

Silo und Jerusalem

Autor(en): **Otto, Eckhart**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **32 (1976)**

Heft 2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878527>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Silo und Jerusalem

Es kann als ein gesichertes Ergebnis in der Erkenntnis israelitischer Religionsgeschichte gelten, dass nach der *Eroberung Jerusalems* durch Davids Söldnerheer zahlreiche Motive des *jebusitischen* Kultes in die Jahwereligion Eingang fanden¹, die um die drei Motive von Gottesberg, Gottesstrom und Gottesstadt zu gruppieren sind.² Mit dieser Religionsintegration, die an der Depotenzierung der jebusitischen Götter el, šalem, šaḥar und šaēdaeq durch den Jahwe des siegreichen Judäers David keinen Zweifel lässt, geht eine tolerante Einstellung zur vorisraelitisch-jebusitischen Kultgestalt einher, die u.a. durch Gen. 14,18–20 belegt wird.³ Damit verbunden ist es, dass nunmehr Jahwe eine universale Dimension des Wirklichkeitsbezugs als Schöpfergott⁴, Richter der Völker⁵ und königlicher Oberherr des Pantheons⁶ erhält, die seine Bezogenheit nur auf die Stämme Israels

¹ Vgl. u.a. H. Schmid, Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem: Zs.at.Wiss. 67 (1955), S. 168ff.; E. Rohland, Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten (1956), S. 123ff.; H. J. Kraus, Gottesdienst in Israel (1962²), S. 218f., 234ff.; W. H. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel (1961), bes. S. 64ff.; F. Stolz, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem (1970), bes. S. 221ff.; J. Jeremias, Lade und Zion: Probleme biblischer Theologie. Festschr. G. von Rad (1971), S. 183ff. Die Spätdatierung des als "Zions-tradition" bezeichneten Motivkomplexes bei G. Wanke, Die Zionstheologie der Korachiten (1966), bes. S. 70ff., hat sich nicht durchsetzen können. Dem steht vornehmlich entgegen, dass bereits Jesaja diesen kultischen Motivkomplex voraussetzt, s. dazu H. M. Lutz, Jahwe, Jerusalem und die Völker (1968), S. 213ff.; Jeremias, S. 188f. Bislang wird aber dieser Zusammenhang zwischen kultischer und prophetischer Überlieferung zu einlinig nur geistesgeschichtlich verstanden und beschrieben; doch ist priesterliche Sprache und die in ihr wurzelnde Motivilik im alten Jerusalem nicht frei verfügbar, und Sprachzusammenhänge haben in antiker Zeit institutionelle Implikationen. So gilt es in diesem Kontext konsequent auf den Zusammenhang von Prophetie des Südreichs mit dem Tempel in Jerusalem zu achten.

² Dabei wird man diese drei Motivkreise nicht in der Form für das jebusitische Jerusalem trennen können, wie Jeremias (A. 1), S. 192f., es versucht hat, da im jebusitischen Jerusalem El, nicht aber Baal zu belegen ist, vgl. Stolz (A. 1), S. 154, gegen Schmid (A. 1), S. 69ff., so dass Vorstellungen vom Gottesberg und Gottesstrom im jebusitischen Jerusalem zusammengehörten. Dass das Motiv der Gottesstadt in Jerusalem stärker als in Ugarit zum Tragen kam, ist in der geographischen Situation der Stadt Jerusalem, die unmittelbar mit dem Gottesberg verbunden ist, begründet. So dürfte mit der These von der "prinzipiellen Gleichartigkeit der kanaänischen Religion" (so Jeremias, S. 193) Vorsicht geboten sein.

³ H. Gese, Die Religionen Altsyriens, = Die Religionen der Menschheit 10, 2 (1970), S. 113ff.

⁴ Vgl. Stolz (A. 1), S. 167ff.

⁵ Vgl. A. Gamper, Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament (1966), bes. S. 210ff.

⁶ Vgl. Schmidt (A. 1), S. 46f., 69ff., Ders., Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt (1968), S. 126ff.

sprengt und ihn zum Herrn der Welt und der Völker macht. Dieser toleranten, auf Integration zielenden Religionspolitik im eroberten Jerusalem entspricht es, dass David mit Zadok neben Ebjathar einen wohl jebusitischen Priester zum Jahwepriester berief.⁷

1.

Nicht nur in bezug auf die Religion hat *David* eine tolerante *Integration* betrieben, sondern der Religionspolitik entspricht eine ähnliche Haltung den kanaanäischen Landesbewohnern gegenüber. Unmittelbare Nachrichten über die Vorgänge der Eingliederung kanaanäischer Stadtstaaten in den davidischen Staatsverband sind uns nicht erhalten, doch spricht historische Wahrscheinlichkeit dafür, dass in der Folge der Niederlage der Philister, und des damit verbundenen Verlustes ihrer Oberherrschaft über die kanaanäischen Stadtstaaten in den Küstenebenen, diese unter davidische Oberhoheit gelangten.⁸ Das Ergebnis dieser Eingliederung ist aus der Grenzbeschreibung in 2. Sam. 24,5–7⁹ und der Liste der Gaue und Vögte aus salomonischer Zeit in 1. Kön. 4,7–19¹⁰ ersichtlich. Darin wird deutlich, dass die kanaanäischen Territorien nicht israelitischem Stammesgebiet zugeschlagen wurden, sondern unter Jerusalemer Oberhoheit ihre politische und soziale Eigenständigkeit bewahren konnten.¹¹ Der nicht auf Unterdrückung und Ausmerzungen, sondern tolerante Integration zielenden Übernahme von Motiven der kanaanäischen Religion des jebusitischen Jerusalems, die auf Jahwe bezogen und diesem unterstellt wurden, entspricht die tolerierende Integration der kanaanäischen Stadtstaaten unter Wahrung ihrer Eigenständigkeit und Unterstellung unter die Oberhoheit des Jerusalemer Königs, so dass es sich hier um zwei voneinander abhängige Vorgänge auf kultischer und politischer Ebene handelt.

J. A. Soggin¹² und G. Fohrer¹³ haben die offene Religionspolitik in Jerusalem als politisch motivierten "offiziellen Synkretismus" interpretiert, der die religiöse Basis für die politische Integration der Kanaanäer im davidisch-salomonischen Reich abgeben sollte. Doch ist die auf Integration unter Wahrung weitgehender Eigenständigkeit zielende Politik Davids den Kanaanäern gegenüber gerade nicht ohne die universalistische Ausweitung des Bezugsfeldes des Jahwe von Jerusalem, bezogen nicht mehr nur auf Israel, sondern als Schöpfer- und Richtergott auf die Welt und die Völker, möglich. So ist die kultische Öffnung in Jerusalem Voraussetzung, nicht aber Folge der Kanaanäerpolitik Davids. Auch wäre eine derartige, die weitere Entwicklung der Jahwereligion so tief bestimmende Wirkung der Jerusalemer Kulttheologie nicht denkbar, wenn es sich nur um einen herrschaftspolitisch motivierten Synkretismus gehandelt haben sollte. Die Ableitung des politischen und religionspolitischen Handelns Davids aus Erwägungen primär politischer Opportunität heraus greift zu kurz. Es ist eine zu modernistische Sicht, nimmt man an, für David sei Religion den

⁷ Vgl. A. Bentzen, Zur Geschichte der Sadokiden: Zs. at. Wiss. 51 (1933), S. 174; H. H. Rowley, Melchisedek and Sadok: Festschr. A. Bertholet (1950), S. 461ff.; Stolz (A. 1), S. 8.

⁸ Vgl. A. Alt, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina: Kleine Schriften 2 (1953), S. 49ff.; Ders., Das Grossreich Davids: ebd., S. 69.

⁹ Vgl. dazu M. Noth, Geschichte Israels (1966⁶), S. 176f.

¹⁰ Vgl. dazu A. Alt, Israels Gaue unter Salomo: Kleine Schriften (A. 8), S. 76ff.; zur Frage, ob die Liste Juda einschliesst vgl. W. F. Albright: Journ. Pal. Or. Soc. 5 (1925), S. 25ff.; Alt (A. 8), S. 44, Anm. 4.

¹¹ Vgl. M. Noth (A. 9), S. 178.

¹² S. J. A. Soggin, Der offiziell geförderte Synkretismus in Israel während des 10. Jahrhunderts: Zs. at. Wiss. 78 (1966), S. 179ff.

¹³ G. Fohrer, Israels Haltung gegenüber den Kanaanäern und anderen Völkern: Journ. Sem. Stud. 13 (1968), S. 64ff.

politischen Erfordernissen angepasst machbar gewesen. Politisch historische Wirklichkeit, so zeigen schon die grossen Entwürfe im Hexateuch, war für Israel nur von den Überlieferungen der Heilssetzungen Jahwes her interpretierbar.¹⁴

Noch von einer anderen Seite her ist das Problem zu verdeutlichen, wenn wir die Religionspolitik Davids mit *Sauls* Haltung den kanaanäischen Landesbewohnern gegenüber, die in ihren Ansätzen noch zu erkennen ist, vergleichen. In 2. Sam. 21,1–2.3bb.4–14¹⁵, einer alten, auf die Glorifizierung der davidischen Monarchie zielenden Überlieferung¹⁶, klagten Bewohner Gibeons Saul vor David an:

“der uns den Garaus machen wollte und der gegen uns plante, uns zu vertilgen, dass wir im ganzen Gebiet Israels nicht mehr bestehen sollten” (2. Sam. 21.5).¹⁷

Was kann Saul bewogen haben, die Gibeoniten zu vernichten? Dass es sich nicht um eine Einzelaktion gegen die Bewohner einer kanaanäischen Stadt gehandelt hat, sondern um eine Teilaktion eines grösseren Zusammenhanges, zeigt die Überlieferung in 2. Sam. 4,2a.b.3.¹⁸ Aus ihr geht hervor, dass die kanaanäischen Bewohner Beerots vor Saul nach Gittaim geflohen waren.¹⁹ Schunck²⁰ hat zu Recht in diesen Aktionen gegen Gibeon und Beerot Teilstücke eines fest umrissenen Planes Sauls gesehen, der wohl auf die Vernichtung der kanaanäischen Landesbewohner zielte²¹ und seinen Anfang im Gebiet des Stammes Benjamin suchte, aber aufgrund zunehmender Bedrohung durch die Philister nicht mehr in grösserem Umfang zur Durchführung kam. Ich habe nun an anderer Stelle zu zeigen versucht, dass Vertreibungsverheissung und Bundesschlussverbot in vorstaatlicher Zeit überlieferungsgeschichtlich mit dem Heiligtum von Gilgal zu verbinden sind.²² Gilgal aber war Sauls Krönungsheiligtum. Versuchte Saul also, die kanaanäischen Landesbewohner zu vertreiben, so erklärt sich dieses Vorhaben am ehesten aus seiner Abhängigkeit von Überlieferungen des Heiligtums in Gilgal als der Versuch, Bundesschlussverbot und Vertreibungsverheissung im Vorgehen gegen Städte der gibeonitischen Tetrapolis auf benjaminitischem Stammesgebiet einzulösen. Hier wird nun eine Richtung der Religionspolitik sichtbar, die der Davids konträr entgegenläuft. Geht es hier um friedliche Integration der Kanaanäer, so dort um ihre gewaltsame Vertreibung.²³

Es stellt sich also die Frage nach dem historischen Hintergrund der auf Integration zielenden Religionspolitik Davids, der auf politischer Ebene die tolerante Eingliederung kanaanäischer Territorien unter Wahrung weitgehender Eigenständigkeit entspricht. Fragen wir nun nach historischen Hintergründen davidischer Religionspolitik, so ist die

¹⁴ Vgl. dazu G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (1962⁴), S. 128ff., 135ff., 346ff., u.ö.

¹⁵ V. 2b.3a ist Zusatz; vgl. K. Budde, *Die Bücher Richter und Samuel* (1890), S. 320; K. D. Schunck, *Benjamin* (1963), S. 106.

¹⁶ Vgl. A. Cazelles, *David's Monarchy and the Gibeonite Claim*, *II Sam. XXI,1–14: Pal. Expl. Quart.* 87 (1955), S. 174f.; J. Liver, *The Literary History of Joshua: Journ. Sem. Stud.* 8 (1963), S. 239; Schunck (A. 15), S. 106.

¹⁷ S. auch V. 2b.

¹⁸ An der historischen Zuverlässigkeit von V. 2a.b.3 kann nicht begründet gezweifelt werden; vgl. Schunck (A. 15), S. 115.

¹⁹ Vgl. Cazelles (A. 16), S. 170; Schunck (A. 15), S. 115f.

²⁰ Schunck (A. 15), S. 115.

²¹ Vgl. auch J. Blenkinsopp, *Are there Traces of the Gibeonite Covenant in Deuteronomy?* : *Cath. Bibl. Quart.* 28 (1966), S. 212; Ders., *Gibeon and Israel* (1972), S. 53ff.

²² Vgl. E. Otto, *Das Mazzotfest in Gilgal* (1975), S. 199ff., bes. 306ff. Vgl. ferner G. Schmitt, *Du sollst keinen Frieden schliessen mit den Bewohnern des Landes* (1970), passim.

²³ Vgl. auch Fohrer (A. 13), S. 68ff., der die Vertreibungsverheissung als “religiöse Grundauffassung” der synkretistischen “politischen Lösung” gegenüberstellt.

Überführung der als aus Silo stammend geltenden Lade, die die Ladeerzählung²⁴ belegt, und mit deren kultischer Aktualisierung die Inbesitznahme des Zion durch Jahwe verbunden ist²⁵, von Bedeutung, da David mit diesem Akt an die Tradition des Heiligtums von Silo anknüpft, so dass sich unsere Fragestellung zunächst auf Davids Verhältnis zu eben dieser Tradition zuspitzt.

2.

Die Überlieferung 1. Sam. 21,2–10; 22,6–23 weist auf die historischen Ursprünge der Verbindung Davids mit der elidischen Priesterschaft aus Silo. Wenden wir uns zunächst der Analyse dieser Erzählung zu, um nachher die Aussage über Silo in Gen.49,10–12 zu untersuchen.

In 1. Sam. 21,2–10; 22,6–23 sind einige Spannungen nicht zu übersehen. So wird in 1. Sam. 22,10.15 von einer Jahwebefragung durch Ahimelek berichtet, die in 1. Sam. 21,2–10 keinen Anhalt hat. Ferner wird in 1. Sam. 22,10 nur von *sēdā* nicht aber von *laēhaem happānīm* (1. Sam. 21,7) gesprochen.

Diese Widersprüche haben der älteren Forschung als Anlass gedient, 1. Sam. 21,2–10 und 1. Sam. 22,6–23 auf je unterschiedene literarische Quellen zu verteilen.²⁶ Dem aber steht entgegen, dass 2. Sam. 22,6–23 nicht Parallele, sondern Fortsetzung von 1. Sam. 21,2–10 ist, da die Ausrottung der Priesterschaft von Nob in der in 1. Sam. 21.2ff. berichteten Hilfeleistung für David begründet ist.

²⁴ S. 1. Sam. 4,1b–18a.19–21; 5,1–11ba.12; 6,1–3ba.4.10–14. 16.19–7,1; 2. Sam. 6,1–15.17–20a; vgl. L. Rost, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (1926), S. 4ff.; vgl. auch H. Davies, The Ark of the Covenant: Ann. Swed. Inst. Jer. 5 (1966/67), S. 41f. Gegen die Bestreitung der Zugehörigkeit von 2. Sam. 6* zur Ladeerzählung durch Th. C. Vriezen, De compositie van de Samuel-Boeken (1948), S. 167ff.; H. U. Nübel, Davids Aufstieg in der Frühe israelitischer Geschichtsschreibung (Diss. Bonn 1959), S. 76ff.; Schunck, (A. 15) S. 97ff. steht, dass die Erzählung ein Torso bleibt, wenn mit Vriezen (S. 188) zu Recht das Ziel der Erzählung darin liegend gesehen wird, "prouver que l'arche de Jérusalem est la même que celle de Moïse stationnée à Silo . . .". Von der Frage nach dem Umfang der Ladeerzählung ist die nach den vorausliegenden Überlieferungen zu trennen. So ist es kaum zweifelhaft, dass in 1. Sam. 4–6* mehrere Überlieferungsstufen der Einfügung in die Ladeerzählung vorausliegen; vgl. dazu R. Press, Der Prophet Samuel: Zs. at. Wiss. 56 (1938), S. 181ff.; J. Dus, Die Erzählung über den Verlust der Lade, 1. Sam. IV: Vet. Test. 13 (1963), S. 333ff.; ferner J. Maier, Das altisraelitische Ladeheiligtum (1971), S. 46. Jüngst hat H. J. Stoebe, Das erste Buch Samuelis (1973), S. 84, 127ff., 141f., die Existenz einer als überlieferungsgeschichtlich ausgrenzbaren Ladeerzählung bestritten und in 1. Sam. 4 die Fortsetzung von 1. Sam. 1–3 und in 1. Sam. 5f. überlieferungsgeschichtlichen Zuwachs zu 1. Sam. 1–4 gesehen, der "die unsicheren Fragen, vermutlich einer späteren Zeit, beantwortet, die Gewissheit verlangte, dass die Lade trotz allem ihre Kraft nicht verloren hatte" (S. 142). Doch muss auch Stoebe (S. 132) einräumen, dass die Einstellung zu den Eliden in 1. Sam. 4 recht wohlwollend ist. So wird an keiner Stelle auf Verfehlungen der Eliden Bezug genommen (der Versuch bei Dus, S. 334ff., in V. 13* einen derartigen Hinweis zu sehen, überzeugt kaum). So ist 1. Sam. 4 von der antielidischen Grundüberlieferung in 1. Sam. 1–3 weit geschieden und eher zur Ladeerzählung zu ziehen. Darauf deutet auch, dass in 1. Sam. 4,5–10 mit dem Motiv der Angst der Philister und dem Hinweis auf die ägyptischen Plagen bereits auf den Fortgang der Ladeerzählung von der Wirkung der Lade im Philisterland vorausgewiesen wird.

²⁵ Diesen Zusammenhang macht Ps. 47 deutlich, insofern hier die Thronbesteigung Jahwes durch eine Ladeüberführung kultisch aktualisiert wird; vgl. O. H. Steck, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem (1972), S. 15, Anm. 16.

²⁶ So u.a. K. Budde, Die Bücher Samuel (1902), S. 147; H. Nowack, Die Bücher Samuels (1902) S. 112; O. Eissfeldt, Die Komposition der Samuelisbücher (1931), S. 18; G. Hölscher, Geschichtsschreibung in Israel (1952), S. 372.

Auch gibt es kein hinreichendes Argument, den Vers 1. Sam. 21,8, der auf die in 1. Sam. 22,6ff. berichteten Ereignisse vorausweist, literarkritisch auszusondern.²⁷ So steht die Verteilung von 1. Sam. 21,2–10; 22,6–23 auf zwei Quellen in der Konsequenz der Sicht der älteren Forschung, die Erzählung vom Thronaufstieg Davids sei aus mehreren Quellschriften zusammengearbeitet.²⁸ Aber auch Stoebes überlieferungsgeschichtlich orientierte Lösung²⁹, der in 1. Sam. 22,6ff. eine ursprünglich von 1. Sam. 21,2ff. unabhängige Parallelüberlieferung sieht, steht vor der Schwierigkeit, dass der zweiten Überlieferung ein überzeugender Abschluss, der ersteren ein das Geschehen motivierender Anfang fehlen würde. So ist es wahrscheinlicher, dass ein ursprünglich hinter 1. Sam. 21,10 berichtetes Orakel einer Gottesbefragung für David durch Ahimelek, auf das in 1. Sam. 22,10.15 Bezug genommen wird, bei der Einstellung der ursprünglich selbständigen Erzählung 1. Sam. 21,2ff.; 22,6ff. in den grösseren Zusammenhang der Thronaufstiegsgeschichte eliminiert wurde. Das wird darin begründet sein, dass ein derartiges, sich auf den weiteren Weg Davids beziehendes Orakel im Kontext der Thronaufstiegsgeschichte konkurrierende Überlieferung zu 1. Sam. 16,1–13³⁰ war. Von daher könnten nun auch die Anspielung in 1. Sam. 22,7 auf ein Königtum Davids noch Rückbezug auf ein derartiges, in die ursprüngliche Überlieferung gehörendes Orakel sein. Während also wohl in der älteren Einzelüberlieferung ein auf das Königtum Davids zielendes Orakel des Ahimelek mit der Erzählung verbunden ist, ausgesprochen in der Situation der Flucht Davids vor Saul, wird in der Thronaufstiegsgeschichte die Designation Davids auf Samuel zurückgeführt und in die Jugend Davids zurückverlegt. Der Wechsel von *laeḥaem happānīm* zu *sēdā* besagt für unseren Zusammenhang wenig, da das Motiv des heiligen Brotes in 1. Sam. 22,6ff. keine Funktion mehr hat. Somit ist 1. Sam. 21,2–10; 22,6–23 als eine in sich geschlossene, ursprünglich selbständige Überlieferung zu verstehen³¹, die ihren Zielpunkt in der Begründung der Verbindung zwischen David und dem Eliden Ebjathar hat: Sie geht zurück auf die Hilfe, die der Elide Ahimelek David auf der Flucht leistete, auf die Saul mit der Ausrottung der Eliden in Nob antwortete. Der ätiologische Charakter dieser Erzählung wird erst deutlich, wenn die Zusammengehörigkeit von 1. Sam. 21,2–10 mit 1. Sam. 22,6–23 gesehen wird.³²

²⁷ Vgl. Stoebe (A. 24), S. 397.

²⁸ Diese Lösung darf als heute nicht mehr dem Stand der Methodendiskussion angemessen gelten. Das gilt auch für Nübels (A. 24), *passim*, Versuch, von einer Grundschrift eine spätere literarische Überarbeitungsschicht zu trennen; vgl. zu diesem Problemkreis H. J. Stoebe, Grenzen der Literarkritik im Alten Testament: Theol. Zs. 18 (1962), S. 385ff.; Ders., Das erste Buch Samuelis (A. 24), S. 44ff.; R. Rendtorff, Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte vom Aufstieg Davids: Probleme biblischer Theologie. Festschr. G. von Rad (1971), S. 428f.

²⁹ Stoebe (A. 24), S. 61, Anm. 86 und 390f.; vgl. Ders., Erwägungen zu Psalm 110 auf dem Hintergrund von 1. Sam. 21: Festschr. F. Baumgärtel (1959), S. 179f.

³⁰ Vgl. dazu A. Weiser, Die Legitimation des Königs David: Vet. Test. 16 (1966), S. 325ff.

³¹ Stoebe (A. 24), S. 397, sieht in V. 8.9f. überlieferungsgeschichtliche Zusätze, so dass in V. 7a ein ursprünglicher Abschluss vorliege. Dem widerspricht, dass dann ein Skopus der mündlichen Überlieferung im Dunkeln bliebe. Dieser wird erst in 1. Sam. 22,20–23 deutlich: die Verbindung Ebjathars mit David ist begründet in der Hilfe, die sein Vater Ahimelek David auf der Flucht leistete. Gegen die Ablösung von V. 9f. aus dem Zusammenhang spricht ferner, dass in V. 9 Davids Frage nach einer Waffe im Wortlaut in Analogie zu der nach Brot in V. 4 formuliert ist, um die Parallelität der Szenen zum Ausdruck zu bringen:

V.4: ‘im’ jēš taḥat jād^ekā

V.9: ‘im’ jaeš pō taḥat jād^ekā

Auch wird in V. 9fin auf den Königsauftrag (V. 3) Bezug genommen. Schliesslich ist das Gegensatzpaar *‘ēn/jēš* Leitbegriff im Dialog Davids mit Ahimelek (*jēš*: V. 4.5.9 / *‘ēn*: V. 2.5.10 [bis]), der auch in V. 9f. belegt ist. Gegen die Aussonderung von V. 8 spricht, dass dieser Vers in 1. Sam. 22,6ff. vorausgesetzt wird.

³² Rendtorff (A. 28), S. 431f., versteht 1. Sam. 21,2ff.; 22,6ff. als “Geschichtserzählung.” Daran ist richtig, dass stärker als in den Väter sagen die “Primärerfahrung” historischer Zusammenhänge im Verhältnis zu interpretierenden “Sekundärerfahrungen” prägend ist. Zur Unterscheidung von Primär- und Sekundärerfahrung in der Sagenüberlieferung s. von Rad (A. 14), S. 121; Ders., Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments: Theol. Lit. Zeit. 88 (1963), S. 410ff. Doch werden die geschichtlichen Zusammenhänge hier um der ätiologischen Begründung willen vorgetragen.

Durch mehrere voneinander unabhängige Überlieferungen wird die elidisch-silonische Herkunft der Priester von Nob und die Zugehörigkeit Ebjathars zu eben dieser Priesterschaft belegt. So wird in 1. Sam. 14,3 Ahitob auf Eli zurückgeführt. Nach 1. Sam. 22,9.11.20 und 2. Sam. 8,17 gilt Ahimelek als Sohn des Ahitob und nach 1. Sam. 22,20; 30,7; 2. Sam. 8,17³³ Ebjathar als Sohn des Ahimelek. Entsprechend wird in 1. Kön. 2,27 Ebjathar dem Hause Eli aus Silo zugeordnet.³⁴ An der Zuverlässigkeit der Verbindung des aus Nob stammenden Ebjathar mit der aus Silo stammenden Priesterschaft der Eliden kann also begründet nur schwer gezweifelt werden.³⁵ Ebenfalls die Verbindung Davids mit Ebjathar ist gut belegt. Nach 1. Sam. 23,9; 30,7 holt Ebjathar für David das Losorakel ein. Wie in 2. Sam. 8,17; 15,24; 1. Kön. 2,26 belegt ist, hat David nach der Eroberung Jerusalems Ebjathar neben dem wohl jebusitischen Zadok zum Priester gemacht. Diese Stellung Ebjathars als Priester Davids will die Überlieferung 1. Sam. 21,2–10; 22,6–23 ätiologisch erklären. Damit ist eine historische Einordnung der Überlieferung möglich.

Terminus ad quem ihrer Entstehung ist Ebjathars Verbannung aus Jerusalem unter der Regierung Salomos.³⁶ Wir haben also in 1. Sam. 21,2–10; 22,6–23 eine alte, in die Zeit Davids zu datierende Überlieferung, die, wie das priesterliche Kolorit mit den kultischen Motiven des heiligen Brotes (1. Sam. 21,5a.7), der kultischen Reinheit (1. Sam. 21,5b.6), des Ephod (1. Sam. 21,10; 22,18) und der Gottesbefragung (1. Sam. 22,10.15) zeigt, auch am ehesten priesterlichen Kreisen um Ebjathar im Jerusalem zur Zeit Davids zuzurechnen ist. Die Überlieferung steht also den berichteten Ereignissen recht nahe und wird darin zuverlässig sein, dass elidisch-silonische Priester in Nob David in der Auseinandersetzung mit Saul unterstützten und dafür von diesem mit der Ausrottung bestraft wurden.³⁷ An der Verbindung mit der elidischen Priesterschaft aus Silo hielt David auch nach der Eroberung Jerusalems fest, indem er den überlebenden Ebjathar zum Priester in Jerusalem machte. Damit ist neben der Ladeerzählung in 1. Sam. 4–6*; 2. Sam. 6*, die die Lade in Jerusalem ätiologisch auf Silo zurückführt, die Überlieferung 1. Sam. 21,2–10; 22,6–23 als Ätiologie der Stellung Ebjathars bei David deutlich geworden.

Der Juda-Spruch in *Gen. 49,10–12* ist eine für unseren Zusammenhang weitere bedeutsame Überlieferung, deren Interpretation im wesentlichen vom Verständnis des šīlō in V. 10b abhängt.

³³ In 2. Sam. 8,17 ist in den Stammbaum eingegriffen worden, um Ahitob zum Vater Zadoks zu machen; vgl. A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester* (1965), S. 104f.; K. Koch, *Ahitob: Bibl.-hist. Handw.*, 1 (1962), S. 51f. Aus der Einführung von Ikabod in 1. Sam. 14,3 ist nicht zu folgern, dass die genealogische Verknüpfung Ahimeleks mit den silonischen Eliden insgesamt unhistorisch ist; gegen Gunneweg, S. 106. Diese Frage darf nicht vermischt werden mit der nach einer vorelidischen Geschichte der Priesterschaft von Nob; so ist es historisch wahrscheinlich, dass Nob in der Folge des Niedergangs von Silo unter die Führung von aus Silo stammenden Priestern geriet.

³⁴ Es ist zu erwägen, ob Ahija (1. Sam. 14,3) mit Ahimelek identisch ist; so H. W. Hertzberg, *A.T. Deutsch*, 10 (1968⁴), S. 88; Stoebe (A. 24), S. 258. Die Verbindung mit Ahia von Silo: so A. Caquot, *Ahiyya de Silo et Jérusalem I: Semitica* (1961), S. 17ff., ist abwegig.

³⁵ Vgl. auch R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (1963), S. 63, Anm. 47; H. J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte* (1965), S. 119.

³⁶ S. 1. Kön. 2,27; vgl. auch 1. Sam. 2,12–17.22–36*; dazu M. Noth, *Samuel und Silo: Vet. Test.* 13 (1963), S. 392ff.

³⁷ Vgl. H. Gressmann, *Schr. A.T.*, 2,1 (1910), S. 95f.; S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (1973), S. 171.

Lindblom³⁸ hat der wörtlichen Deutung auf Silo, die ihre Stärke darin hat, dass sie ohne Konjektur auskommt³⁹, zum heute weitgehend anerkannten Durchbruch verholfen.⁴⁰ Seine Analyse der historischen Situation des Juda-Spruches fällt aber darin hinter den Forschungsstand zurück, dass er die Stammessprüche des Jakobsegens insgesamt auf nur einen historischen Kontext bezieht und nicht die überlieferungsgeschichtliche Vorgeschichte der Einzelsprüche in Anschlag bringt.⁴¹ – Weiterführend ist die Analyse durch Zobel⁴², der bemüht ist, auch innerhalb der Spruchüberlieferung zu den je einzelnen Stämmen ein überlieferungsgeschichtliches Gefälle sichtbar zu machen. So erkennt er in Gen. 49,9 den überlieferungsgeschichtlich ältesten Kern in der Überlieferung des Juda-Spruches, an den in der Reihenfolge Gen. 49,10–12 und Gen. 49,8 angegliedert worden seien.⁴³ Zobel⁴⁴ datiert den Spruch Gen. 49,10–12 in die Zeit um die Wende vom 12. zum 11. Jahrhundert v.Chr., da ein Kommen Judas nach Silo nur auf dem Höhepunkt der Geschichte dieses Heiligtums sinnvoll sei.⁴⁵ Doch widerspricht dieser Deutung die deutlich auf eine königliche Gestalt zielende Motivik in diesem Spruch. So hat das Bild vom Anbinden des Eselhengstes an den Weinstock (V. 11a) sein Ziel im Motiv einer überfließenden Fruchtbarkeit.⁴⁶ V. 11b,12 zielen auf eine strahlende Schönheit dessen, der da einziehen soll.⁴⁷ Dieses Motiv aber hat seinen Ort im Kontext der Königsprädikation.⁴⁸ Auch das Motiv der Verknüpfung von Fruchtbarkeit mit dem Erscheinen einer Person ist nur im königlichen

³⁸ Vgl. J. Lindblom, *The Political Background of the Shiloh Oracle*: Vet. Test. Suppl. 1 (1953), S. 83ff.

³⁹ Zu den zahlreichen Versuchen der Konjektur vgl. u.a. H. Gunkel, *Genesis* (1922⁵), S. 481f. (šālēw); O. Procksch, *Genesis* (1924³), S. 176ff. (mōslō); vgl. dazu auch F. Nötscher, *Gen. 49,10: šilōh-akk.šēlu*: Zs. at. Wiss. 47 (1929), S. 323ff., so auch von Rad, *A.T. Deutsch* 2–4 (6 1961), S. 372.

⁴⁰ Vgl. u.a. O. Eissfeldt, *Silo und Jerusalem*: Vet. Test. Suppl. 4 (1957), S. 140f.; H. J. Stoebe, *Art. Jakobsegens*: Rel. Gesch. Geg., 3 (1959), Sp. 524f.; Zobel (A. 35), S. 13; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2 (1965⁴), S. 23.

⁴¹ Da Lindblom (A. 38), S. 80ff., den Jakobsegen – wie sich noch zeigen wird, im Ergebnis weiterführend – in der Gesamtheit aller Sprüche auf die Situation Davids in Hebron bezieht, muss er entsprechend im Rubenspruch (Gen. 49,3f.) einen Hinweis auf die Residenz Isaals in Mahanaim sehen. In bezug auf den Josephspruch (Gen. 49,22ff.) muss Lindblom den Akzent auf ein kultisches Gewicht im Gegensatz zur politischen Bedeutung Judas legen.

⁴² Vgl. Zobel (A. 35), S. 10ff.72ff.

⁴³ In bezug auf V. 8 ist eine Abfassung durch den Redaktor des Jakobsegens zu erwägen, da zweimal die Aufforderung zum Lobpreis an Judas Brüder ergeht und in V. 8fin. auf Jakob Bezug genommen wird. Auf eben diese Hand wird auch der Eingriff in V. 9ab zurückzuführen sein; so wird mit b^enī die Situation der Anrede durch Jakob wachgerufen. Von daher wird auch der überlieferungsgeschichtlich kaum ursprüngliche Wechsel von der 2. zur 3. Pers. dem in V. 9ab wieder ein Wechsel zur 2. Pers. folgt, auf den Redaktor zurückzuführen sein. Über den ursprünglichen Wortlaut kann wohl nur spekuliert werden; vgl. Zobel (A. 35), S. 11: miṭṭaeraep b^enāwāe ‘ōlāe. Alte Überlieferung im Judaspruch liegt also in V. 9*/10–12 vor. Da das Bild vom Löwenjungen nicht zu dem des Eselhengstes passt, wird man in V. 9* und V. 10–12 zwei überlieferungsgeschichtlich unabhängige Sprüche sehen müssen. Die Einordnung von V. 9 in eine Situation vor das 12. Jahrhundert durch Zobel beruht auf der oben angeführten Konjektur von V. 9ab. Doch zielt der Vers nur darauf, dass Juda, obwohl der Stamm auf eine nur kurze Geschichte zurückblickt, dennoch so erstarkt ist, „rauben“ zu können. So wird man nicht mehr sagen können, als dass der Spruch in die Frühzeit des Stammes Juda nach der vom Süden her erfolgten Landnahme weist, vgl. dazu V. Fritz, *Israel in der Wüste* (1970), bes. S. 107ff.; R. de Vaux, *The Settlement of the Israelites in Southern Palestine and the Origins of the Tribe of Judah: Translating and Understanding the Old Testament*, Festschr. H. May (1970), S. 108ff.

⁴⁴ Zobel (A. 35), S. 75f.

⁴⁵ So auch Eissfeldt (A. 40), S. 140f.

⁴⁶ Vgl. E. Sellin, *Zu dem Judaspruch im Jaqobssegen Gen. 49,8–12 und im Mosessegen Deut. 33,7*: Zs. at. Wiss. 60 (1944), S. 63; von Rad (A. 39), S. 372.

⁴⁷ Vgl. Zobel (A. 35), S. 14.

⁴⁸ Vgl. I. Sam. 9,2; 10,23; 16,12; Ps. 45,3; s. dazu von Rad (A. 14), S. 334.

Kontext möglich.⁴⁹ Eine weitere Beobachtung führt in diese Richtung: Wenn die Beziehung des Juda-Spruches auf eine konkrete historische Situation Überzeugungskraft haben soll, so darf sich die verknüpfende Datierung nicht allein auf die Erwähnung von Silo stützen, da es, wie 1. Sam. 3,21 zeigt, noch bis in die Königszeit hinein Kreise gab, die in Silo eine herausragende Offenbarungsstätte sahen.⁵⁰ So hat die These, Gen. 49,10–12 sei der Blütezeit des Heiligtums von Silo zuzurechnen, nur geringe Stringenz, wenn es auch nach dem Verlust der Lade und einer möglichen Zerstörung des Heiligtums in der Mitte des 11. Jahrhunderts⁵¹ Kreise gab, die an der Tradition Silos festhielten. Vielmehr ist die Gesamtheit der in Gen. 49,10–12 zusammengestellten Motive für die historische Deutung dieses Spruches fruchtbar zu machen.

So deutet V. 10bb auf eine Situation der Herrschaft des Stammes Juda über andere Stämme.⁵² Damit aber weist der Spruch auf die Zeit Davids, da eine Vorherrschaft Judas angesichts des Sperriegels kanaänischer Stadtstaaten vorher geographiepolitisch schlechterdings ohne Basis war⁵³, und sich dementsprechend auch kein Hinweis auf eine derartige Vorherrschaft oder auch nur auf ein Streben nach Vorherrschaft aus der Überlieferung vorstaatlicher Zeit ergibt. Der Terminus ad quem ist mit der Eroberung Jerusalems und der Überführung der als aus Silo stammend geltenden Lade in diese Stadt gegeben. David ist nicht nach Silo gekommen, sondern hat mit der Überführung der Lade "Silo" nach Jerusalem geholt.⁵⁴ Der Zeitraum der Entstehung dieses Spruches lässt sich aber noch ein Stück weit genauer einordnen: Die königlichen Motive in V. 11f. weisen auf die Errichtung des Königtums. Andererseits aber wird an das Kommen nach Silo⁵⁵ die Herrschaft über Stämme Israels gebunden. Sie liegt also noch in der Zukunft, wie die Eroberung Jerusalems und die Überführung der Lade. Dem entspricht es, dass mit šēbaet

⁴⁹ Vgl. Ps. 72,16. S. Mowinckel, *Psalmstudien*, 2 (1922), S. 178, hat den König als "gleichsam der Kanal, durch den die göttliche Gnade und der göttliche Segen dem Volk zufließen" gedeutet.

⁵⁰ Vgl. Noth (A. 36), S. 33.

⁵¹ Vgl. H. Kjaer, *The Danish Excavation of Shiloh: Pal. Expl. Quart. Stud.* 59 (1927), S. 202ff.; Ders., *The Excavation of Shiloh 1929: Journ. Pal. Or. Soc.* (1930), S. 87ff. Aus dem Ergebnis der Grabung in Silo durch M.-L. Buhl und S. Holm-Nielsen, *Shiloh: The Danish Excavations at Tall Sailun, Palestine, in 1926, 1929, 1932 and 1963* (1969), bes. S. 61ff., die eine kontinuierliche eisenzeitliche Besiedlung in Silo nachweisen konnte, schliesst R. A. Pearce, *Shiloh and Jer. VII 12,14&15: Vet. Test.* 23 (1973), S. 105ff.; ähnlich J. van Rossum, *Wanner is Silo verwoest?: Ned. Theol. Tijdschr.* 28 (1969), S. 321ff., dass auf die Philister nur der Verlust der Lade, die Zerstörung des Heiligtums aber auf Ereignisse des 8. Jahrhunderts zurückzuführen sei. Man wird einräumen müssen, dass Kjaers Schlussfolgerungen aus dem Befund des Hauses A auf zu schmaler Basis standen. Eine begründete Entscheidung aber, ob die Zerstörung des Heiligtums von Silo mit dem Verlust der Lade an die Philister oder aber mit Ereignissen des 8. Jahrhundert, über die in bezug auf Silo keine Überlieferungen vorliegen, zu verbinden ist, kann erst eine archäologische Klärung des Tempels bringen.

⁵² Zu *jqqqhat 'ammīm* "Gehorsam von Stämmen" vgl. E. König, *Die Genesis* (1925³), S. 757, 776; L. Rost, *Die Bezeichnungen für Land und Volk im Alten Testament: Festschr. O. Prosksch* (1934), S. 141ff.; Zobel (A. 35), S. 13.

⁵³ Hinzu kommt, dass Juda mit hoher Wahrscheinlichkeit erst relativ spät an die übrigen Stämme Israels angeschlossen wurde. Judas Fehlen in der Stammesaufzählung Ri. 5,2–18 ist kaum anders zu interpretieren, als dass zur Zeit der Abfassung des Liedes um ca. 1100 v.Chr. Juda noch politisch abseits stand, vgl. u.a. A. Weiser, *Das Deboralied: Zs. at. Wiss.* 71 (1959), S. 67ff.; J. Hoftijzer, *Eenige opmerkingen rond het Israëlitische 12-stammen-systeem: Ned. Theol. Tijdschr.* 4 (1959–60), S. 253; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël* (1971), S. 509. So scheint am ehesten die Zeit Sauls für einen derartigen Anschluss in Frage zu kommen, vgl. Otto (A. 22), S. 322ff.: darauf weist u.a. die Errichtung eines Denkmals im jüdischen Karmel durch Saul (1. Sam. 15,12), die Wahl des Judäers David zum Vertrauten Sauls und die Rivalität zwischen Saul und David, die nur verständlich ist, wenn David potentieller Nachfolger Sauls sein konnte (vgl. 1. Sam. 22,7f.).

⁵⁴ Vgl. Eissfeldt (A. 40), S. 142.

⁵⁵ Zur inklusiven Deutung von 'ad kī vgl. Zobel (A. 35), S. 13.

und m^eḥoqēq Motive, die in Num. 21,18; Ri. 5,14 jeweils auf den Stammesschech bezogen sind⁵⁶, aufgenommen werden und somit auf das Stammeskönigtum Davids über Juda weisen, während die Wahl zum König über die übrigen Stämme und die Eroberung Jerusalems noch ausstehen. Daher ist also die Entstehung des Juda-Spruches in Gen. 49,10–12 am ehesten in die Zeit des davidischen Stammeskönigtums in Hebron vor der Wahl Davids zum König über die übrigen Stämme Israels eingegrenzt.

Damit stellt sich die Frage, auf welche Kreise in diesem Kontext der Spruch zurückzuführen ist. Die Analyse von 1. Sam. 21,2–10; 22,6–23 hat gezeigt, dass in der Verbindung Davids mit dem Eliden Ebjathar historisch zuverlässige Nachricht vorliegt. Nach der Ermordung der elidischen Priester in Nob findet Ebjathar bei David Zuflucht und begleitet ihn fortan.⁵⁷ Steht nun in Gen. 49,10–12 die Hoffnung im Mittelpunkt, David werde als König zum Höhepunkt seiner Herrschaft über Stämme Israels geführt, wenn er nach Silo kommt, so ist diese Ausprägung der Hoffnung am ehesten priesterlichen Kreisen um den Eliden Ebjathar in Hebron zuzuschreiben.⁵⁸ David hat sich in seiner Entscheidung nicht vollkommen von Ebjathar leiten lassen, sondern politisch klug nicht Silo sondern Jerusalem als Ort seiner Herrschaft gewählt, um von diesem ihm als Stadtkönigtum zufallenden Territorium in Personalunion das Königtum über Juda und Israel wahrzunehmen.⁵⁹

3.

Die Ebjatharätiologie in 1. Sam. 21,2–10; 22,6–23, der Juda-Spruch in Gen. 49,10–12 und die Ladeerzählung in 1. Sam. 4–6*; 2. Sam. 6* belegen eine kontinuierliche Geschichte der *Verbindung Davids* mit der Tradition des Heiligtums von *Silo*, vermittelt durch Ebjathar, den elidischen Priester Davids. In 1. Sam. 21,2–10; 22,6–23 wird die Stellung Ebjathars bei David auf die Hilfeleistung, die sein Vater Ahimelek David leistete und auf die Saul mit der Ausrottung der Eliden antwortete, begründet. Nur Ebjathar konnte entkommen und Zuflucht bei David suchen. Historisch führt also diese Überlieferung in die Zeit der Lösung Davids von Saul und damit in die Anfänge der Entwicklung Davids als selbständiger Führer. Der Juda-Spruch Gen. 49,10–12 weist dann bereits in die Situation des davidischen Stammeskönigtums in Hebron. Kreise um Ebjathar hoffen, dass David das Heiligtum von Silo wird aufleben lassen und sie verbinden damit die Erwartung, dass damit Juda eine Vorherrschaft in Israel erringen werde. Die Ladeerzählung schliesslich zeigt auf, dass David nicht den Erwartungen seines elidischen Priesters gefolgt ist, da er nicht Silo zu seinem kultischen Zentrum machte, sondern nach der Eroberung Jerusalems mit der Überführung der Lade "Silo" nach Jerusalem holte. Obwohl also David nicht mit letzter Konsequenz den Hoffnungen Ebjathars entsprach, wird dennoch in der Ladeüberführung der Einfluss deutlich, den dieser auf David ausübte, indem mit der Überführung der Silolade durch David der Jerusalemer Kult in eine Kontinuität zum Heiligtum in Silo gestellt wurde.

⁵⁶ Vgl. Sellin (A. 46), S. 60f.

⁵⁷ S. 1. Sam. 23,9; 30,7; 2. Sam. 8,17; 15,24.

⁵⁸ Lindblom (A. 38), S. 87, hat aus dem weissagenden Charakter des Spruches auf einen Propheten in der Nähe Davids – Gad oder Nathan – als Urheber geschlossen. Doch wird so nicht deutlich, warum gerade Silo als "representative name" für die Nordstämme eine so zentrale Stellung in diesem Spruch hat.

⁵⁹ Vgl. Alt (A. 8), S. 42ff.

Daraus folgt die Frage nach der historischen Begründung dafür, dass David in dieser massiven Form eine Anknüpfung an Silo suchte. Soviel ist schon deutlich geworden, dass es zu kurz greift, wollte man die Begründung in einer mit der Lade verbundenen Tradition suchen⁶⁰, die es galt, der Legitimation Jerusalems als davidisches Kultzentrum dienlich zu machen⁶¹, da die Verbindung Davids mit der Tradition Silos, vermittelt durch Ebjathar, schon in die Zeit der Verfolgung Davids durch Saul weist und hier also auch die Gründe für das Zusammengehen Davids mit der elidischen Priesterschaft von Nob zu suchen sind. Da es aber in 1. Sam. 21,2ff.; 22,6ff. keine direkte Begründung gibt, warum David bei den Priestern von Nob Hilfe suchte und erhielt, sind wir auf eine Ableitung der Begründung aus einer Sicht der politisch-historischen Konstellation dieser Phase der Geschichte Israels angewiesen.

Wir hatten bereits auf die Bedeutung des Heiligtums von Gilgal für die Politik Sauls hingewiesen. So leitet sich sein Plan zur Vertreibung der kanaanäischen Landesbewohner⁶² von der am Heiligtum von Gilgal, Sauls Krönungsheiligtum, rezipierten Vertreibungsverheissung verbunden mit dem Bundesschlussverbot ab.⁶³ Das Krönungsheiligtum Gilgal spielt also über die Königserhebung hinaus für die Politik Sauls eine nicht geringe Rolle.⁶⁴ In diesem Zusammenhang wird nun die Überlieferung Jos.22 wichtig. Die Erzählung ist in starkem Umfange exilisch-nachexilisch überarbeitet und im Sinne der Zentralisationsforderung umgestaltet worden⁶⁵, doch ist sie in der Auseinandersetzung zwischen Silo⁶⁶ und Gilgal nicht aus späterer Tendenz ableitbar und hat gerade in der Kultpolemik gegen einen Opferaltar im Einzugsbereich des Heiligtums von Gilgal⁶⁷ einen historischen Kern.⁶⁸ Damit ist das Verbindungsglied zu dem von Saul verfolgten David gegeben: Wenn es eine schon in vorstaatliche Zeit zurückreichende Auseinandersetzung

⁶⁰ Vgl. dagegen auch H. Gese, Der Davidsbund und die Zionserwählung: Zs. Theol. Ki., 61 (1964), S. 11ff.

⁶¹ So u.a. M. Noth, Jerusalem und die israelitische Tradition: Oud. Test. Stud., 8 (1950), S. 28ff., = Ges. Stud., S. 172ff.; A. Weiser (A. 30), S. 350f.; N. Poulssen, König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments (1967), S. 19ff.

⁶² Vgl. 2. Sam. 4,2a.b.3; 21,1.2a.3abb.4–14; dazu Schunck (A. 15), S. 115.

⁶³ Vgl. Otto (A. 22), S. 317ff. zu Vertreibungsverheissung und Bundesschlussverbot vgl. auch Schmitt (A. 22), S. 13ff.

⁶⁴ Es gibt m.E. gewichtige Gründe, die dafür sprechen können, dass die Einholung des Stammes Juda in den saulidischen Staatsverband ebenfalls im Horizont der Überlieferung des Heiligtums von Gilgal stand; vgl. Otto (A. 22), S. 336ff.

⁶⁵ Deutlich zeigt sich der Motivzusammenhang, die ostjordanischen Israeliten hätten "einen Altar nicht zum Opfern" gebaut (V. 26), und damit verbunden das Motiv, die westjordanischen Stämme hätten einen Stammeskrieg führen wollen, ohne bis zur Verhandlung den wahren Charakter des Altars gekannt zu haben, als sekundäre Umbiegung zugunsten der ostjordanischen Stämme im Kontext der Zentralisationsforderung. So wird es sich ursprünglich um die Auseinandersetzung um einen Opferaltar gehandelt haben.

⁶⁶ Vgl. dazu Schmitt (A. 22), S. 101ff.

⁶⁷ Zu Recht haben u.a. K. Möhlenbrink, Die Landnahmesagen des Buches Josua: Zs. at. Wiss 56 (1938), S. 248, und J. A. Soggin, Gilgal, Passah und Landnahme: Vet. Test. Suppl. 15 (1966), S. 262f.; Ders., CAT Va (1970), S. 159, den Altar von Gelilot mit Gilgal verbunden; vgl. auch Kraus, (A. 1), S. 185f.

⁶⁸ Mit Recht hat Möhlenbrink (A. 67), S. 246ff., herausgearbeitet, dass es in dieser, in vorstaatliche Zeit weisenden Kultpolemik um eine Auseinandersetzung zwischen Silo und Gilgal geht, die das Ziel hat, die Bedeutung des Heiligtums von Gilgal einzuengen. Auf einen in vorstaatliche Zeit weisenden Überlieferungskern deutet u.a. die Gestalt des Eliden Pinehas, der auch sonst für die vorstaatliche Zeit in Silo belegt ist (s. 1. Sam. 1,3; 4,4 u.ö.) und kaum als unhistorische Erfindung aus dem Text zu katapultieren ist; vgl. M. Noth, Handbuch z. A.T. 1,7 (2 1953), S. 135. Zu dem in

und Rivalität zwischen den Heiligtümern Silo und Gilgal gab, dann ist erklärlich, warum David in der Auseinandersetzung mit Saul bei den elidischen Priestern in Nob Hilfe suchte und auch fand. Dann wird auch die grausame Reaktion Sauls historisch verständlich. Er musste befürchten, dass David, fände er bei den elidischen Priestern in Nob Rückhalt, als Konkurrent um den Thron eine kultische Legitimation erhalten konnte, die bedrohlich sein würde. So ist es durchaus wahrscheinlich, dass in die Auseinandersetzung zwischen David und Saul auch eine Ebene der Konkurrenz und Rivalität der Heiligtümer von Gilgal und Silo eingebunden ist.

Es ist deutlich geworden, dass David in nicht geringem Masse unter dem Einfluss der Tradition des Heiligtums von Silo, vermittelt durch den Priester Ebjathar, stand. Es ist nun zu fragen, ob sich Impulse dieser Tradition auf davidische Politik und Religionspolitik in seinem Verhältnis zu kanaanischem Kult und kanaanäischen Landesbewohnern erkennen lassen.

Über den Charakter des Kultgeschehens am Heiligtum von Silo liegen uns nur noch bruchstückhafte Überlieferungen vor.⁶⁹ So ist zunächst die Nachricht in Ri. 21,19ff. heranziehen: Aus ihr geht hervor, dass während des alljährlichen ḥag Jhwh, des Herbstfestes, die Töchter von Silo auf das Feld hinausgingen und in den Weingärten Reigentänze tanzten. Wie Ri. 9,27 zeigt, handelt es sich hier um einen kanaanäischen Festbrauch im Rahmen eines Erntefestes. Auf eine Übernahme aus kanaanischem Religionsgut deutet auch der in 1. Sam. 3,3 für Silo belegte nēr 'aeIohīm, der eine Parallele in Ugarit hat.⁷⁰ Auch das für Silo belegte Ephod⁷¹ deutet auf einen kanaanäischen Hintergrund.⁷² In dieser Tendenz liegt es nun auch, dass in Silo erstmals der Bau eines hēkal Jhwh belegt ist⁷³, damit wird über Einzelmotive hinaus deutlich, dass in Silo in grösserem Umfang kanaanäisches Religionsgut in den Kontext israelitischen Kultes integriert wurde. Wie mit dem Terminus hēkāl deutlich belegt ist, handelt es sich dabei um einen Tempel kanaanäischer Bauweise.⁷⁴ Es ist nun kaum wahrscheinlich, dass in Silo ein hēkal Jhwh errichtet wurde, ohne dass damit auch kanaanäische Motive vom Königtum auf Jahwe übertragen wurden.⁷⁵ Entscheidend aber ist die Frage, ob auch die von David nach Jerusalem überführte Silolade sich als mit kanaanäischen Vorstellungen verbunden zeigt. In 1. Sam. 4,4 und 2. Sam. 6,2 ist das Epitheton jōšēb hakk^erūbīm erstmals im Rahmen der Ladeerzählung belegt. Gegen die Annahme, es könnte sich um eine Rückprojektion dieses Titels von Jerusalem in die Zeit der Lade in Silo handeln, spricht, dass die Lade des salomonischen Tempels niemals mit diesem Epitheton verbunden wird.⁷⁶ Die Lösung des Titels von der Lade in Jerusalem erklärt sich aus der

vorstaatliche Zeitweisenden Überlieferungskern von Jos. 22 vgl. auch J. Dus, Die Lösung des Rätsels von Jos. 22: Arch. Or. 32 (1964), S. 529ff.; R. Knierim, Das erste Gebot: Zs. at. Wiss. 77 (1965), S. 31.

⁶⁹ Vgl. dazu Kraus (A. 1), S. 203ff.

⁷⁰ kd šmn lnr 'm; vgl. C. H. Gordon, Ugaritic Textbook (1963), 1126:2. Den kanaanäischen Ursprung hat bereits G. von Rad, Zelt und Lade: Gesammelte Studien zum Alten Testament (1965³), S. 121, vermutet.

⁷¹ S. 1. Sam. 2,28 u.ö.; vgl. dazu K. Elliger, Ephod und Goschen: Vet. Test. 12 (1963), S. 19ff.

⁷² Vgl. G. R. Driver, Canaanite Myths and Legends (1956), Baal I*1,5.

⁷³ S. 1. Sam. 1,9; 3,3. Zur Terminologie des Tempels von Silo vgl. P. Welten, Kulthöhe und Jahwetempel: Zs. Deut. Pal. Ver. 88 (1972), S. 29f., Anm. 43.

⁷⁴ Vgl. O. Eissfeldt, Jahwe Zebaoth: Kleine Schriften, 3 (1966), S. 120; Schmidt (A. 1), S. 78. Zum Begriff hēkāl vgl. A. Poebel, Sumerische Wortuntersuchungen IV: Zs. Assyr. 39 (1929), S. 145.

⁷⁵ Vgl. Schmidt (A. 1), S. 76ff.; H. Gese, Die Religionen Altsyriens (A. 3), S. 58; Jeremias (A. 1), S. 187.

⁷⁶ S. von Rad (A. 70), S. 115; vgl. auch Maier (A. 24), S. 64ff.; bes. zu Ps. 99: S. 68.

Kultarchitektonik des Debirs des Jerusalemer Tempels, da Jahwe hier als auf den Flügeln der Cheruben thronend gedacht ist. Ist der Titel jōšēb hakk^erūbīm aber bereits für Silo in Anschlag zu bringen⁷⁷, so ist die Intention des Verfassers der Ladeerzählung, die Identität von Silolade und Jerusalemlade aufzuzeigen durch die zweimalige Erwähnung des vollen Titels der Lade von Silo als 'ārōn Jhwh š^ebā'ōt jōšēb hakk^erūbīm, vor ihrem Verlust an die Philister in 1. Sam. 4,4 und vor der Einbringung nach Jerusalem in 1. Sam. 6,2, keineswegs unhistorisch. Das Epitheton jōšēb hakk^erūbīm hat nun in dem des rōkēbā-'ārābōt⁷⁸, das auf das kanaanäischen Epitheton rkb 'rpt⁷⁹ zurückgeht, eine Parallele⁸⁰, so dass auch jenes auf kanaanäischen Ursprung zurückgeht. Dieses Epitheton lässt sich nicht von der Thronvorstellung ablösen⁸¹, was neben dem hēkāl darauf weisen kann, dass bereits in Silo Vorstellungen vom Königtum auf Jahwe übertragen wurden.⁸²

Angesichts der nur wenigen Nachrichten, die wir vom Kult in Silo haben, sind die zahlreichen Verweise auf kanaanäischen Hintergrund bedeutsam.

Dieser Befund ist nun für unsere Fragestellung von Bedeutung. Es hatte sich gezeigt, dass vermittelt durch den Priester Ebjathar die Tradition des Heiligtums von Silo eine nicht geringe Bedeutung für David hatte und in der Überführung der Silolade das Bemühen sichtbar wurde, "Silo" nach Jerusalem zu holen, obwohl David damit nicht in vollem Umfange der Hoffnung um Ebjathar entsprach, er werde nach Silo kommen und von dort seine Herrschaft über Juda hinaus ausdehnen. Zeigt sich nun, dass bereits in Silo eine Integration kanaanäischen Religionsgutes auf breiter Basis stattgefunden hat, sich von Silo aber der kultische und religionspolitische Horizont Davids bestimmte, so wird deutlich, warum es auch in Jerusalem in der Kontinuität mit Silo zu einer auf tolerante Integration zielende Religionspolitik Davids, die ihrerseits erst wieder die Bildung eines davidischen Grossreichs in ihren religionspolitischen Aspekten ermöglichte, kommen konnte, von denen die noch auf Abgrenzung und Vernichtung zielende Politik Sauls weit geschieden war. In Jerusalem setzt David mit der Integration der jebusitischen Religion eine Tendenz fort, die bereits in Silo prägend war. Überlieferung der Silolade und Aufnahme kanaanäischen Religionsgutes in Jerusalem stehen sich also nicht als Gegensatz gegenüber, etwa als der Gegensatz von altisraelitischer und jebusitisch-kanaanäischer Überlieferung, sondern Überführung der Lade und Integration jebusitischer Kultmotive sind zwei Momente einer historischen Bewegung der Kontinuität zwischen Silo und

⁷⁷ So auch O. Eissfeldt (A. 74), S. 116ff.; K. Gallig, Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel: Theol. Lit.zeit. 81 (1956), S. 66ff.; M. Haran, The Ark and the Cherubim: Isr. Expl. Journ. 9 (1959), S. 33f., 89; Schmidt (A. 1), S. 76ff.; R. de Vaux, Les chérubins et l'arche d'alliance; Ders., Bible et Orient (1967), S. 231ff.; H.J. Zobel, Art. 'ārōn: Theol. Wört. A.T. 1 (1970), S. 401f.; R. Schmitt, Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft (1972), S. 128ff.

⁷⁸ Vgl. Ps. 68,5.

⁷⁹ Vgl. C. H. Cordon, Ugaritic Manuel (1955), 51: III,11.18; V. 122; 67.II.7; 1 Aqht: 43,44; 'nt: II:40.

⁸⁰ S. die Verbindung beider Epitheta in Ps. 18,11; 2. Sam. 22,11; vgl. dazu Gese (A. 3), S. 122f.

⁸¹ Sei es nun, dass die Lade den Thron, so u.a. von Rad (A. 70), S. 115ff. A. Alt, Verbreitung und Herkunft des syrischen Tempeltypus: Kleine Schriften, 2, S. 112, oder einen Thronschemel, so u.a. H. Schmidt, Kerubenthron und Lade: Eucharisterion. Festschr. H. Gunkel, 1 (1923), S. 120ff.; Haran (A. 77), S. 33f. 89; de Vaux (A. 77), S. 231ff., oder nach der wohl wahrscheinlichsten Lösung einen Thronuntersatz bildet, so M. Metzger, Königsthron und Gottesthron (Habil. Hamburg 1969), S. 482ff.

⁸² Vgl. Schmidt (A. 1), S. 78.

Jerusalem.⁸³ Mit der Eroberung Jerusalems durch David findet also nicht ein Bruch in der israelitischen Religionsentwicklung statt, sondern Motive, die schon im Silo der vorstaatlichen Zeit angelegt sind, kommen unter dem Einfluss des Eliden Ebjathars in Jerusalem voll zur Entfaltung.⁸⁴ Die auf Integration und Expansion zielende Politik Davids in der Eingliederung der kanaanäischen Landesbewohner und der Schaffung eines Grossreiches ist ohne die universalistische Dimension des Jerusalemer Kultes nicht denkbar. Die Politik Davids hat also kultisch-religionspolitische Voraussetzungen, die bis in vorstaatliche Zeit zurückreichen.

Eckart Otto, Hamburg

⁸³ So ist Jeremias (A. 1), S. 197, zuzustimmen, dass es "die Lade und die mit ihr verbundenen Vorstellungen gewesen (waren), die zur Aufnahme wesentlicher kanaanäischer Überlieferungen und zur Bildung einer Zionstradition geführt haben". Doch dienen die kanaanäischen Motive im davidischen Jerusalem nicht nur der "Exegese" der Lade in neuem religionsgeschichtlichem Kontext und ihrer altisraelitischen Traditionen; dieser Vorgang muss dann bereits für Silo in Anschlag gebracht werden und setzt sich im davidischen Jerusalem nur noch in weiterem Umfange fort.

⁸⁴ Nathan war ein Gegner des Ebjathar in der Frage der Thronnachfolge. Auch in der Frage des Tempelbaus wandte er sich offenbar gegen eine synkretistische Religionspolitik, vgl. von Rad (A. 77), S. 153ff.; Kraus (A. 1), S. 214f.; A. Weiser, Die Tempelbaukrise unter David: Zs. at. Wiss. 77 (1965), S. 153ff. Auf die antisilonische Tendenz Nathans weist auch, dass er in 2. Sam. 7,6f. den Tempel von Silo übergeht und stattdessen auf die Zeltüberlieferung abhebt; so ist deutlich, dass für Nathan ein überlieferungsgeschichtlich anderer Hintergrund als für den Eliden Ebjathar in Anschlag zu bringen ist und nicht Ebjathar, sondern Nathan altisraelitische Überlieferung repräsentiert.