

JÖRG JEREMIAS

## LADE UND ZION

*Zur Entstehung der Ziontradition*

In kritischen Würdigungen des viel beachteten Aufsatzes von *MNoth* »Jerusalem und die israelitische Tradition«<sup>1</sup> urteilen *HWildberger*<sup>2</sup> und *GvRad*<sup>3</sup> unabhängig voneinander, daß *Noth* die religiöse Bedeutung Jerusalems zu stark allein durch die Lade, zu wenig durch die Ziontradition geprägt sah. Damit ist ein Problemkreis berührt, der durch die reine Addition von Lade- und Ziontradition nicht zu lösen ist. Denn es ist kaum vorstellbar, daß in Jerusalem über längere Zeit hinweg mit der Lade verbundene Vorstellungen und die genuin jerusalemitische Ziontradition nebeneinander bestanden haben sollten, ohne sich gegenseitig zu durchdringen. Ist eine solche wechselseitige Beeinflussung aber nachweisbar? Oder hat man statt an ein Nebeneinander an ein Nacheinander zu denken, so daß Jerusalem seinen Aufstieg zum Symbol aller Glaubenshoffnungen in der Spätzeit zunächst der Lade verdankt hätte und die Ziontradition diese Entwicklung fortgeführt und vollendet hätte? Aber hier erheben sich sofort neue Fragen. Entstand die Ziontradition in diesem Falle erst, als die Lade ihre zentrale Bedeutung für Israel schon eingebüßt hatte, oder war es gerade die immer stärker in den Vordergrund tretende Ziontradition, die den Bedeutungsverlust der Lade bewirkte? Wie aber kam es dann überhaupt zur Bildung einer israelitischen Ziontradition, wenn diese, wie zumeist angenommen, weithin schon vorisraelitische Überlieferungen aufgriff? Leistete die Lade mit ihrem Vorstellungsgut hier Vorschub? Angesichts dieser Fragen wird deutlich: Es ist nötig, das Verhältnis von Lade- und Ziontradition möglichst exakt zu bestimmen, wenn man erklären will, wie die ursprünglich kanaänäische Stadt Jerusalem eine für den Glauben Israels so bedeutsame Rolle spielen konnte.

<sup>1</sup> OTS 8 (1950) 28–46 = Ges. St. (ThB 6) 172–187.

<sup>2</sup> JSS 4 (1959) 167.

<sup>3</sup> TheolAT II (1960) 167, Anm. 15 (= 1965, 163, Anm. 15).

## I.

Die Einnahme des isolierten Stadtstaates Jerusalem durch David war zunächst nicht mehr als ein Akt politischer Klugheit. Als nach einigen Jahren der Königsherrschaft über Juda in Hebron auch die Nordstämme David die Königswürde antrugen, mußte er bei der Wahl einer neuen Hauptstadt darauf bedacht sein, das an ihn in Personalunion gebundene Groß-Israel nicht durch offensichtliche Bevorzugung eines der beiden Teile leichtfertig zu gefährden. Als Hauptstadt auf exterritorialem Gelände aber bot sich keine andere Stadt so sehr an wie eben Jerusalem, das zwar verkehrsgeographisch keineswegs günstig,<sup>4</sup> dafür aber auf der Grenze zwischen Nord- und Südstämmen lag (Jos 15<sub>8</sub>; 18<sub>16</sub>). David wußte, was er tat, als er Jerusalem nur mit ihm persönlich ergebenen Mannen eroberte (2Sam 5<sub>6</sub>); Jerusalem wurde als sein Eigentum zur »Davidsstadt« (V. 7.9), er selbst, an frühere dortige Praxis anknüpfend, König und vielleicht auch Oberpriester in seiner Stadt. Israel hatte auf Jerusalem sowenig Anspruch wie auf Ziklag, das der Philisterfürst Achis von Gath David zu Lehen gegeben hatte:

Die Rolle, die Jerusalem in der Folgezeit *für Israel* spielen sollte, wird von diesen Maßnahmen Davids her nicht verständlich.<sup>5</sup> Israel wußte noch nach einigen Jahrhunderten, daß Jerusalem spät als ein Fremdling in seine Geschichte eingetreten und »nach Herkunft und Abstammung kanaänisch« war (Ez 16<sub>3</sub>). Seine eigentliche Bedeutung für Israel gewann Jerusalem erst durch den nachfolgenden, ungleich ungewöhnlicheren Akt Davids: die Überführung der Lade nach Jerusalem. Jetzt waren nicht mehr Davids Söldner ausführende Organe des königlichen Willens und hätten es im Sinne Davids auch gar nicht sein können, sondern »alle jungen Männer in Israel« (2Sam 6<sub>1</sub>),<sup>6</sup> jetzt blieb Jerusalem nicht länger nur Regierungszentrum des Königs, sondern wurde religiöses Zentrum für Israel, und sollte David Oberpriester in seiner eigenen Stadt gewesen sein, so wurden er und seine Nachfolger jetzt, zumindest nominell, höchste Priester des Gottesvolkes (Ps 110<sub>4</sub>).

Die Folgen dieses einschneidenden Aktes Davids für den Glauben Israels sind geradezu unüberschaubar. Ich möchte für die hiesige Fragestellung nur zwei der wichtigsten Aspekte dieser Folgen in aller Kürze herausgreifen:

1) Durch die Überführung des israelitischen Hauptheiligtums in eine rein kanaänische Stadt wurden die Voraussetzungen dafür ge-

<sup>4</sup> *AAlt*, *Jerusalems Aufstieg* (1925), Kl. Schr. III 243ff.

<sup>5</sup> Vgl. *MNoth*, *Die Gesetze im Pentateuch* (1940), Ges. St. 9ff, bes. 44ff.

<sup>6</sup> Dieser Unterschied bleibt auch dann von Gewicht, wenn mit »Israel« primär die Nordstämme gemeint sein sollten (*AAlt*, Kl. Schr. II 46, Anm. 3).

schaffen, daß in Jerusalem israelitische und kanaanäische Glaubensvorstellungen einander nicht nur wie andernorts begegneten, um sich hier und dort zu durchdringen, sondern sich in einer sonst unbekanntem Intensität miteinander vermischt. Jerusalem wurde zu *dem* Tor in Israel schlechthin, durch das genuin kanaanäische und andere fremdreligiöse Einflüsse auf den offiziellen Jahweglauben eindringen. Zwei Beispiele, die sich beliebig vermehren ließen, mögen das erläutern. Der bald nach David entstandene Abschnitt Gen 14<sup>18-20</sup>, die einzige Stelle im Pentateuch, die Jerusalem erwähnt, läßt Abraham dem Jerusalemer Priesterkönig Melchisedek den Zehnten darbringen (V. 20); damit soll (traditionsbewußten und strenggläubigen Bevölkerungskreisen Judas gegenüber) aufgewiesen werden, daß sich schon das im Patriarchen verkörperte Israel dem Vorläufer Davids und damit auch Jerusalem und seinem Kult verpflichtet wußte: »Eine so positive, tolerante Einschätzung eines außerisraelitischen, kanaanäischen Kultus ist im AT sonst ohne Beispiel.«<sup>7</sup> Von hier aus überrascht es nicht mehr, wenn Salomo wenige Jahrzehnte nach der Ladeüberführung vor dem neu erbauten Tempel einen Brandopferaltar in eben der Gestalt errichten läßt, die das altisraelitische Altargesetz *expressis verbis* untersagt hatte (Ex 20<sup>26a</sup>): ein Zeichen dafür, wie früh mit dem älteren Jahweglauben konkurrierende »kanaanäisch-jebusitische Kulttraditionen von der Verehrung eines ›höchsten‹ Gottes aufgenommen und umgestaltet auf Jahwe übertragen« wurden.<sup>8</sup>

2) Die Bildung einer eigenständigen Davidtradition ist ohne die Lade undenkbar. Wenn David nach 2Sam 7<sup>8</sup> (vgl. 1Sam 13<sup>14</sup>; 25<sup>30</sup>; 2Sam 5<sup>2</sup>; 6<sup>21</sup>) im Nachhinein den Titel eines (charismatischen) Führers des Gottesvolkes erhält,<sup>9</sup> obwohl er selbst im wesentlichen Söldnerkriege führte und zudem auf israelitische Traditionen nachweislich kaum Rücksicht nahm,<sup>10</sup> so ist das am ehesten verständlich, wenn dieser gewichtige Ehrentitel ihm als Überführer und Besitzer der Lade zuteil wurde.<sup>11</sup> Vor allem aber hängt die Dynastieverheißung, die im Zentrum der Davidtradition steht, engstens mit der Überführung der

<sup>7</sup> *GvRad*, ATD 2/4 zSt.

<sup>8</sup> *DConrad*, Studien zum Altargesetz, Diss. Marburg (1968) 135.

<sup>9</sup> נָגִיד עַל-עַמִּי עַל-יִשְׂרָאֵל. Vgl. zu diesem Titel, der erstmals für Saul belegt ist (1Sam 9<sup>18</sup>; 10<sup>1</sup>), *AAlt*, Kl. Schr. II 22f; *HGese*, Der Davidsbund und die Zionserwählung, *ZThK* 61 (1964) 12, Anm. 7; *WRichter*, Die nāgīd-Formel, *BZ* 9 (1965) 71-84.

<sup>10</sup> Vgl. etwa seine Verwendung des נָגִיד-Titels in 1Kö 1<sup>35</sup> und dazu *AAlt*, ebd. 62, Anm. 1.

<sup>11</sup> Vgl. *MNoth*, David und Israel in 2. Samuel 7 (1957), *Ges. St.* 334ff, bes. 338ff; *RSmend*, Jahwekrieg und Stämmebund (1963) 64; *Noth* weist u. a. darauf hin, daß David sein Gebet an Jahwe Zebaoth richtet, also vor der Lade spricht (V. 26f; vgl. u. S. 187f); auch in V. 8 wird Jahwe als Jahwe Zebaoth eingeführt!

Lade nach Jerusalem zusammen. Werden vergleichbare Verheißungen (in Ägypten und) im Zweistromland mehrfach dem jeweiligen König zugesprochen, weil sich im Bau eines Tempels seine Fürsorge für die Götter erwies,<sup>12</sup> so wird David der Tempelbau in Jerusalem von Jahwe gerade untersagt; bei ihm tritt die Überführung der Lade als Begründung für die Dynastieverheißung an die Stelle des Tempelbaus, wie insbesondere 2Sam 7<sub>1ff</sub> und Ps 132 beweisen<sup>13</sup> und wie außerdem die keinesfalls zufällige Abfolge von 2Sam 6 zu 7 nahelegt.

Hat man diese weitreichenden Auswirkungen der Ladeüberführung nach Jerusalem vor Augen, so muß es verwundern, daß die Lade zwar in den David und auch Salomo unmittelbar angehenden Ereignissen häufig erwähnt wird, in der Folgezeit aber weitgehend aus dem Gesichtskreis der israelitischen Literatur entschwindet. Im wesentlichen ist nur noch in einigen Psalmen wahrscheinlich von Ladeumzügen die Rede (Ps 24; 132; vgl. 68) und später im dtn-dtr Schrifttum von der Lade als Behälter für die Gesetzestafeln sowie im P-Schrifttum zusätzlich von der Lade als Ort der Begegnung Jahwes mit Mose. Aber Dt-Dtr und P bieten theologische Anschauungen einer späteren Zeit, die in ihren Deutungen der Lade nicht einfach »historisch« ausgewertet werden dürfen; vielmehr verbinden sie mit der Lade Vorstellungen, die ihr von Haus aus, zumindest in der für uns überschaubaren Zeit, fremd waren.

Eine wie geringe Rolle die Lade in der Theologie der spätvorexilischen Zeit (außerhalb der dtn Kreise) spielte, geht besonders deutlich aus Jer 3<sub>16</sub> hervor, wo die Entbehrlichkeit der Lade für die Exilsgemeinde betont hervorgehoben wird. Die Lade braucht nach ihrer Zerstörung nicht mehr wiederhergestellt zu werden, weil – und diese Begründung ist höchst gewichtig – nicht länger sie, sondern Jerusalem Thron Jahwes ist oder doch sein wird (V. 17). Hätte die Lade ihre Bedeutung, die sie zur Zeit Davids besaß, bis zur Zerstörung Jerusalems in vollem Ausmaß beibehalten, wäre eine solche Aussage schwer verständlich. Was in Jer 3<sub>16f</sub> verheißen wird – Jerusalem wird als ganzes die Stelle der Lade einnehmen –, muß sich in Israel längst zuvor angebahnt haben. So legt sich von hier aus die Annahme nahe, daß die lang »ersehnte Ruhe« (Ps 132<sub>8.14</sub>), die schon David, besonders aber durch den Tempelbau Salomo der Lade verschaffte, ihr allmähliches Absinken zur Entbehrlichkeit, ihre »ehrenvolle Emeritierung«<sup>14</sup> ein-

<sup>12</sup> Belege bei *SHerrmann*, Die Königsnovelle in Ägypten und Israel, Festschr. AAlt, WZLeipzig Gesellsch. und sprachwiss. Reihe 3 (1953/54) 33–44; *EKutsch*, Die Dynastie von Gottes Gnaden, ZThK 58 (1961) 147f (137ff).

<sup>13</sup> Vgl. zu Ps 132 bes. *Gese*, aaO 13. 16ff, der den Psalm jedoch m. E. erheblich zu früh datiert.

<sup>14</sup> *OEißfeldt*, Kl. Schr. II 287.

leitete. Jetzt hatte sie keine Möglichkeit zu Aggressionen mehr: Kein Ussa, der sie mit der Hand berühren könnte, um tot zu Boden zu fallen, würde mehr in ihre Nähe treten, keinen Dagon würde sie von seinem Sockel stoßen können, keinen ihr gleichgültig gegenüberstehenden Beth-Schemeschiten mehr erschlagen können. Vom Tempel in Silo und vom Zelt in Jerusalem aus zog sie noch in den Krieg, vom Tempel Salomos aus nicht mehr. Ihre letzte bedeutsame Tat war die Legitimation Jerusalems, und an Jerusalem trat sie mit der Zeit ihre Rechte ab.

Sollte man exakter formulieren können: Die Ziontradition trat mit der Zeit an die Stelle der Lade? Bevor diese Frage geprüft werden kann, muß kurz der Versuch unternommen werden, die entscheidenden Vorstellungen herauszustellen, die sich für das Israel zur Zeit Davids mit der Lade verbanden. Ein solcher Versuch ist allerdings von vornherein dazu verurteilt, Stückwerk zu bleiben, da das alttestamentliche Material nicht einmal mit letzter Sicherheit zu entscheiden erlaubt, ob die Lade eine nomadische Vergangenheit hatte oder aber ein erst im Kulturland entstandenes Heiligtum war. Bei dieser Quellenlage müssen wir uns für unsere Fragestellung auf das beschränken, was sich über die Bedeutung der Lade in der Richterzeit mit einiger Sicherheit aussagen läßt. Hier nun stößt man auf einen seltsamen Dualismus: Auf der einen Seite können wir mit Gewißheit sagen, daß die Lade für längere Zeit im Tempel zu Silo stand<sup>15</sup> und dort – in Vorwegnahme ihres Geschickes in Jerusalem – so etwas wie ein »Zentralheiligtum« für die israelitischen Stämme, zumindest für die in Mittelpalästina ansässigen, gewesen sein muß. Zu dieser ihrer Stellung paßt die mit der Lade verbundene Prädikation Jahwes als *ישב הכרובים* vorzüglich, die – höchstwahrscheinlich in Silo von den Kananäern übernommen<sup>16</sup> – die ruhende Gegenwart Jahwes als thronenden (Königs) auszudrücken scheint. Auf der anderen Seite aber ist zu etwa der gleichen Zeit zu beobachten, wie die Lade mehr und mehr bei gewichtigen Jahwekriegen mitgenommen wird, um durch die unmittelbare Gegenwart und Kampfesbereitschaft Jahwes diese Kriege zu entscheiden. Zu diesem

<sup>15</sup> Ungleich unsicherer ist, ob sie sich über einen längeren Zeitraum auch in Sichem, Bethel oder Gilgal befand; vgl. *Gfobrer*, ThLZ 91 (1966) 809f und bes. *RSmend*, aaO 56ff.

<sup>16</sup> Vgl. *OEißfeldt*, *Jahwe Zebaoth* (1950), Kl. Schr. III 103ff, bes. 113ff; *WHSchmidt*, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel* (<sup>2</sup>1966) 89f. Möglicherweise bezieht sich die in 2Sam 6<sub>2</sub> vorausgesetzte Neubenennung der Lade auf diesen Titel; ähnlich (allerdings unter Einbeziehung von *צבאות*) *OEißfeldt*, *Silo und Jerusalem* (1957), Kl. Schr. III 421f (417ff). Eine Entstehung des Titels in Jerusalem erscheint mir schon deshalb unwahrscheinlich, weil die Keruben im salomonischen Tempel andere, nämlich schützende Funktionen ausüben.

nicht weniger bedeutsamen Aspekt der Lade<sup>17</sup> fügt sich die Prädikation Jahwes als יהוה צבאות ausgezeichnet, die ihrerseits spätestens seit Silo (1Sam 13.11; 44; 2Sam 62) eng mit der Lade verknüpft ist. Wie immer man das hier gebrauchte צבאות begreift – ob als Kennzeichnung irdischer oder himmlischer Heerscharen oder gar als Abstraktplural (*Eißfeldt*) –: offensichtlich steht diese Prädikation in sachlichem Zusammenhang mit dem kriegerischen Aspekt der Lade; denn als Jahwe Zebaoth ist Jahwe der »machtvolle Held in der Schlacht« (Ps 247–10), und die Lade ist »seine machtvolle Lade« (Ps 1328).<sup>18</sup> Beiden so verschiedenartigen, in der späteren Richterzeit unausgeglichen nebeneinanderstehenden Funktionen der Lade in Krieg und Frieden ist eine Haupteigenschaft gemeinsam: Die Lade verbürgt wie kein anderer Kultgegenstand die Gegenwart Jahwes.<sup>19</sup>

## II.

Läßt sich von diesem vorläufigen Ergebnis her die Ziontradition als Nachfolgerin und Fortführerin der Lade bestimmen? Diese Frage ist bei unserem gegenwärtigen Erkenntnisstand mit der zusätzlichen Schwierigkeit belastet, daß die Entstehungszeit der Ziontradition wieder fraglich geworden ist. *GWanke* hat in jüngster Zeit im Anschluß an ältere Exegeten erneut die Meinung vertreten, die Ziontradition sei erst in nachexilischer Zeit entstanden, als die legendenhafte Ausgestaltung der Ereignisse des Jahres 701 mit Gedanken Jeremias und Ezechiels vermischt worden sei und so zur Bildung des Motives vom Völkerkampf gegen Jerusalem geführt hätte.<sup>20</sup> Jedoch nennen die uns erhaltenen legendenhaften Schilderungen der Belagerung Jerusalems 701 für Sanheribs Abzug Gründe (2Kön 197.8f.35), die schwerlich zur Bildung einer Ziontradition führen konnten, und *Wankes* These

<sup>17</sup> Belege und deren Auswertung bei *RSmend* aaO sowie bei *FJHelfmeyer*, Die Nachfolge Gottes im AT (1968) 186ff. In diesem Sinne wollen offensichtlich auch die Ladesprüche Num 1035f verstanden sein; vgl. das Fliehen der Feinde in V. 35 und den Terminus אָלָף in V. 36.

<sup>18</sup> Gegen einen ursprünglichen Zusammenhang beider Titel Jahwes, wie ihn *OEIFeldt* aaO aufgrund von 1Sam 44; 2Sam 62 annimmt, spricht vor allem, daß יהוה צבאות und ישב הכרבים in den Psalmen und auch sonst (vgl. bes. 1Chr 136! Jes 3716 erweitert sekundär 2Kö 1915) nur je für sich begegnen; vgl. auch die Einwände *RSmends*, aaO 59f. Nach *JMaier*, Das altisraelitische Ladeheiligtum (1965) 50ff, stammen beide Titel erst aus der Königszeit; seine Gründe für diese Annahme sind jedoch keineswegs überzeugend.

<sup>19</sup> Vgl. *LRost*, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (1926), Das kleine Credo (1965) 152. 155ff; *GvRad*, Zelt und Lade (1931), Ges. St. 115. 127.

<sup>20</sup> Die Zionstheologie der Korachiten (1966) bes. 70ff.

basiert auch sonst auf einer Fülle von unwahrscheinlichen Voraussetzungen.<sup>21</sup> M. E. läßt sich auch an Einzelheiten zeigen, daß schon Jesaja die Ziontradition, wie sie in Ps 46; 48 und 76 belegt ist, voraussetzt.<sup>22</sup> Freilich hat *Wanke* darin sicher Recht, daß sich die Ziontradition nicht einfach als historisierter Chaostkampfmythos verstehen läßt<sup>23</sup> und auch kaum in ihrer Ganzheit ohne weiteres als schon jebusitische Überlieferung aufgefaßt werden darf.<sup>24</sup> Denn zu der Vorstellung von einem Kampf der Völker gegen den Gottesberg und ihrer Abwehr durch einen Gott findet sich in den Umweltreligionen Israels nicht nur keinerlei sachliche Parallele, sondern es muß nach Bekanntwerden der Texte von Ras Schamra auch ernsthaft gefragt werden, ob sie im Raum kanaanäischer Gottesvorstellungen überhaupt denkbar ist. Die Völkerwelt spielt hier eine so geringe Rolle, daß man der vorsichtigen Formulierung *WHSchmidts*, die Abwehr anstürmender Völker setze »wohl einen gewissen »Monotheismus« voraus, wie er im alten Orient nur in Israel begegnet«, wird zustimmen müssen.<sup>25</sup>

Wie aber ist dann die Ziontradition entstanden? Auszugehen ist von den Zionpsalmen 46; 48; 76 (und 87), denen gegenüber die Verwendung der Tradition im prophetischen Schrifttum, vor allem im nachjesajanischen (Mi 411–13; Ez 38f; Sach 12; 14 u. ö.), deutlich ein späteres Stadium der Überlieferung darstellt.<sup>26</sup> Für die Zionpsalmen nun ist m. E. die Beobachtung von großem Gewicht, daß sie nicht nur

<sup>21</sup> Vgl. im einzelnen *JJeremias*, BiOr 24 (1967) 365f, und *HMLutz*, Jahwe, Jerusalem und die Völker (1968) 213ff.

<sup>22</sup> Das kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht geschehen; vgl. aber schon die überzeugenden Argumente von *HMLutz*, ebd 171ff, die sich noch erheblich vermehren ließen.

<sup>23</sup> So *SMowinkel*, Ps. St. II 57ff; ähnlich schon *HGunkel*, Schöpfung und Chaos (1921) 99f. Vgl. dazu u. S. 190, Anm. 29 und S. 194ff.

<sup>24</sup> So *ERobland*, Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der atl. Propheten (1956) 131. 136. 140f; *JSchreiner*, Sion-Jerusalem (1963) 226. 235; *HMLutz*, aaO 174ff; *JHHayes*, The Tradition of Zion's Inviolability, JBL 82 (1963) 419–426.

<sup>25</sup> Atl. Glaube und seine Umwelt (1968) 114. Der Versuch des gegenteiligen Nachweises durch *FStolz*, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem, BZAW 118 (1970), ist m. E. nicht geglückt. Zwar werden in mesopotamischen Hymnen, besonders in Theophanieschilderungen, Götter häufig als Kämpfer auch gegen menschliche Feinde geschildert (*Stolz* 72ff; *JJeremias*, Theophanie, 1965, 73ff), aber diese Texte handeln sowenig wie der ugaritische Bericht über Anats Mordlust und Blutbad (*nt II*) vom Ansturm der Völker gegen den Gottesberg. Nur unter Verzicht auf zwingend notwendige Differenzierungen (hier wie auch sonst zugunsten einer umfassenden religionspsychologischen Erklärung) kann *Stolz* in solchen Texten wie auch in einer bunten Mischung verschiedenartigster atl. Belege (S. 86ff) »das Völkerkampfmotiv« finden, um dieses dann »als jebusitisches Erbe anzusprechen« (S. 89).

<sup>26</sup> Vgl. neben *ERobland* aaO vor allem *HMLutz*, aaO 157ff.

sehr ähnlich aufgebaut sind, sondern darüber hinaus jeweils die gleichen drei syntaktischen Konstruktionen für die Hauptaussagen der Psalmen verwenden:

1) Betont und geradezu überschriftartig am Anfang stehen jeweils bekenntnisartige statische Aussagen, fast durchweg in Gestalt von *Nominalsätzen*, die Gott als Bewohner und Schützer des Zion bzw. Zion als von Gott prächtig ausgestattetes und geschütztes Bollwerk beschreiben.<sup>27</sup>

2) Diese statischen Aussagen werden sachlich begründet durch *perfektische Verbalsätze*: Herr und Schützer des Zion ist Jahwe, weil er den Völkeransturm abgewehrt hat.<sup>28</sup>

3) Jeweils zum Abschluß werden spezielle Folgen für die Hörer in *Imperativsätzen* genannt, denen in Ps 48 und 76 Jussive vorangehen und die zur Anerkennung Jahwes (46<sup>9a,11</sup>), zur Festprozession (48<sup>12ff</sup>) oder zur Tödäh und Erfüllung der Gelübde (76<sup>11f</sup>) auffordern.

Variabel sind demgegenüber die mittleren Glieder der Psalmen; sie stimmen jedoch darin überein, daß sie sämtlich allgemein und ständig gültige Folgen der Völkerabwehr durch Jahwe beschreiben wollen. Wird auf Israel geblickt, so wird in imperfektischen Verbalsätzen seine Furchtlosigkeit bei allen künftigen Gefahren herausgestellt (Ps 46<sup>3f</sup>),<sup>29</sup> wird auf Jahwe geblickt, so bricht hymnischer Stil durch: Beschreibende Imperfecta weisen auf »substantielle Handlungen« Jahwes<sup>30</sup> (46<sup>6b</sup>; 48<sup>8,9b</sup>; 76<sup>13</sup>), oder der Lobpreis der Gemeinde wendet sich in der direkten Anrede an Jahwe (48<sup>10f</sup>; 76<sup>5,8</sup><sup>31</sup>).

<sup>27</sup> Ps 48<sup>2-4</sup>; 76<sup>2(3)</sup>; in Ps 46 leiten die statischen Aussagen die ersten beiden Strophen ein (V. 2. 5f; dabei nimmt V. 6b V. 2b auf) und werden durch den Kehrv. 8. 12, der wohl auch nach V. 4 zu ergänzen ist, summierend zusammengefaßt. In Ps 87 sind gewichtige statische Aussagen der Tradition (V. 1b. 2b. 3b. 5b. 7b) in einen neuen Kontext gestellt worden.

<sup>28</sup> Ps 48<sup>5-7</sup> (zur Satzstellung vgl. *DMichel*, Tempora und Satzstellung in den Psalmen, 1960, § 29c); 76<sup>4,6f,9f</sup> (unterbrochen durch den kehrversartigen Satz über Jahwes furchterweckendes Handeln V. 5. 8. 13); 46<sup>7,9b,10</sup> (V. 9b. 10 sind partizipial formuliert und begründen so die Imperative 9a. 11; wie Ps 76<sup>4</sup> beweist, gehören sie jedoch sachlich zur perfektischen Schilderung).

<sup>29</sup> Aus dieser syntaktischen Beobachtung geht deutlich hervor, daß für Ps 46 Chaoskampf (V. 3f) und Völkerkampf (V. 7) nicht auf gleicher Ebene liegen. Den Völkerkampf *hat* Jahwe abgewehrt und ist so zur Fluchtburg Israels geworden; auf das Chaos wird als ständig latente Gefahr geblickt (vgl. Hi 38; 7<sup>12</sup> u. ö.), der gegenüber nun die Furchtlosigkeit Israels gilt, das sich auf Jahwe verlassen kann. Freilich wird der Völkerkampf mit Hilfe der Terminologie des Chaoskampfes geschildert; vgl. u. S. 194ff.

<sup>30</sup> *DMichel*, aaO § 15-16. 18.

<sup>31</sup> Von V. 5. 8 her drang die Anrede auch in V. 6f. 9f ein. Vgl. zu dieser Stilform bes. *FCrüsemann*, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (1969) 174ff.



Weisen diese Psalmen somit eine gleichartige syntaktische Struktur und ein gleichartiges formales sowie inhaltliches Gefälle auf, so sind sie daneben auch durch einen geprägten Vorstellungskreis verbunden. Das gilt im strengen Sinne allerdings nur für die ersten beiden der genannten Glieder. Die mittleren Verse sind nicht nur formal, sondern auch inhaltlich variabel; die Ähnlichkeit ihrer Motive hängt damit zusammen, daß sie alle von den fest umrissenen Aussagen der ersten Glieder herkommen: Jahwes furchterregendes Handeln gegen seine Feinde (Ps 76) ist zugleich seine Hilfe für Israel (Ps 46), in der seine Zuverlässigkeit und Gerechtigkeit zum Ausdruck kommen (Ps 48). Im Anklang an diesen letzten Gedanken kann Ps 76<sup>9f</sup> dann sogar – und zwar perfektisch! –, dem Kontext weniger angemessen, von Jahwes richterlichem Einschreiten speziell für die »Armen« reden.<sup>32</sup> Aber auch die imperativischen Aufrufe an die Hörer zum Abschluß der Psalmen sind sehr unterschiedlichen Inhalts – Ps 46<sup>11</sup> ist zudem als Jahwerede formuliert –, so daß es gut vorstellbar ist, daß die Psalmen von Haus aus verschiedenen Sätzen im Leben zugehört haben.<sup>33</sup> Der eigentlichen Ziontradition sind diese abschließenden Imperativsätze somit sowenig wie die mittleren Verse der Psalmen zuzurechnen; sie wollen beide nichts anderes, als die schon vorgegebene Ziontradition der Gemeinde explizieren.<sup>34</sup> Für die Frage nach der Entstehung der Ziontradition ist eine Konzentration auf die ersten beiden Glieder geboten.

Schon bei dem ersten Blick auf die statischen Aussagen der Nominalsätze muß auffallen, daß zwar alle drei Zionpsalmen mit Aussprüchen über Jahwe einsetzen, daß diese aber sogleich durch andere abgelöst werden, die vom Zion reden. Es geht diesen einleitenden Versen offensichtlich durchweg darum darzulegen, was es für Israel heißt, daß Jahwe auf dem Zion wohnt. Keine andere Aussage wird in gleichen und wechselnden Wendungen so nachdrücklich eingeschärft wie die, daß Jahwe in Zions Mitte (46<sup>6</sup>), in Zions Palästen (48<sup>4</sup>) ist, daß er auf Zion wohnt (46<sup>5</sup>; 76<sup>3</sup>; 87<sup>1f</sup>), auf Zion (צִיּוֹן bzw. הַצִּיּוֹן 48<sup>7</sup>; 76<sup>4</sup>) und von Zion aus (76<sup>5</sup>) handelt, Zion somit »Stadt Jahwes«,<sup>35</sup> »Stadt unseres Gottes« (48<sup>2.9</sup>), »Stadt des Großkönigs« (48<sup>3</sup>) ist. Alles Übrige ist letztlich Explikation dieses zentralen Gedankens: Als Herr und Bewohner des Zion (und als Sieger über den Völkeransturm) ist Jahwe »groß« (48<sup>2</sup>; vgl. 76<sup>2</sup>), »Burg« und »Bollwerk« (46<sup>2.8.12</sup>; 48<sup>4</sup>) und als solcher »bewährt« und »bekannt« (46<sup>2</sup>; 48<sup>4</sup>; vgl. 76<sup>2</sup>) – einzig in Ps 76<sup>2</sup> könnte

<sup>32</sup> Auch geht – einzig hier in den Zionpsalmen – Jahwes Handeln vom Himmel als seinem Wohnort aus!

<sup>33</sup> So ERohland, aaO 124ff.

<sup>34</sup> Einzelne Aussagen der Tradition sind freilich in sie eingeflossen; vgl. 48<sup>8.9αβb.11αβ</sup>.

<sup>35</sup> So wird Ps 46<sup>5</sup> (auch 87<sup>3?</sup>) vor der elohistischen Überarbeitung gelautet haben.

auf eine Zeit vor dieser Inbesitznahme geblickt sein<sup>36</sup> –, und nur weil Jahwe auf dem Zion wohnt, ist der Zion »heilige Wohnung« (465; vgl. 243), »heiliger Berg« (482; 871; vgl. 26; 151; 1103 u. ö.) und damit unüberwindbar, ist er der Gottesberg Zaphon und als solcher Freude der ganzen Erde (483; vgl. 502; Thr 215), festgegründet für alle Zeiten (489; 871.5) und Ort des Gottesstromes (465; vgl. 877; 6510; Ez 47 u. ö.).<sup>37</sup>

Nun ist längst erkannt, daß die genannten Prädikationen des Zion ausnahmslos vorisraelitischen Ursprungs sind; Israel hat sie vermutlich in Jerusalem von den Jebusitern übernommen und zugleich den in Gen 1418–20; Ps 465; 875 u. ö. genannten Stadtgott von Jerusalem, (El) Eljon, mit Jahwe identifiziert.<sup>38</sup>

Es genügt hier für die Wendungen *הר קדש* und *נשכן* auf den Nachweis *WH Schmidts*,<sup>39</sup> für die Verben *כון* und *יסד* auf die einschlägigen Wörterbücher<sup>40</sup> und für die Gleichsetzung des Zion mit dem Thronszit Baals, dem Berg Zaphon (= *gebēl 'el-'akra'*)<sup>41</sup> – der in Ugarit ebenfalls »heilig« und »schön« (*qdš* bzw. *n'm : 'nt* III 27f; 76 III 32) genannt wird –, auf *OEIFeldts* Ausführungen zu verweisen.<sup>42</sup> Dagegen dürfte die Vorstellung vom Gottesstrom schwerlich, wie früher oft angenommen, von Haus aus mit dem als Paradiesesgarten betrachteten Götterberg als solchen zusammenhängen – in Ez 2811–19 liegt spätere Traditions Mischung vor<sup>43</sup> –, sondern speziell mit dem Wohnsitz des Gottes El »an der Quelle der (zwei) Ströme« (*nbrm*), »inmitten des Schoßes der (zwei) Fluten« (*ihmtm*; 51 IV 21f u. ö.), der zugleich auf einem Berg liegt, und zwar auf dem fernen Weltberg (*hršn*; 'nt pl IX, II 23; III 22),

<sup>36</sup> וַיְהִי V. 3. Zwingend ist dieses Verständnis allerdings nicht; vgl. *ERohland*, aaO 138 mit Anm. 7. Zugleich fällt auf, daß in Ps 763 die kanaänischen Termini der Tradition (s. u.) durch genuin hebräische ersetzt werden.

<sup>37</sup> Vgl. zu diesen Aussagen und ihren Parallelen im AT *GFobrer*, Zion-Jerusalem in AT, ThW VII 291ff = BZAW 115 (1969) bes. 222ff. 233ff.

<sup>38</sup> Vgl. *HSchmid*, Jahwe und die Kultrationen von Jerusalem, ZAW 67 (1955) 168ff; *ARJohnson*, Sacral Kingship in Ancient Israel (1967) 49ff mit Lit.; *RRendtorff*, El, Ba'al und Jahwe, ZAW 78 (1966) 277ff.

<sup>39</sup> Wo hat die Aussage: Jahwe »der Heilige« ihren Ursprung?, ZAW 74 (1962) 62ff, bes. 65; ders., *נשכן* als Ausdruck Jerusalemer Kultsprache, ZAW 75 (1963) 91f. Zu einem möglichen Beleg aus den Mari-Texten vgl. *JJeremias*, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung (1970) 106, Anm. 1.

<sup>40</sup> Vgl. *JAistleitner*, Wörterbuch s. v. *kn* (dazu auch *WHSchmid*, Königtum Gottes<sup>2</sup> 23, Anm. 6), *mknt* und *jsd*; *CHGordon*, Ugaritic Textbook, Glossary s. v. *kwn*, *ysd* I (Textzählung im Folgenden nach Gordon) sowie *CFJean-JHoftijzer*, Dictionnaire s. v. *כון* II–III. Vgl. weiter *PHumbert*, Note sur *yāsād* et ses dérivés, Festschr. WBAumgartner (1967) 135ff.

<sup>41</sup> In Jes 1413f wird der Himmel als Wohnort Eljons mit dem Zaphon gleichgesetzt. Eine solche Mischung ganz verschiedener mythischer Vorstellungen wird jedoch schwerlich schon in vorisraelitischer Zeit eingesetzt haben; vgl. *WHSchmid*, Königtum Gottes<sup>2</sup> 35; anders jetzt *FStolz*, aaO 164f.

<sup>42</sup> Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer (1932); vgl. *ALauha*, Zaphon (1943); *WFAlbright*, Baal-Zephon, Festschr. ABertholet (1950) 1–16; *WHSchmid*, aaO 32ff. Auch Ps 483 ist aus dem Kult des Baal Zaphon übernommen worden; vgl. *ERohland*, aaO 135f.

<sup>43</sup> Vgl. *WHSchmid*, ebd 35; *WZimmerli*, BK XIII zSt.

wo die Wasser der Ober- und Unterwelt sich mischen;<sup>44</sup> es sind demnach Ausläufer des kosmischen Ozeans, die in kanalisierter Gestalt am Zion hervortreten. Zum Ausdruck »Stadt Jahwes« bzw. »Gottesstadt« schließlich kann darauf verwiesen werden, daß in den Texten aus Ras Schamra die Stadt *Ablm* als Kultzentrum des Mondgottes »Stadt des Fürsten *Jrh*« (*qrt. zbl. jrh*; 1 *Aqht* 163f; 3 *Aqht* obv. 8; rev. 30f) heißt.<sup>45</sup>

Ist damit erwiesen, daß die statischen Aussagen insgesamt als Ausweitung und Interpretation einer schon vorgegebenen jebusitisch-kananaanäischen Tradition zu verstehen sind? Wohl kaum. Die Zion-Prädikationen hängen zwar durch ihre gemeinsame Herkunft zweifellos zusammen, doch nicht so, daß sie in sich einen festen Traditions-komplex bilden würden. Die Vorstellungen vom Gottesberg und Gottesstrom, zu denen sich das Motiv der Gottesstadt als ein eigenständiges Drittes hinzugesellt, haben je verschiedenen Ursprung; es ist daher eher unwahrscheinlich, daß sie schon in vorisraelitischer Zeit miteinander verknüpft wurden, zumal die beiden erstgenannten – abgesehen von dem späten Ps 87 – auch in den Zionpsalmen unverbunden in verschiedenen Psalmen begegnen. Sollte vom Wohnsitz des Stadtgottes von Jerusalem, (El) Eljon, all das ausgesagt worden sein, was in Ras Schamra entweder von El oder von Baal oder von dem Mondgott *Jrh* gilt? Angesichts der prinzipiellen Gleichartigkeit der kananaanäischen Religion in ihren verschiedenen Ausprägungen ist es kaum denkbar, daß der Stadthügel Jerusalems schon vor David nicht nur als »Stadt (El) Eljons«, sondern zugleich als Gottesberg Zaphon und dazu noch als kosmischer Weltberg verstanden wurde. Ungleich wahrscheinlicher ist, daß das junge Israel kananaanäische Wohnvorstellungen verschiedensten Ursprungs aufgriff und miteinander verband, um Jahwes Wohnung und Gegenwart »inmitten« Jerusalems adäquat zu umschreiben, als Jahwe sich im Tempel niedergelassen hatte (שכן 1Kön 8:12). Jahwes Gegenwart aber hing engstens an der Lade, insbesondere seit er in Silo der *יָשָׁב הַכְּרֹמִים* geworden war; deshalb stellt die Überführung der Lade in den Tempel Höhepunkt und Abschluß des Tempelbauberichtes dar, und deshalb findet Jahwe seine »Ruhe«, als die Lade ruht (Ps 132<sup>8,14</sup>). Die statischen Aussagen der Ziontradition wollen dann letztlich nichts anderes, als – weithin mit Hilfe kananaanäischen

<sup>44</sup> Vgl. zur Lokalisierung des Wohnsitzes Els bes. *OEißfeldt*, Kl. Schr. II 503. 506; *HSchmid*, aaO 181. 187f; *MPope*, El in the Ugaritic Texts (1955) 61ff; *OKaiser*, Die mythische Bedeutung des Meeres (1959) 47ff; *HJKraus*, BK XV 343f; *WH Schmidt*, aaO 7f. Vgl. dazu Jes 28<sup>16</sup>, wo die Vorstellung vom Grundstein des Tempels vorliegt, der zugleich als Schlußstein des Weltgebäudes die Urflut abschließt, und dazu *JoachJeremias*, Der Eckstein, Aggelos 1 (1925) 65–70; ders., Golgotha (1926) 51ff. 77ff; *HSchmid*, Der heilige Fels in Jerusalem (1933) 94ff.

<sup>45</sup> Zu vergleichen ist bes. Ps 48<sup>3</sup> *קריית מלך רב* (dagegen ist mit Mots »Stadt« und Residenz *hmj* ein Ort der Unterwelt gemeint).

Vorstellungsgutes – explizieren und interpretieren, *was die Gegenwart des auf der Lade thronenden Jahwe für Israel und speziell Jerusalem bedeutet*. Mit der Überführung der Lade nach Jerusalem mußte es zur Begegnung und Vermischung älterer israelitischer Überlieferungen mit Jerusalemer Traditionen kommen, aber den Maßstab für die Art und den Grad der Verschmelzung setzten – soweit der offizielle Jahwerglaube betroffen war – erstere, nicht letztere.

Von daher ist es natürlich auch nicht zufällig, daß in Ps 46<sup>s</sup>.<sup>12</sup> (vgl. 48<sup>9</sup> und im Zionpsalm 84 die Verse 2. 4. 9. 13) Jahwe bei der Summierung der statischen Aussagen mit dem Ladetitel יהוה יְצַבֵּאֹת genannt wird. Kultische Plerophorie späterer Zeiten liegt hier gewiß nicht vor,<sup>46</sup> zumal dieser Titel auffallend selten (nur 15 mal gegenüber fast 300 mal im gesamten Alten Testament) im Psalter belegt ist und Jahwe auch in Jes 81<sup>s</sup> יהוה יְצַבֵּאֹת הַשֵּׁכֵן בְּהַר צִיּוֹן heißt (vgl. Jes 63). Diese Beobachtung bestätigt vielmehr die Vermutung, daß die statischen Aussagen der Ziontradition ursprünglich zur Deutung der Gegenwart Jahwes auf der Lade, dh seit Salomo: im Tempel und damit auf dem Zion, dienten.

Ein ganz ähnlicher Befund bietet sich bei den perfektischen Verbal-sätzen der Zionpsalmen, die von Jahwes Sieg über die anstürmenden Völker handeln. Daß diese Vorstellung kaum als ganze vorisraelitischen Ursprungs ist, wurde schon gesagt. Wohl aber finden sich auch in ihr kanaänäische Motive. So werden bei der Darstellung des Völkeransturms ins Ps 467<sup>a</sup> (המה vgl. V. 4; מוט vgl. V. 3) und seiner Abwehr in Ps 767 (גער) Termini des Chaoskampfmythos verwendet und in Ps 467<sup>b</sup>; 769<sup>b</sup> Theophanieschilderungen in Kurzform aufgegriffen, wie sie in der Ps 467<sup>b</sup> vorliegenden Gestalt ähnlich in Ras Schamra und im Zweistromland belegt sind.<sup>47</sup> Aber im Zentrum der perfektisch formulierten Verse stehen sie, zumindest in Ps 48 und 76, nicht. Ungleich betonter wird das lähmende Entsetzen der anstürmenden Völker bei ihrer Ankunft auf dem Zion in den Vordergrund gerückt und mit einer Fülle verschiedenartigster Verben und Bilder beschrieben, in Ps 76<sup>e</sup> in beinahe grotesker Steigerung. Daneben ist in Ps 461<sup>0</sup> und 764 hervorgehoben vom Zerschneiden und Vernichten feindlicher Waffen die Rede. Woher diese Vorstellungen stammen, kann nicht zweifelhaft sein: Gottesschrecken und Bannung feindlichen Gutes, speziell feindlicher Waffen, sind Charakteristika des Jahwekrieges.<sup>48</sup> Vom Charak-

<sup>46</sup> Allenfalls ist der Titel in Ps 48<sup>9</sup>; 844.<sup>9</sup> sekundär.

<sup>47</sup> Vgl. *jtn. ql* in 51 V 70f; VII 29ff und zu weiteren altorientalischen Parallelen *JJeremias*, Theophanie 73ff; zu גער vgl. ebd 33.

<sup>48</sup> Vgl. *GoRad*, Der Heilige Krieg im alten Israel (31958); zur Bannung feindlicher Waffen im Jahwekrieg vgl. bes. Jos 116.<sup>9</sup> (von hier aus sind auch Hos 15; 220; Jes 94; Nah 214; Jer 4985; Ez 399f zu verstehen!).

ter des Jahwekrieges als eines Befreiungskrieges her erklärt sich auch, daß Jahwe anstürmende Völker abwehrt (vgl. Ri 519<sub>a</sub> u. ö.).<sup>49</sup> Als Parallele drängt sich Gen 14<sub>20</sub> auf, wo neben genuin jebusitischen Traditionen vom Weltschöpfergott (El) Eljon typische Terminologie des Jahwekrieges begegnet: Ebendieser (El) Eljon hat Abrahams Feinde in dessen Hand ausgeliefert! Wie aber ist der Jahwekrieg mit dem Zion verbunden worden? M. E. ist nur eine Antwort möglich: Es war die Lade, die zusammen mit dem Titel יהוה צבאות auch die an ihr haftenden Vorstellungen vom Jahwekrieg mit nach Jerusalem einbrachte. So kann es auch hier nicht Zufall sein, daß in Ps 76<sub>10</sub> im Anschluß an die Ladetradition vom »Aufstehen« (קום) wie in dem Ladespruch Num 10<sub>35</sub>; vgl. Ps 68<sub>2</sub>; 132<sub>8</sub> u. ö.) Jahwes die Rede ist. Entsprechend heißt es in Ps 46 nicht nur »Jahwe in seiner (Zions) Mitte« (V. 6), sondern wie in den alten Jahwekriegen auch »Jahwe« – und zwar Jahwe Zebaoth – »mit uns«.<sup>50</sup> Der Völkerkampf in den Zionpsalmen ist letztlich wiederum nichts anderes als eine Explikation dessen, *was das Handeln des mit der Lade verbundenen Kriegers Jahwe bedeutet*.<sup>51</sup>

Mit diesen Beobachtungen ist freilich die Entstehung der Vorstellung von einem Völkerkampf noch nicht hinreichend erklärt. Denn es sind eben Völker, Königreiche und Könige (Ps 46<sub>7</sub>; 48<sub>5</sub>), die gegen den Zion anstürmen wie nie in den Berichten von Jahwekriegen aus der Richterzeit, ja offensichtlich ist gemeint, daß *alle* Völker am Ansturm beteiligt sind (Ps 76<sub>13</sub>; 48<sub>5</sub> B, LXX–MSS). Dieser universalistische Aspekt ist auch sonst in den Zionpsalmen durchgehend wahrzunehmen: in der potentiellen Gefährdung der gesamten Erde durch das Chaos (46<sub>3f</sub>), in der Freude, die der Zion für die ganze Erde darstellt (48<sub>3</sub>), in Jahwes furchterregender Tat über die ganze Erde hin (46<sub>9f</sub>; 76<sub>13</sub>), die Hilfe für alle »Armen« der Erde bringt (76<sub>10</sub>), so daß Jahwes Ruhm bis an die Enden der Erde dringt (48<sub>11</sub>) und Jahwe sich als über die Völker und die Erde erhaben erweist (46<sub>11</sub>). Zudem weist der Völkerkampf den Charakter eines weit zurückliegenden Ereignisses, ja nahezu eines Urgeschehens auf, denn er begründet die schon stets vorfindliche unüberwindliche Stellung des Zion (48<sub>5</sub>). Nun ist längst erkannt, daß die Universalität göttlichen Anspruches ebenfalls kana-

<sup>49</sup> Vgl. *HPMüller*, Ursprünge und Strukturen atl. Eschatologie (1969) 40f.

<sup>50</sup> V. 8. 12; vgl. Num 14<sub>33f</sub>; Jos 7<sub>12</sub>; Ri 6<sub>13.16</sub> u. ö. und dazu *HDPreuß*, ZAW 80 (1968) 154f.

<sup>51</sup> Wie schon oben an Hand von V. 9f und V. 2f aufgezeigt, erweist sich Ps 76 auch in der Aufnahme von Motiven der Exodustradition (V. 7b; vgl. Ex 15<sub>21</sub>) jünger als Ps 46 und 48. Allerdings ist auch in Ex 15 das Schilfmeergeschehen als Jahwekrieg verstanden und führt auch dort zur Inbesitznahme des Zion durch Jahwe; vgl. u. S. 196f.

anäisches Erbe ist, allerdings in Gestalt einer universalen Herrschaft über die Erde, nicht über die Völker. Sie beruht wesentlich auf dem Sieg Baals über seine Feinde im Götterkampf,<sup>52</sup> und dieses Motiv klingt, wie wir sahen, in Reminiszenzen an den Chaoskampfmythos auch in den Zionpsalmen an. Der Gottesberg Baals, Zaphon, kann ebendeshalb »Berg des Sieges« heißen (*gb<sup>c</sup>.tlijt*; *'nt* III 28; 76 III 29.32; RS 24.245, obv. Z. 3). Aber wie in Israel aus Baals Königtum über die Erde (vgl. Ps 47<sup>3.8a</sup>) Jahwes Königtum über die Völker (Ps 47<sup>9a</sup>) wurde, so aus Baals Sieg im Götterkampf Jahwes Sieg im Völkerkampf.<sup>53</sup> Das aber war nur möglich, weil mit der Ladevorstellungen und Terminologie des Jahwekrieges nach Jerusalem einfließen und den kanaänischen Mythos entscheidend umprägten: Vor dem Kerubenthroner erzittern nun die Völker (Ps 99<sup>1</sup>). Und wiederum gilt, wie schon bei den statischen Aussagen der Zionpsalmen: Bei der Begegnung und Verschmelzung der mit der Lade verbundenen Vorstellungen mit genuin jebusitisch-kanaänischen waren es entscheidend erstere, die letztere umprägten, nicht umgekehrt. Der Völkerkampf Jahwes ist, wie die verwendeten Termini zeigen, wesentlich ein universaler Jahwekrieg, nicht ein historisierter Götterkampf. Der »Gott Jakobs« (Ps 46<sup>8.12</sup>; 76<sup>7</sup>) hatte in der Traditionsbildung über »Eljon« (46<sup>5</sup>; 87<sup>5</sup>) gesiegt und die mit ihm verbundenen Vorstellungen sich dienstbar gemacht.

Die Konsequenz dieser Art von Traditionsbildung, die eine Tendenz zur Mythisierung israelitischer Geschichtstraditionen in sich birgt,<sup>54</sup> zeigt am deutlichsten Ex 15: Gottes Sieg über die Ägypter wird nicht nur wie im älteren Mirjamlied (V. 21) als Jahwekrieg verstanden, sondern auch als neuer Sieg über das Chaos, und er zielt nur in zweiter Linie auf die Landnahme Israels, primär aber auf die Gründung und Inbesitznahme des Heiligtums auf dem Zion durch Jahwe (V. 17f.; vgl. 11aß. 13b). Wie dieses Ziel mit Termini beschrieben wird, die an die statischen Aussagen der Ziontradition erinnern,<sup>55</sup> so der Schrecken, der die Völker dabei ergreift, mit Termini aus der Schilderung des Völkerkampfes (V. 14–16). Hier ist die Erwählung des Zion zum Höhepunkt

<sup>52</sup> Vgl. bes. *WHSchmidt*, Königtum Gottes<sup>2</sup> 77. 91 mit Anm. 1; *Atl. Glaube* 130.

<sup>53</sup> Ähnlich schon *WHSchmidt*, Königtum Gottes<sup>2</sup> 92; *Atl. Glaube* 114. 130. Dem entspricht auch die Beobachtung von *HMLutz*, aaO 162 zu Ps 46: »Die terminologische Überfremdung des Völkersturm-motivs durch Elemente des Chaoskampf-mythos weist darauf hin, daß die Vorstellung von einem Kampf Jahwes gegen das Meer die andere vom Aufstand der Könige interpretieren soll und somit wohl als die . . . ältere Tradition anzusprechen ist.«

<sup>54</sup> Vgl. *HPMüller*, aaO 46.

<sup>55</sup> Auch die Bezeichnung des Zion als *הר נחלה* ist wörtlich in Ras Schamra belegt (*'nt* III 27; IV 64); *נחלה* in Parallele zu *שבח* findet sich wie in Ex 15<sup>17</sup> auch 51 VIII 13f; 67 II 16; *'nt* VI 15f; zu *מכון* ist *mknt* in *Krt* 11 zu vergleichen, zu *מקדש* *qdš* in *'nt* III 27 und *2Aqh*: I 27.45; II 16.

göttlicher Heilsgeschichte geworden, und als Ergebnis der Landgabe lagert ganz Israel um den Gottesberg Zion herum (ähnlich Ps 78<sup>54.68f</sup>).

### III.

Es sind somit entscheidend die Lade und die mit ihr verbundenen Vorstellungen gewesen, die zur Aufnahme wesentlicher kanaanäischer Überlieferungen und zur Bildung einer Ziontradition geführt haben, und zwar sowohl die statischen Vorstellungen vom thronenden Jahwe als auch die dynamischen von Jahwe als Krieger. Die gesamte Ziontradition ist in ihrer ältesten Gestalt für das damalige Israel nichts anderes gewesen als eine moderne, mit Hilfe kanaanäischer Motive vollzogene Exegese der Lade und ihrer Tradition; kanaanäisches Gedankengut aber war längst vor Jerusalem, spätestens in Silo, eine enge Verbindung mit der Lade eingegangen und hatte insbesondere zu der Prädikation Jahwes als Kerubenthroner geführt. Freilich muß sich in Jerusalem die Ziontradition bald verselbständigt haben, und der Gottesberg Zion muß damit an die Stelle der Lade getreten sein, die alles Wesentliche, was ihre Bedeutung ausmachte, an die Ziontradition abgegeben hatte. Insofern behält *MNoth* Recht, wenn er vom Zion sagt, daß erst allmählich »die Heiligkeit dieses Berges . . . unabhängig von der Lade (wurde), die einst diese singuläre Heiligkeit für Israel diesem Berg . . . erst übertragen hatte. . . . Sie hatte ihre Funktion als eines kultischen Mittelpunktes offenbar längst an die heilige Stätte von Jerusalem als einen lokal festliegenden Kultort abgetreten.«<sup>56</sup>

In der Ziontradition also ging die Lade auf, aber sie ging nicht in ihr unter; sie wurde vielmehr frei für neue Deutungen. Die besondere Leistung der dtn-dtr Theologie war es, die Lade engstens mit dem Bundesgedanken zu verbinden; als Behälter der Bundesurkunde erhält sie eine völlig neue Funktion.<sup>57</sup> Entscheidendes Gewicht kommt ihr auch jetzt zu: In seiner programmatischen Tempelrede genügt es Dtr nicht, Salomo die Erwählung Davids und Jerusalems im Anschluß an 2Sam 7 hervorheben zu lassen (1Kö 8<sup>16ff</sup>), sondern er läßt ihn abschließend bewußt auf die Lade als den wichtigsten Kultgegenstand des Tempels blicken (V. 21), ohne den Jerusalems »Erwählung aus allen Stämmen« (V. 16), dh die Kultzentralisation in Jerusalem, auch für Dtr undenkbar wäre (vgl. Dtn 10<sup>5</sup>). Die Priesterschrift schließlich greift die dtn-dtr

<sup>56</sup> Ges. St. 185f; vgl. *RdeVaux*, Jerusalem and the Prophets, in: *Interpreting the Prophetic Tradition*, ed. *HMorlinsky* (1969) 288 (277ff).

<sup>57</sup> *LPerlitt*, Bundestheologie im AT (1969) 40ff. Dabei mag die dtn-dtr Theologie an ein älteres, für uns nicht mehr greifbares Verständnis der Lade als »Kasten« angeknüpft haben; vgl. *GvRad*, Ges. St. 118f.

Deutung der Lade auf, kombiniert sie aber mit der Zelttradition und mit der Vorstellung vom fallweisen Erscheinen Jahwes über der Lade-Deckplatte.<sup>58</sup> Hier wird die Lade zur zentralen Offenbarungsstätte Jahwes.

Ohne die Überführung der Lade nach Jerusalem hätte die gesamte Geschichte und Glaubensgeschichte Israels seit der Königszeit völlig anders verlaufen und an Jerusalem mehr oder weniger vorbeigehen müssen. Bei der Übertragung des Königstitels auf Jahwe,<sup>59</sup> der Bildung der Davidtradition und in besonderem Maße bei der Entstehung der Ziontradition war die Lade entscheidend beteiligt. Auf dem Umweg über die David- und die Ziontradition, die dtn-dtr Bewegung und die priesterschriftliche Theologie ist es letztlich die Lade gewesen, die Jerusalem zum Symbol der Hoffnung für die Exilierten werden ließ, die die spätere Theokratie in Jerusalem vorbereitete und die für die Apokalypik und das Neue Testament im neuen Jerusalem die entscheidenden Hoffnungen des Glaubens zusammengefaßt sein ließ.

<sup>58</sup> *GvRad*, ebd 125f; *MGörg*, *Das Zelt der Begegnung* (1967) 59ff.

<sup>59</sup> *AAlt*, Kl. Schr. I 350f; *WHSchmidt*, *Königtum Gottes*<sup>2</sup> 89f.