Beobachtungen am Text

Zum Kontext: Unsere Perikope gehört zur Überlieferung von der Jerusalemer Tempelweihe durch König Salomo im 8. Kapitel des zweiten Königsbuches (VV 14-66) und darüber hinaus von Gottes Antwort auf das Gebet Salomos in 9,1-9; vgl. 2.Chr. 5,5-7,22. Es ist eine relativ umfangreiche und komplizierte Größe. Davon bestehen allerdings VV 22-53 aus einem königlichen Gebet, das dann durch das königliche Segnen in VV 54-61 ergänzt ist. Den ältesten Kern bilden vermutlich VV 14-26.28 (Würthwein).

Am Kapitelanfang findet sich der Bericht über die Überführung der Lade in den Tempel (VV 1-13), dessen Kern wohl altertümlich ist (Noth). Er wird mit dem rhythmischen Einweihungswort (VV 12f.) abgeschlossen, das der Platzierung der Lade im Allerheiligsten folgt. Sein Alter ist Noth gemäß unbestimmt und es bezeugt eine Jerusalemer »Tempel-Theologie« (Noth). Der König spricht hier mit Verweis auf den göttlichen Willen (»im Wolkendunkel wohnen«) als ein Baumeister, dessen Bauwerk Gott verwalten und bewohnen will. Der Bericht knüpft selbst an eine Anmerkung über die Vollendung der Bauarbeiten (7,51) an. Wir bemerken hier einen Übergang vom Wohnen Gottes in der Wolke zu seiner Anwesenheit im Tempel (vgl. V 12) –und so auch einen definitiven Abschluss der Geschichte des in einer schon längst vergangenen Epoche durch die Wüste wandernden Israels.

In VV 22-28 finden wir ein Gebet Salomos um Erhaltung der Dynastie. Es weist in V 25 auf die Davidsverheißung (2.Sam 7,12.14-16; im Vergleich damit hängt hier die Verheißung von dem Handeln der Nachkommen Davids ab) zurück, also auf einen breiteren Kontext. Die Königtumsgeschichte und die Religionsgeschichte Israels fallen so in eins.

V 22: Der Name Salomo am Versanfang signalisiert einen neuen Abschnitt. Der König tritt hier als ein Subjekt des Geschehens und des Gebets auf. Kein Priester oder Hohepriester, sondern der König! Und er vollzieht ein Ritual: a) er steht vor dem Altar des Herrn, b) gestikuliert und c) betet. Auf diese Ritualschilderung knüpfen dann VV 54.62-66 an und schaffen einen Gebetsrahmen mit.

V 23: Der königliche Lobpreis spricht den Herrn als einen Nationalgott an (»Herr, Gott Israels«, vgl. VV 15.17.20.23.25, bzw. »Gott Israels«, vgl. V 26). So ist das Motiv des Königtums und der Dynastie mit dem nationalen Motiv verbunden. Das königliche Heiligtum erscheint zugleich als ein Nationalheiligtum. Außerdem wird Israel beim Einweihungsakt durch die Ältesten als Repräsentanten der Zwölf Stämme vertreten. Und zum Schluss knüpft an das nationale Motiv an die Erweiterung des persönlichen Gebets Salomos durch die Bitten für die Nation (VV 29-51).

Nach der Anrede (V 23aa) folgt die zweifache Adoration. Die erste (V 23ab) verweist auf die Unvergleichbarkeit Gottes, und zwar in Bezug auf Himmel und Erde, auf die Welt (ohne Unterwelt). Diese Sphären wurden gerne mit relevanten Gottheiten assoziiert –und deshalb wird hier gesagt, dass sich keine solcher Gottheiten mit dem Gott Israels vergleichen lässt. Bemerken wir die vertikale Perspektive (oben–unten).

Die zweite Adoration (V 23b) bestimmt näher den Grund der Unvergleichbarkeit Gottes. Sie preist die Zuverlässigkeit Gottes in der Beziehung zu seinen »Dienern« (Israeliten), die mit einem intakten »Herz« handeln (vgl. Jer 24,7; 2.Chr. 6,14.38). Die Größe Gottes ist also erfahrungsgemäß überprüfbar.

Diese Zuverlässigkeit manifestiert sich durch die Einhaltung des Bundes und durch das, was darüber hinaus, aus »Gnade« den Menschen geschenkt wird. Es geht um einen Geschichts-

zusammenhang der Verheißung und Erfüllung, der so die Erhabenheit Gottes aufweist.

V 24 erinnert an die Erfüllung der Verheißung, an das, was König David gesagt wurde. Sie wird von Salomo selbst verkörpert. Die Versstruktur ist chiastisch (vgl. die Verben *dabar* und *male'* in V 24b). V 24b korrespondiert so mit V 24a, doch betont er die Anschaulichkeit und bedient sich deshalb anthropomorpher Symbolik (Mund-Hand).

VV (25.)26-28: Eine Zäsur wird durch »Und nun ...« in V 26 (wie im vorangehenden Vers) angedeutet. Im Rückverweis auf die vorangehenden Adorationen kommt nun die Bitte um Erfüllung. Sie wird jedoch durch die Frage in V 27 unterbrochen. Und darüber hinaus übersteigt V 27 die Vorstellung von dem Thronen Gottes im Himmel (vgl. Ps 104,1-5). Gott transzendiert hier auch die Himmel, und das heißt, dass wir es hier mit einem -im Vergleich zu dem deuteronomistischen Element des größten Teils des Gebets Salomos- späteren Gedanken zu tun haben (Hartenstein).

V26: Während in VV 23b.24 die Zuverlässigkeit Gottes gepriesen wird, wird in der Bitte in V 26 auf sie appelliert, als ob sie noch nicht ganz erfüllt wurde, obwohl Salomo selbst davon überzeugt ist (vgl. V 24). Der Appell weist auf David (vgl. V 24) hin, und zwar a) als auf den Gottesdiener und b) als auf den Vater Salomos. Angesichts dieser Dreiseitigkeit (Gott-Salomo-David) und auch angesichts von V 25 geht es hier um die Erhaltung der Dynastie durch die Nachkommen Salomos. Diesem Anliegen entspricht auch eine andere Verheißung Davids über das Verhältnis von Vater und Sohn (vgl. 2.Sam 7,14a; dazu Noth).

V27: Angesichts seines Kontextes wirkt V 27 ungewöhnlich, was Vermutungen über seinen besonderen Ursprung erweckt (Würthwein: eine »heterogene Randbemerkung«). Zu seinem Kontext steht er sogar im Widerspruch, weil es dort um die Tempeleinweihung geht. Die rhetorische Frage in V 27 bezweifelt jedoch -und darüber hinaus akzentuiert (»wirklich«)- die Möglichkeit einer irdischen Residenz Gottes. Sie verabschiedet sich also von der alten hebräischen Tradition. Gott ist hier nur mit dem Appellativum »Gott« bezeichnet - als Gott überhaupt, nicht etwa als der Nationalgott (wie in VV 23.25.26, vgl. Noth).

Trotz seiner Eigenart korrespondiert V 27 mit der Adoration aus V 23, die Unvergleichbarkeit Gottes hervorhebt. Ist Gott nämlich unvergleichbar, überragt er die Götter und dann kann auch kein irdischer Tempel ihm angemessen sein. Die Inadäquatheit ist hier allerdings räumlich ausgedrückt - Gott kann vom Himmel, und auch von dem höchsten Himmel nicht umfasst oder begrenzt werden (vgl. Dtn 10,14). Der Himmel ist kein Übergott. Wir begegnen hier drei, bzw. vier Vergleichsstufen: der Tempel -die Himmel (der höchste Himmel)- Gott. Ein ähnlicher Gedanke, der den irdischen Tempel relativiert, findet sich auch in Jes 66,1, an einer postexilischen (tritojesajanischen) Stelle des Jesajabuches, wo der Himmel einen Thron Gottes darstellt, so dass Gott den Himmel transzendiert. Die Gottesvorstellung hat hier zugleich einen spatialen und transspatialen Charakter.

Der Tempel als Wohnsitz Gottes in 1.Kön 8

In diesem Kapitel variiert die Tempel-Auffassung, was aus seinem allmählichen Werden hervorgeht. Infolgedessen kann man grundsätzlich drei historische Kontexte unterscheiden: 1) die frühe Monarchie, 2) die Zeit nach der Tempelzerstörung, 3) die nachexilische Zeit (ähnlich Rohde).

1 a) Der Tempel repräsentiert den Wohnsitz Gottes, bzw. die untere Sphäre seiner Präsenz für die Königtumsgeschichte (vgl. Ps 46,5; 76,3; 84,2; 132,7; 1.Kön 8,12). Darauf weisen VV 12f. indirekt

hin, wonach Gott selbst im »Wolkendunkel« wohnt (vgl. 2.Chr 6,1). Das kontrastiert mit seiner Rolle als Schöpfer der Sonne, die im griechischen Text der Septuaginta erwähnt wird (»er hat die Sonne im Himmel erscheinen lassen«), wohl mit einer Anspielung auf den Sonnenkult im vorjudäischen Jerusalem. Das »Wolkendunkel« deutet hier einen Übergang von der »Wolke Gottes« an, die den Tempel erfüllt hat (V 10). Es selbst stellt jedoch keine Finsternis dar, sondern einen meteorologischen Aspekt der göttlichen Macht – und die Verborgenheit und Unberechenbarkeit Gottes in seiner Überlegenheit über die kosmischen Mächte (auf sie spielt V 23 an) wie etwa die Sonne, die Dinge und Wesen sichtbar macht. Hatte dieser Aspekt eine Entsprechung im Allerheiligsten? Symbolisierte sein Innenraum das Wolkendunkel (Rohde)? Das Allerheiligste war ein Audienzsaal Gottes, dessen Thron bis in den Himmel reichte (vgl. Jes 6; Ps 96) (Hartenstein, –und sein Thronen gehörte so in die Verborgenheit.

Der Tempel soll dabei der Wohnsitz Gottes »für immer« sein (zum göttlichen Wohnsitz im Tempel vgl. Jes 8,18bb; Ps 76,3b; 132,13f. usw.), was wieder auf die Königszeit hinweist, und VV 12f. also zu den ältesten Bestandteilen der ganzen Überlieferung gehören (Noth) und im Kontext der gesamten Kapitel dem historischen König Salomo am nächsten stehen.

1 b) Im Blick auf den (eigentlich »literarischen«) König Salomo scheint hier die Demut des Herrschers zum Ausdruck gebracht zu sein: Er hat den Tempel im Respekt zum Gott Israels ausgebaut.

2 a) Im Gebet Salomos wurde der Tempel zum dauerhaften Medium der göttlichen Präsenz angesichts dessen, dass Gott im Himmel wohnt (VV 32.34.39.43.49). Der Himmel ist eine dynamische Sphäre der Erscheinungen, die die wirkende Heiligkeit Gottes symbolisieren. Daneben gibt es dort seinen Palast, doch Gott kann auch zur Erde hinabsteigen (vgl. Gen 11,5.7; Ex 19,18; Jes 64,3).

Der Tempel ist zwar wünschenswert, aber nicht ganz angemessen. Das Gebet in VV 14-53 bringt eine Neuinterpretation der Tempelweihe in der Perspektive der Zeit nach der Tempelzerstörung, sodass ein traditioneller Respekt zum Ort und zugleich zur Ehre Gottes beibehalten werden könnte. Durch die starke Assoziierung Gottes mit dem Himmel wurde nicht nur seine Distanz, sondern auch seine Ehre bestärkt. Daraus folgen Anmerkungen zur Tempelfrage.

2 b) Zur Perspektive der Exilszeit Israels ist anzumerken, dass die Ehre Gottes nicht vom Tempel abhängt. Die Zerstörung des Heiligtums entscheidet nicht über das Sein Gottes. Umgekehrt ist es Gott, der über den Bau oder die Zerstörung des Tempels entscheidet. So erscheinen dem Leser Anfang und Ende, und damit auch die ganze Geschichte des Tempels vor seinen Augen.

Die Erfahrung mit der Tempelzerstörung hat wohl eine große Trauer, Unsicherheit und Infragestellung hervorgebracht – doch diese hat dann zu einer positiven Antwort Anlass gegeben, und zwar in Form der theologischen Hervorhebung des göttlichen Namens (Namenstheologie), wonach Gott in Jerusalem nur in seinem Namen »kultisch anwesend« ist (Albertz), und in seiner »Himmlichkeit«. In jener Zeit wurde Zion zu einem Ort, wo der Name Gottes wohnt, was in V 29 gemeint ist. Die Intention des Gebets besteht darin dass Gott diesem Ort seine unaufhörliche Aufmerksamkeit widmen soll, und Richtung desselben Ortes soll auch der König beten. Dann wird in V 30 über den Ort gesprochen, zu dem hin die Menschen sich orientieren sollen, und daneben auch über den Himmel, wo Gott eigentlich wohnt, wo er »hört« und »vergibt«. In unserem Kapitel wird der Thron ausdrücklich nirgendwo erwähnt, doch er wird vorausgesetzt (zum himmlischen Thron vgl. Jes 66,1; Ps 2,4).

Die Erfahrung mit der Tempelzerstörung war nicht nur substituiert, sondern überhöht – durch die Vorstellung von Gott, der über Konstruktionen und Destruktionen steht. Strukturell betrachtet ist eine solche Auffassung nicht entfernt von der Vorstellung des Herrn über Leben und Tod.

3) In der Exilszeit schien es, als ob nicht nur Tempel, sondern auch die Erde und der Himmel Gott beschränken könnten (V 27). In der Welt gibt es keine Entsprechung des Göttlichen. In diese transkosmische Perspektive passt auch das Schöpfertum Gottes, sowie der universalistische Blick auf die *oikoumene* die auch zu einem Moment des apokalyptischen und eschatologischen Denkens wird.

V 28: Die Bitte um Erfüllung der Bitte

Lassen wir V 25 beiseite, spricht Salomo Gott nun zum dritten Mal an, diesmal »mein Gott« – die Aufmerksamkeit wird vom König zur Nation übertragen.

In dieser »vorbereitenden« Bitte geht es um die Erfüllung des im Folgenden entworfenen Gebets, die im Interesse des Königs (V 29) und des gesamten Volkes (V 30) sowie im Blick zum Tempel vorgetragen werden soll. Akzeptiert Gott den Tempel als seinen Wohnsitz, dann ist er auch bereit, die Gebete der Menschen zu erhören, die seine Göttlichkeit sowie seine Anwesenheit anerkennen und ihre Anerkennung in ihrer eigenen Situation äußern.

Text aus: Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext. Zur Perikopenreihe III, 1. Kön 8,22-24.26-28, herausgegeben von Studium in Israel e.V., Tübingen, S. 204-208.

Alle Textauszüge der Predigtmeditationen auf dieser Webseite mit freundlicher Genehmigung der Herausgeberin Marion Gardei (Studium in Israel) und ***Wolfram Burckhardt (Kulturverlag Kadmos)***