraums der Kerubenthron im »Allerheiligsten« keine Erwähnung findet (vgl. 41,5–15a)? Vom Himmel als Wohnort JHWHs ist in Ez 40–48 zwar nicht ausdrücklich die Rede, die kosmische Symbolik der vertikalen Raumachse des Heiligtums impliziert jedoch die relationale Verknüpfung von Himmel, Erde und Unterwelt (vgl. Hartenstein 2001, 136–152).

Bachmann-Medick, Doris

- 2006 Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften (rowohlts enzyklopädie 55675), Reinbek.

Bal, Mieke

- 1985 Narratology. Introduction to the Theory of Narrative, Toronto.

Ballhorn, Egbert

- 2011 Israel am Jordan. Narrative Topographie im Buch Josua (Bonner Biblische Beiträge 162), Göttingen.

Bender, Claudia

- 2008 Die Sprache des Textilen. Untersuchung zu Kleidung und Textilien im Alten Testament (Beiträge zur Wissenschaft des Alten und Neuen Testaments 177), Stuttgart.

Bieberstein, Klaus

- 2001 Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems, in: Janowski, Bernd / Ego, Beate (Hg.): Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen, 503–539.
- 2007 »Zum Raum wird hier die Zeit«. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 22, 3–39.
- 2012 »Eine ›Abbildung‹ des an sich Unräumlichen im Raume«. Mythischer Raum und mythische Zeit im Symbolsystem Jerusalems, in: Communio 41.5, 521–534.
- 2016 Mythical Space and Mythical Time. Jerusalem as the Site of the Last Judgment, in: Økland, Jorunn / de Vos, Cornelis J. / Wenell, Karen J. (Hg.): Constructions of Space. Bd 3: Biblical Spatiality and the Sacred (The Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 540), New York u.a., 37–57.
- 2017 A Brief History of Jerusalem. From the Earliest Settlement to the Destruction of the City in AD 70 (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 47), Wiesbaden.
- 2019a Dem Tod einen Ort geben. »Unterwelt« und »Hölle« in der alttestamentlichen Literatur, in: Theologisch-praktische Quartalsschrift 167, 142–152.
- 2019b Die Architektur des Heiligen. Salomonischer Tempel und Felsendom in Jerusalem, in: Illies, Christian (Hg.): Bauen mit Sinn. Schritte zu einer Philosophie der Architektur (Interdisziplinäre Architektur-Wissenschaft), Wiesbaden, 117–174.

- 2020 Jerusalem – mehr als die Summe seiner Steine. Eine kurze Führung durch seine Sinnlandschaft, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 23, 7–23.

Beyerle, Stefan

- 2017 Wahrgenommener und erzählter Raum im Alten Testament, in: *Verkündigung und Forschung* 62, 56–63.

Busink, Theodor A.

- 1980 Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus. Bd. 2: Von Ezechiel bis Middot, Leiden.

Cassirer, Ernst

- 2002 *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 12: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Hamburg.
- 2004 Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum, in: Cassirer, Ernst, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Bd. 17: Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931)*, Hamburg, 411–432.

Döhring, Jörg

- 2010 Spatial Turn, in: Günzel, Stephan (Hg.): *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart u.a., 90–99.

Durkheim, Émile

- 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris.

Ebach, Jürgen

- 1971 PGR = (Toten-)Opfer? Ein Vorschlag zum Verständnis von Ez. 43,7,9, in: *Ugarit-Forschungen* 3, 365–368.

Ederer, Matthias

- 2018 Identitätsstiftende Begegnung. Die theologische Deutung des regelmäßigen Kultes Israels in der Tora (*Forschungen zum Alten Testament* 121), Tübingen.

Elliger, Karl

- 1953 Die großen Tempelsakristeien im Verfassungsentwurf des Ezechiel (42,1ff.), in: Alt, Albrecht (Hg.): *Geschichte und Altes Testament. FS Albrecht Alt (Beiträge zur Historischen Theologie 16)*, Tübingen, 79–103.

Finkelstein, Israel

- 2000 Omride Architecture, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 116, 114–138.

Fohrer, Georg / Galling, Kurt

- 1955 Ezechiel (Handbuch zum Alten Testament 1,13), Tübingen.

Foucault, Michel

- 2006 Von anderen Räumen, in: Dünne, Jörg / Günzel, Stephan (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1800), Frankfurt a.M., 317–329.

Franke, Sabina

- 2018 Der Tempel von Muşaşir – ein »normaler« susi-Tempel, in: Altorientalische Forschungen 45, 156–167.

Fuhs, Hans Ferdinand

- 1988 Ezechiel II. 25–48 (Die neue Echter Bibel Altes Testament 22), Würzburg.

Geiger, Michaela

- 2010 Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 183), Stuttgart u.a.
- 2012 Art. Raum, in: Alkier, Stefan / Bauks, Michaela / Koenen, Klaus (Hg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); online: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/65517/ [30.11.2020].

George, Mark K.

- 2009 Israel's Tabernacle as Social Space (Ancient Israel and its Literature 2), Atlanta.

Gese, Hartmut

- 1957 Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (Kap. 40–48) traditionsgeschichtlich untersucht (Beiträge zur Historischen Theologie 25), Tübingen.

Günzel, Stephan

- 2020 Raum. Eine kulturwissenschaftliche Einführung (uni taschenbücher 5360), 3. Auflage, Bielefeld.

Hartenstein, Friedhelm

- 2001 Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs, in: Janowski, Bernd / Ego, Beate (Hg.): *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen, 125–179.
- 2003 »Brote« und »Tisch des Angesichts«. Zur Logik symbolischer Kommunikation im Tempelritual, in: Diehl, Johannes F. / Heitzenröder, Reinhardt / Witte, Markus (Hg.): »Einen Altar von Erde mache mir ...«. FS Diethelm Conrad (Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 4), Waltrop, 107–127.

Heidegger, Martin

- 1954 Bauen Wohnen Denken, in: Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 139–156.

Janowski, Bernd

- 2002 Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie, in: Keel, Othmar / Zenger, Erich (Hg.): *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (Quaestiones disputatae 191), Freiburg u.a., 24–68.

Kamlah, Jens

- 2012 Temples of the Levant – Comparative Aspects, in: Kamlah, Jens (Hg.): *Temple Building and Temple Cult. Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.–1. Mill. B.C.E.)* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 41), Wiesbaden, 507–534.

Koch, Anne

- 2017 Jüngste religionswissenschaftliche Debatten zu Raum, in: *Verkündigung und Forschung* 62, 6–18.

Koch, Christoph

- 2020 Vorstellungen von Gottes Wohnort im Ezechielbuch, in: Gertz, Jan Christian / Körting, Corinna / Witte, Markus (Hg.): *Das Buch Ezechiel. Komposition, Redaktion und Rezeption* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 516), Berlin, 207–232.

Konkel, Michael

- 1998 Das Datum der zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40,1), in: *Biblische Notizen* 92, 55–70.

- 2001 Architektur des Heiligen. Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48) (Bonner Biblische Beiträge 129), Berlin u.a.
- Kratz, Reinhard Gregor
- 2005 Gottesräume. Ein Beitrag zur Frage des biblischen Weltbildes, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 102.4, 419–434.
- Lefebvre, Henri
- 1974 La production de l'espace, Paris.
- Levinas, Emmanuel
- 1992 Heidegger, Gagarin und wir, in: Levinas, Emmanuel: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt a.M., 173–176.
- Löw, Martina
- 2001 Raumsoziologie (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1506), Frankfurt a.M.
- Maier, Christl M.
- 2008 Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel, Minneapolis.
- Metzger, Martin
- 2004 Keruben und Palmetten als Dekoration im Jerusalemer Heiligtum und Jahwe, »der Nahrung gibt allem Fleisch«, in: Metzger, Martin, Vorderorientalische Ikonographie und Altes Testament. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Michael Pietsch u. Wolfgang Zwickel (Jerusalemer Theologisches Forum 6), Münster, 90–111.
- Nunn, Astrid
- 1992 Die Mehrgesichtigkeit oder die Weisheit, in: Hrouda, Barthel / Kroll, Stephan / Spanos, Peter Z. (Hg.): Von Uruk nach Tuttul. FS Eva Strommenger (Münchener Vorderasiatische Studien 12), München u.a., 143–149.
- Pohlmann, Karl-Friedrich
- 2001 Das Buch des Propheten Hesekiel/Ezechiel Kapitel 20–48 (Altes Testament Deutsch 22,2), Göttingen.
- Rudnig, Thilo Alexander
- 2000 Heilig und Profan. Redaktionskritische Studien zu Ez 40–48 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 287), Berlin u.a.

Sedlmeier, Franz

- 2013 Das Buch Ezechiel. Teil 2: Kapitel 25–48 (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 21,2), Stuttgart.

Simmel, Georg

- 1983 Soziologie des Raumes, in: Simmel, Georg, Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl, hg. v. Heinz-Jürgen Dahme u. Otthein Rammstedt (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 434), Frankfurt a.M., 221–242.

Zimmerli, Walther

- 1974 Ezechieltempel und Salomostadt, in: Zimmerli, Walther, Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze II (Theologische Bibliothek 51), München, 148–164.
- 1979 Ezechiel. 2. Teilband: Ezechiel 25–48 (Biblischer Kommentar Altes Testament 13,2), 2. Auflage, Neukirchen-Vluyn.

Zwicker, Wolfgang

- 1999 Der salomonische Tempel von seiner Gründung bis zur Zerstörung durch die Babylonier (Kulturgeschichte der Antiken Welt 83), Mainz.