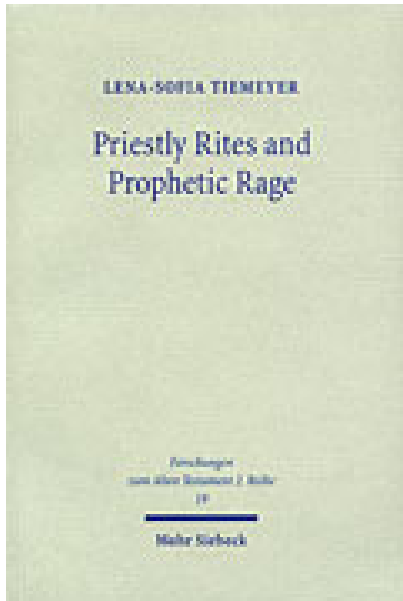


RBL 03/2008



**Tiemeyer, Lena-Sofia**

***Priestly Rites and Prophetic Rage: Post-exilic Prophetic Critique of the Priesthood***

Forschungen zum Alten Testament 2/19

Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. Pp. xvii + 317. Paper.  
€59.00. ISBN 3161490592.

Reinhard Achenbach  
Westfälische Wilhelms-Universität  
Münster, Germany

Die Studie wendet sich einer wichtigen Frage der gegenwärtigen Forschung zu, indem sie das Verhältnis der nachexilischen Prophetie zum schriftgelehrten Priestertum des 2. Tempels untersucht. Allerdings geht sie von Voraussetzungen aus, die in der Forschung gegenwärtig alles andere als einhellig anerkannt sind: Maleachi sei ein Prophet des ausgehenden 6. oder frühen 5. Jahrhunderts gewesen, der das Priestertum wegen der Unreinheit der Opfer (1,6ff.) und falscher Lehre (2,5–8) kritisiert und die „Reinigung der Söhne Levi“ gefordert habe (3,1ff.). In die Vorgeschichte dieser Kritik gehörten Haggai, Sacharja 1–8, Jesaja 56–66. Die komplizierte Rekonstruktion der Geschichte des nachexilischen Priestertums und die Frage nach dem Verhältnis der Genese der Prophetenbücher zu der des Pentateuch gerät dabei nicht in den Blick, ebenso wenig die Frage, ob man überhaupt bei Maleachi mit einer Prophetengestalt oder nicht vielmehr mit einer schriftgelehrten Form des pseudepigraphischen Prophetismus rechnen muss. Stattdessen beschränkt sich die Arbeit auf die Analyse der Binnendynamik der nachexilischen prophetischen Schriften, wobei sie die für ihre Untersuchung relevanten Teile jeweils aus dem Kontext ausgrenzt. Tiemeyer macht von Anfang an deutlich, dass zwar einerseits eine nachexilische Priesterkritik erkennbar werde, dass aber das prophetische Schrifttum zugleich auch selbst in priesterlicher Tradition gestanden habe,

weswegen sich die Positionen nicht auf einen einfachen Gegensatz „Propheten gegen Priester“ reduzieren ließen.

Die Frage, wer die jeweiligen Gegner der prophetischen Texte waren, hat in der Vergangenheit unterschiedliche Antworten gefunden. Tiemeyer führt die Hypothesen seit B. Duhm bis P. D. Hanson und J. Blenkinsopp in einem lehrreichen Forschungsüberblick vor, um die Auseinandersetzung dann auf die Hanson'sche Theorie vom Gegensatz zwischen zadokidischen Theokraten und prophetischen und levitischen Gegnern in der Epoche des 2. Tempels zu konzentrieren.

Im ersten Teil wird das Feld der Untersuchung sondiert. Dabei tendiert die Verf.n zu einer Vereinfachung der komplexen Diskussionslage. Der Kern der Priesterkritik in Mal 1,6–3,5 wird aufgrund der inhaltlichen Nähe zu Themen der Zeit Nehemias und Esras in die Vorgeschichte der Reformer vor 450 v. Chr. datiert (Neh 5,14.18/Mal 1,8; Esr 9f. und Neh 13,23–27/Mal 2,10–16; Neh 13,10–12/Mal 3,8–12). Für Hag 2,10–14 folgt Tiemeyer der biblischen Datierung das zweite Jahr des Darius, für Sach 3,1–10; 4,6–10a; 6,9–15 nimmt sie eine Abfassung um 520 v. Chr. an. Die Schichtung des Trito-Jesaja wird in Auseinandersetzung mit der schwierigen Forschungsliteratur diskutiert, der Kern Jes 60–62 aber auch der Rahmen (56,9–59,21 + (63f.)65,1–66,17) werden—gegen O. H. Steck—unter Hinweis auf 58,12 noch in die Periode vor dem Wiederaufbau des Tempels datiert, der äußere Rahmen 56,1–8 und 66,18–24, der das gesamte Buch abschließt, setze hingegen das Bestehen des 2. Tempels voraus.

Was nun folgt, ist ein nach Themen geordneter Durchgang durch die Texte, um aus diesen die Inhalte der Priesterkritik zu erheben, und zwar in der Reihenfolge ihrer rekonstruktionsgemäß anzusetzenden Entstehung. Dadurch ergibt sich ein anschaulicher, durch viele Einzelbeobachtungen instruktiver, literarhistorisch allerdings wenig ertragreicher Überblick. Der priesterliche Anspruch auf Gerechtigkeit wird als rein ritualistisch begründet zurückgewiesen. Er wird als durch ihre Taten konterkariert angesehen (Jes 57,12). Dagegen steht die Forderung sozialer Gerechtigkeit (Jes 58,1–3), der Vorwurf der Verdrängung sozialer Nöte (Sach 7,8–14) sowie der Vorwurf der falschen Selbstwahrnehmung (Jes 65,5; 63,7–64,11). Bei Maleachi tritt dem gegenüber die Kritik an der Unreinheit der dargebrachten Opfer in den Vordergrund.

Schon in der vorexilischen Prophetie sei die Mangelhaftigkeit priesterlicher Lehre kritisiert worden (Jer 2,8; 5,31; Hos 4,6; Mi 3,11). Anstelle der priesterlichen Tora, die sich nach Lev 10,10f. auf die Unterscheidung von heilig und profan und nach Dtn 33,10 auf die Rechtsmitteilung und -belehrung beziehen sollte, und anstelle der Suche nach Gotteserkenntnis steht nach Jes 56,9–12 die Unfähigkeit und Trunkenheit. Mal 2,1–9 spitzt diese Kritik zu in dem Vorwurf, die Priester hätten den Bund Levis zunichte

gemacht. Dem Versagen der Priester wird die „Prophetie“ des Maleachi als wahre Tora und damit Maleachi selbst als idealer Tora-Lehrer entgegengestellt. Leider bleibt die traditionsgeschichtlich wichtige Frage nach dem Ursprung der Rede vom Levi-Bund ungeklärt.

Nach gleichem Schema werden behandelt die Kritik an der Indifferenz gegenüber bzw. Beteiligung an sozialer Ungerechtigkeit (Am 2,8; Jes 58,3–4; Sach 5,1–4; Mal 3,5) sowie die Kritik an einer synkretistischen Kultpraxis (Hos 4,10–14; Jes 57,6–8; 65,3–4; 66,3), an Mischehen (Mal 2,10–16; vgl. Neh 6,17–19; 13,4–8.28; Esr 9f.), an „fremden Bündnissen“ (hier bietet Tiemeyer eine eigene Übersetzung und Interpretation zu Jes 57,9f.), der Vernachlässigung kultischer Pflichten (1 Sam 2,12–17; Hos 4,8; 8,11ff.; Mal 1,6–14) und der Unreinheit (Hag 2,10–14; Sach 3; Mal 2,1–3.15). Dagegen stehen die Visionen von einer Reinigung des Priestertums (Sach 3; Mal 3,1–5; vgl. Jes 66,6; Neh 12,30.44f.). Spuren innerjüdischer und innerpriesterlicher Auseinandersetzungen findet Tiemeyer in Mal 1,10f. in dem Vergleich der priesterlichen Opfer mit heidnischen Opfern und in Jes 66,1–2, wo die während des Exils am Tempel verbliebenen Priester dafür kritisiert werden, dass sie sich mit ihren aus dem Exil zurückkehrenden Brüdern nicht hätten versöhnen können. Wird man hinsichtlich der Datierung Tiemeyer nicht zustimmen, so jedoch wohl in der Grundtendenz. Die von der zadokidischen Priesterschaft des Jerusalemer Tempels zurückgewiesene Priesterschaft, die sich in Jes 56,1–8 und 65f. artikuliert, vertritt eine andere, geradezu revolutionäre Ansicht über das Priestertum, indem sie die Integration von Fremden und Ausländern in den Kultus fordert und eine Loslösung des Priestertums von der genealogischen Bindung (vgl. auch Jes 61,6; gegenüber Ez 33,32–29; 44,13–15), die sich in letzter Konsequenz sogar eine Einbeziehung von Proselyten in den Priesterdienst vorstellen kann (66,21).

Hätte Tiemeyer in ihre Untersuchungen auch die Forschungsdiskussion um den Pentateuch einbezogen, so wären ihre literarhistorischen Bestimmungen wie ihre Datierungen sicherlich in mancherlei Hinsicht zu modifizieren. Gleichwohl besteht das Verdienst der detailreichen Dissertation darin, den Blick darauf gerichtet zu haben, dass sich in der nach-exilischen prophetischen Literatur nicht eschatologische Propheten gegen theokratische Priesterschaften richten, sondern dass sich in ihr miteinander konkurrierende schriftgelehrte Priesterschulen artikulieren, die mit den Trägern der Jerusalemer Pentateuch-Überlieferung im kritischen Diskurs stehen. Dieser Prozess reicht weit in die hellenistische Zeit hinein, wie etwa ein Blick auf die Kritik an Priestern und Propheten in Jer 6,13 in der Version der LXX lehrt, wo die „Propheten“ an der Seite der Jerusalemer Priester als „*Pseudoprophetas*“ bezeichnet werden, im Targum gar als schriftgelehrte Lügenknechte (vgl. auch Targ. Jer 27,9; Jer 34,9 LXX).