Tanja Pilger | Markus Witte (Hrsg.)

Zion

Symbol des Lebens in Judentum und Christentum

Zion

Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge (SKI.NF)

Herausgegeben von
dem Institut Kirche und Judentum (IKJ)

Band 4

Tanja Pilger und Markus Witte (Hrsg.)

Zion

Symbol des Lebens in Judentum und Christentum

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2013 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7622

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Coverbild: Teilansichten des Turms der Evangelischen Zionskirche zu Berlin und der Neuen Synagoge (Oranienburger Straße) zu Berlin.
Satz: Dr. Tanja Pilger, Berlin
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03151-1
www.eva-leipzig.de

Vorwort

Mit dem Namen »Zion«, ursprünglich die Bezeichnung für den Südosthügel Jerusalems, auf dem in der Bronzezeit eine kanaanäische Akropolis lag, nach biblischer Überlieferung seit Salomo Stätte des Jerusalemer JHWH-Tempels, verbinden sich in jüdischer und christlicher Tradition Heilsvorstellungen, die darin konvergieren, dass der Zion als räumlich fixierbare Quelle des Lebens verstanden wird. Tief verwurzelt in vorderorientalischer Mythologie erscheint der Zion in der biblischen Überlieferung als Gottes- und als Weltberg, als Ursprungs- und als Zielort umfassenden Heils, als Stätte universaler Unterweisung durch Gott und als Ort gigantischer Völkerschlachten, mit denen das Ende der Geschichte eingeläutet wird. In den sich mit dem Zion verbindenden mythischen und politischen Motiven spiegeln sich so wesentliche israelitisch-jüdische Konzeptionen des Tempels, des Königtums Gottes und der Stellung Israels in Zeit und Raum. An der Figur Zion und der sie ausgestaltenden Zionstheologie des Alten Testaments lassen sich paradigmatisch Transformationen religiöser Symbole ablesen, wenn beispielsweise die mythische Vorstellung vom Götterberg mit Elementen der heilsgeschichtlichen Überlieferung des alten Israel und Juda verknüpft, mit Motiven aus der Überlieferung von der Offenbarung der Tora am Sinai verbunden und toratheologisch aufbereitet, in endzeitliche Kontexte integriert und dementsprechend eschatologisiert oder von einer realen Verortung gelöst und spiritualisiert wird.

Die in diesem Band gesammelten Beiträge gehen auf die im Juli 2011 an der Humboldt-Universität zu Berlin vom Institut Kirche und Judentum im Rahmen der 13. Christlich-Jüdischen Sommeruniversität veranstaltete internationale Tagung »Zion – Symbol des Lebens in Judentum und Christentum« zurück. Sie sind den religions- und literargeschichtlichen Hintergründen der verschiedenen Zionsvorstellungen in den einschlägigen alttestamentlichen Schriften sowie ihren wesentlichen Rezeptionen und Transformationen in jüdischen und christlichen Texten der hellenistisch-römischen Zeit sowie des Mittelalters gewidmet. Der Band wird mit einem Aufsatz von *Konrad Schmid* (Zürich) zu Zion im Jesajabuch eröffnet, das insgesamt als ein Buch von der Geschichte des Zions verstanden werden kann und in dessen mehrere Jahrhunderte umfassenden Literargeschichte sich wesentliche Elemente alttestamentlicher Zionstheologien niedergeschlagen

haben. Daran schließt sich ein Durchgang von *Corinna Körting* (seinerzeit Oslo, jetzt Hamburg) durch den alttestamentlichen Psalter und die in ihn integrierten Zionspsalmen, deren Interpretation in der Forschung nach wie vor zwischen dem Verständnis königszeitlicher Kultlyrik und eschatologischer Utopie changiert. Der traditionsgeschichtlichen Untersuchung der Zionspsalmen steht eine rezeptionsgeschichtliche Studie von *Dalia Marx* (Jerusalem) zur Bedeutung von Ps 126 und Ps 137 in der jüdischen Liturgie zur Seite. *Emanuel Tov* (Jerusalem) und *Andrew Teeter* (Harvard) präsentieren Bilder von Jerusalem und Zion im Schrifttum von Qumran, in dem sich neben der Hoffnung auf eine radikale Reformation des realen Tempels auch sogenannte nachkultische Spiritualisierungen von Tempel- und Heiligkeitsvorstellungen finden. *Rainer Kampling* (Berlin) geht den neutestamentlichen Einschreibungen zionstheologischer Konzeptionen in eine christologisch fokussierte Heilsgeschichte sowie dem Umgang von Paulus und den Evangelisten mit dem Jerusalemer Tempel vor und nach dessen Zerstörung im Jahr 70 n. Chr. nach. *Walburga Zumbroich* (seinerzeit Frankfurt/Main, jetzt Oberursel und Elstal) untersucht die identifikatorische Kraft der Zionsfigur für Israel im Rahmen rabbinischer Texte und bietet eine motivgeschichtliche Untersuchung zur Anwendung von Metaphern aus dem Hohenlied auf die Tochter Zion in ausgewählten Talmudtraktaten und Midraschim. *Meret Gutmann-Grün* (Basel) und *Markus Wriedt* (Frankfurt/Main und Milwaukee) ziehen schließlich die Linien der jüdischen und christlichen Zionsrezeption bis ins Mittelalter und zu Martin Luther. Dabei werden nochmals spezifische literarische Umgangs- und Verstehensweisen mit der biblischen Zionsfigur deutlich, wenn deren Konfiguration und Pragmatik in der mittelalterlichen jüdischen Gebetspoesie sowie in Vorlesungen und Predigten Luthers verdeutlicht wird. Alle genannten Beiträge, denen je ein englisches abstract beigegeben ist, zeigen mittels literatur-, religions- und rezeptionsgeschichtlicher Analysen der wichtigsten, den Zion thematisierenden Texte des alten Israel und Juda sowie ausgewählter Zionstexte des antiken und rabbinischen Judentums bzw. des spätantiken und mittelalterlichen Christentums die formative Phase der Geschichte des Zions als Symbol des Lebens in Judentum und Christentum bis zur frühen Neuzeit. Dabei wird deutlich, wie die Wirkungsgeschichte, ähnlich einem Vergrößerungsglas, in den biblischen Ausgangstexten angelegte Vorstellungswelten und Denkmuster freilegt und wie die frühjüdische, neutestamentliche, rabbinische und mittelalterliche Wirkungsgeschichte auf das Verständnis der Ausgangstexte zurückwirkt: Im Zusammenspiel von biblischen Zionstexten und spätantiken und mittelalterlichen Rezeptionen wird ein komplexes Zionsverständnis entwickelt, das bis in die Gegenwart hinein für das Judentum und das Christentum eine wesentliche identitätsstiftende Funktion erfüllt. Der Band wird

mit einer Predigt über Sacharja 9,9–10, die *Markus Witte* (Berlin) am Israel-Sonntag 2012 in der Berliner Marienkirche gehalten hat, beschlossen. Der musikalische Vortrag von *Andor Izsák* (Europäisches Zentrum für Jüdische Musik Hannover) zur Bedeutung Zions in der synagogalen Musik, mit dem die Sommeruniversität in der Berliner Zionskirche eröffnet wurde, sowie die historisch und archäologisch ausgerichteten Vorträge von *Nili Wazana* (Department of Bible, Hebrew University of Jerusalem) zu Jesaja und *Ronny Reich* (Department of Archaeology, University of Haifa) zur spätbronzezeitlichen und eisenzeitlichen Zionsstadt konnten aus technischen Gründen leider nicht in den Band aufgenommen werden.

Als Christlich-Jüdische Sommeruniversität stand die Tagung in der Tradition der seit nunmehr fünf Jahrzehnten vom Institut Kirche und Judentum durchgeführten Dialogveranstaltungen, die einer vertieften Kenntnis des Judentums im Christentum, der wissenschaftlich fundierten Reflexion der beiden Religionen gemeinsamen Traditionen und Geschichte und der unmittelbaren Begegnung von Menschen jüdischen und christlichen Glaubens dienen. Mit dem »Zion« wurde bewusst ein Thema gewählt, das auch im gegenwärtigen politischen Diskurs sowie der religiösen und politischen Auseinandersetzungen um Jerusalem eine zentrale Rolle spielt. Der Beitrag von *Markus Wriedt* schließt dementsprechend mit grundsätzlichen Überlegungen zum interreligiösen und interkulturellen Dialog.

Wir danken allen Autorinnen und Autoren, dass sie ihre Thesen zu Zion in einem Vortrag präsentiert, diese anschließend in Seminareinheiten kritisch zur Diskussion gestellt und sie nun für den Druck freigegeben haben. *Lika Tov* (Jerusalem), die die Tagung mit einem Vortrag zu Jerusalem in den Augen einer Künstlerin und einer Ausstellung ihrer faszinierenden, vielfältigen Zions-Bilder bereichert hat, danken wir für die Erlaubnis, in diesem Band drei Bilder in schwarz-weiß abzudrucken. Für die großzügige finanzielle Unterstützung der Tagung danken wir herzlich der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Axel-Springer-Stiftung. Ohne diese beiden Institutionen wäre die Durchführung der Veranstaltung nicht möglich gewesen. Weiterhin danken wir der Humboldt-Universität und der Zionsgemeinde, dass wir die wissenschaftlichen Vorträge und Seminare sowie die Eröffnungsveranstaltung mit einer gemeinsam von der Rabbinerin Dalia Marx und dem Leiter des Instituts Kirche und Judentum gehaltenen Abendandacht in ihren Räumen durchführen konnten. Schließlich danken wir Herrn stud. theol. Jonathan Dörrfuß für die Unterstützung bei den Korrekturen und der Anfertigung des Registers.

Tanja Pilger Markus Witte
Berlin, im Februar 2013

Inhalt

Vorwort 5

Inhalt 9

Konrad Schmid

Zion bei Jesaja 11

Corinna Körting

Zion – Heiliger Berg 27

Dalia Marx

Zion und Psalmen im Rahmenprogramm der jüdischen Liturgie
Das Beispiel von Ps 137 und Ps 126 im Tischgebet 43

Emanuel Tov

Jerusalem und Zion in den Qumrantexten 65

Andrew Teeter

Zion und Tempel in Qumran 87

Rainer Kampling

Zion und Tempel im Neuen Testament
Randnotizen zu einem weiten Feld 107

Walburga Zumbroich

Das Motiv der Tochter Zion im Spiegel rabbinischer Literatur 121

Meret Gutmann-Grün

Zionssehnsucht in der poetischen Gebetsliteratur –
Vom 6. Jh. A.D. im Land Israel bis zum 12. Jh. A.D. in al-Andalus 145

Markus Wriedt

Allegoria nomen Zion speculum significat
Zionsvorstellungen im Mittelalter und deren Rezeption im Werk Martin Luthers 167

Markus Witte

Zion – Vom Grund der Hoffnung und der Verwandlung der Welt
Predigt über Sacharja 9,9–10 189

Register 195

Abbildungsverzeichnis 207

Autorenverzeichnis 209

Konrad Schmid

Zion bei Jesaja

1. Einführung

Das Thema »Zion bei Jesaja« ist doppeldeutig. Man kann darunter den Umgang mit Zion beim *historischen* Jesaja verstehen. Es ist aber auch möglich, »Jesaja« auf das »Jesaja*buch*« zu beziehen, dann aber muss sogleich festgestellt werden, dass dessen Zionstexte in historischer Hinsicht nicht nur in den Bereich des historischen Jesaja im 8. Jh. v. Chr. gehören, sondern bis in die Zeit der Niederschrift der ältesten Qumrantexte hineinreichen, nämlich bis in die Zeit um 200 v. Chr. In seiner jetzt vorliegenden, von Jes 1–66 reichenden Gestalt ist das Jesajabuch erstmals in Qumran mit der großen Jesajarolle bezeugt, die ins Jahr 125 v. Chr. datiert werden kann.[1]

Man muss also beim Jesajabuch zwischen dessen *erzählter Zeit* und der *Zeit seiner Erzähler* unterscheiden. Die *erzählte Zeit* des Jesajabuch spielt sich ganz zu Lebzeiten des Propheten Jesaja aus dem 8. Jahrhundert ab, wobei bemerkenswert ist, dass die Überschrift des Buches in 1,1 mit einem gestaffelten Offenbarungsempfang rechnet: Gemäß dieses Eingangsverses empfing Jesaja Visionen während der Regentschaft von nicht weniger als vier judäischen Königen – von Ussia über Jotam und Ahas bis Hiskia. Die *Zeit der Erzähler* des Jesajabuchs hingegen erstreckt sich über alle nachfolgenden biblischen Epochen hinweg bis in die hellenistische Zeit, in der die literarische Fortschreibungstätigkeit am Jesajabuch dann zum Stillstand kam. Am Jesajabuch haben viele Generationen von Schreibern während mehrerer Jahrhunderte gearbeitet.

Dass Jesaja der Autor seines Buches sei, kann man aus historischer Perspektive also nicht sagen, aber diese Einschränkung ist sogleich zu erläutern. Das Konzept eines Autors, dessen Werk sein geistiges Eigentum ist, gehört in die Neuzeit. Für die Antike ist das Jesajabuch nicht in erster

---

[1] Vgl. Ulrich Berges, Jesaja. Der Prophet und das Buch, BG 22, Leipzig 2010; Konrad Schmid, Jesaja 1–23, ZBK 19/1, Zürich 2011, 13–44.

Linie die getreuliche Dokumentation der Verkündigung Jesajas, sondern umfasst zugleich deren Auslegung und Applikation für spätere Epochen. Insofern kann man sagen: Für das biblische Verständnis ist Jesaja nicht der Autor, sondern die Autorität seines Buches, unter die sich eben auch spätere Verfasser gestellt haben.[2]

Zion bei Jesaja, *historisch verstanden*, ist also etwas anderes als Zion im Jesajabuch, *literarisch und biblisch verstanden*. Es ist aber wenig sinnvoll, beides gegeneinander auszuspielen. Vielmehr lassen sich die Perspektiven ohne weiteres miteinander vermitteln. Damit verbindet sich nicht bloß ein literaturgeschichtliches oder rezeptionsgeschichtliches, sondern auch ein theologisches Interesse: Die innerbiblische Nachgeschichte bestimmter biblischer Themen und Texte bildet eines der zentralen Elemente, weshalb der Bibel eine inhaltlich konkretisierbare, kanonische Qualität eignet. Erst die innerbiblische Auslegung hat den biblischen Texten ihre theologische Dichte verliehen, die sie dann als Referenztexte für die jüdische und christliche Auslegungstradition etabliert hat.[3] Der Umstand, dass das Jesajabuch über gut 500 Jahre hinweg, von etwa 730 bis 200 v. Chr., fortgeschrieben worden ist, ist weder in historischer Hinsicht zu beklagen – hätte man das Jesajabuch nicht fortwährend ausgelegt und fortgeschrieben, läge es heute gar nicht mehr vor, das originale Buch aus dem 8. Jh. v. Chr. wäre längst verrottet –, er ist aber auch in theologischer Hinsicht alles andere als anstößig, sondern konstituiert allererst die kanonische und theologische Qualität des Jesajabuchs, um derentwillen es auch heute noch angemessen ist, sich mit ihm zu beschäftigen.

Zunächst sind aber einige Klärungen zur Zionsbegrifflichkeit vorauszuschicken. Der Name Zion kann im Jesajabuch ganz unterschiedlich verwendet werden. Er kann – in grober Unterscheidung – dreierlei bezeichnen: einen Berg, eine Stadt und eine Frau. Im Folgenden wird je ein prägnantes, aber zufällig ausgewähltes Beispiel genannt.

Für die Vorstellung von Zion als Berg lässt sich Jes 24,23 anführen:

»Denn Jhwh Zebaot ist König auf dem Berg Zion.«

---

[2] Diese Formulierung stammt von ERNST AXEL KNAUF, Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuch-Redaktion, in: BiKi 53 (1998), 118–126, der sie allerdings in einem anderen Zusammenhang angewendet hat.

[3] Vgl. KONRAD SCHMID, Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament, FAT 77, Tübingen 2011.

Dieser Vers steht zwar in einem vergleichsweise jungen literarischen Zusammenhang, nämlich der sogenannten Jesaja-Apokalypse in Jes 24–27, die wohl nicht vor dem 3. Jh. v. Chr. entstanden ist.[4] Die Aussage in diesem Vers ist aber traditionell und könnte ebenso gut aus dem 8. Jh. stammen, wie sie etwa in Jes 8,18b bezeugt ist. Jhwh Zebaot ist König auf dem Berg Zion. Was bedeutet das?

Jhwh Zebaot wird in den deutschen Bibelübersetzungen als »Herr der Heerscharen« wiedergegeben, was sachlich durchaus zutreffend ist: Gott ist vorgestellt als der Herrscher über seinen himmlischen Hofstaat. So wie der König auf Erden herrscht er über seine Untertanen und der irdische König ist sein Mandatar. Und wo ist Jhwh König? Auf dem Berg Zion. Wer sich heute in Jerusalem bewegt und nach dem Berg Zion fragt, wird auf den Südwesthügel der Stadt außerhalb der Stadtmauern verwiesen. Der Name Berg Zion haftet daran aber erst seit dem 4. Jh. n. Chr., wobei die ersten archäologischen Ausgrabungen im 19. Jh. aber gezeigt haben, dass das alte Jerusalem hier nicht gelegen haben kann.[5]

Biblisch gesehen ist der Berg Zion vielmehr auf dem Südosthügel Jerusalems zu lokalisieren. Die Etymologie von »Zion« ist nicht ganz klar, möglicherweise bedeutet der Name einfach »Bergrücken«, der sich dem Südosthügel entlang zieht.

Für die frühhellenistische Abfassungszeit von Jes 24,23 ist klar, dass mit dem Berg Zion insbesondere der oberste Teil des Bergrückens, der Tempelberg gemeint ist. Das gilt wahrscheinlich aber auch schon für die Zeit Jesajas. Denn gemäß Jes 6 thront Gott als König im Tempel, sein Wohnort im Tempel kann mit Jes 8,18 schon als »auf dem Berg Zion« befindlich interpretiert werden. Das ist deshalb auffällig, weil gemäß Stellen wie 2 Sam 5,7 der Zion ursprünglich in der etwas tiefer gelegenen Davidsstadt lokalisiert worden zu sein scheint. Offenbar aber kann namentlich im Blick auf den Tempel der Name »Zion« auch den obersten Teil des Bergrückens, den Tempelberg miteinschließen.

Die Vorstellung von Zion als Stadt– zweitens – findet sich etwa in Jes 60,14:

> »Und sie werden dich nennen Stadt Jhwhs, Zion des Heiligen Israels.«

---

4 Vgl. Odil Hannes Steck, Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Vorgeschichte des Kanons, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn 1991, 80–83.

5 Vgl. Max Küchler, Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt, OLB IV/2, Göttingen 2007; Eckart Otto, Das antike Jerusalem. Archäologie und Geschichte, München 2008.

Zion kann nicht nur den Berg, auf dem Jerusalem liegt, sondern auch die Stadt Jerusalem insgesamt bezeichnen, namentlich, wenn sie unter dem Aspekt der Heiligkeit wahrgenommen wird. Dass die Stadt Jerusalem insgesamt als heilig zu bezeichnen ist, stellt zwar einen Gemeinplatz ihrer heutigen Wahrnehmung dar, ist aber religionsgeschichtlich nicht unbedingt als Urgestein anzusehen. Zwar kennt der gesamte Alte Orient die Zuordnung von Stadtgott und Gottesstadt,[6] doch wenn es um die Präsenz Gottes in der Stadt insgesamt geht, dann dürften solche Aussagen ein ziemlich verlässliches Indiz dafür sein, dass für sie die Zerstörung des Jerusalemer Tempels bereits in der Vergangenheit liegt. Traditionell ist der *Tempel* der heilige Ort einer Stadt und die Stadt umgibt diesen Ort. Wenn nun Jerusalem insgesamt als Zion angesprochen werden kann, heißt das im Grunde genommen nichts anderes, als dass der ganzen Stadt Tempelqualität zugesprochen wird – und dieser Vorgang ist am einfachsten zu denken, wenn es eben keinen Tempel mehr gibt.

Drittens ist mit Jes 66,8 ein Beispiel für Zion als Frau zu nennen:

> »Denn Zion hat Wehen bekommen und sie hat auch ihre Söhne geboren.«

Dass Zion als Berg und Stadt vorgestellt werden kann, ist geläufig und erwartbar. Aber als Frau? In Jes 66,8 wird Zion offenbar als Mutter dargestellt, die in Wehen liegen und Kinder gebären kann. Tatsächlich begegnet Zion vielfach als Frau im Alten Testament, wie ist diese Metapher zu deuten?[7]

Sie ist in der Regel ganz anders akzentuiert als die Bergmetapher, indem sie deren Schutzmetaphorik umdreht und nun die Schutzbedürftigkeit und Wehrlosigkeit Zions in den Vordergrund stellt. Wahrscheinlich ist auch sie im biblischen Bereich vor allem als eine Reaktion auf die Erfahrung der Zerstörung Zions durch die Neubabylonier 587 v. Chr. zu interpretieren, auch wenn die Vorstellung einer Stadt als Frau eine breite alt-

---

[6] Vgl. HERMANN SPIECKERMANN, Stadtgott und Gottesstadt. Beobachtungen im Alten Orient und im Alten Testament, in: Bib. 73 (1992), 1–31.

[7] Vgl. dazu MARC WISCHNOWSKY, Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments, WMANT 89, Neukirchen-Vluyn 2001; ODIL HANNES STECK, Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament, in: DERS., Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja, FAT 4, Tübingen 1992, 126–145; CHRISTL MAIER, Tochter Zion im Jeremiabuch. Eine literarische Personifikation mit altorientalischem Hintergrund, in: IRMTRAUD FISCHER u. a. (Hrsg.), Prophetie in Israel, ATM 11, Münster 2003, 157–167.

orientalische Vorgeschichte hat und von daher gewisse Vorbilder aus der Umwelt aufgreifen konnte.

Man kann das Aufkommen der Metapher der Frau Zion anhand der subversiven Aufnahme von Ps 48, einem klassischen Zionspsalm, im Jeremiabuch studieren: In Ps 48 ist Zion der uneinnehmbare Gottesberg, der in mythischer Weise mit dem Zaphon, dem klassischen Götterwohnsitz im Norden Syriens, identifiziert wird, bei dessen Anblick alle Feinde zittern, während in Jer 6 Zion nunmehr die bedrängte Tochter Zion ist, deren Einwohner nun selbst vor dem Feind, der ausgerechnet aus dem Norden, dem Zaphon kommt, zittern müssen. Jer 6 dokumentiert und verarbeitet offenkundig den Zusammenbruch der traditionellen Zionstheologie und entwickelt dazu die Vorstellung von Zion als Frau.

Ps 48,2–7.9.13–15: »Sein heiliger Berg, schönster Gipfel, der ganzen Welt Wonne, der Berg Zion, äußerster *Norden*, ist die Stadt eines großen Königs. Gott hat in ihren Palästen als Hort sich kundgetan. Denn siehe, Könige taten sich zusammen, zogen heran insgesamt. Sie sahen es und starrten, erschraken, flohen davon. Zittern *ergriff* sie dort, *Wehen wie eine Gebärende*.
Wie wir es gehört, so haben wir es gesehen in der Stadt des Jhwh Zebaot, in der Stadt unsres Gottes: Gott läßt sie bestehen auf immer und ewig. ... **Umkreiset den Zion, umwandelt ihn** und zählt seine Türme; beachtet sein Bollwerk, durchwandert seine Paläste, auf dass ihr erzählet dem künftigen Geschlecht: Dies ist Gott, unser Gott auf immer und ewig; er wird uns leiten.«

Jer 6,22–26: »So spricht Jhwh: Siehe, ein Volk kommt aus dem Lande des *Nordens*, in gewaltigen Scharen erhebt es sich von den Enden der Erde. Bogen und Wurfspieß führt es; hart ist es und ohne Erbarmen. Tosend braust es heran wie das Meer und reitet auf Pferden, wie ein Kriegsmann gerüstet gegen dich, Tochter Zion. Wir vernahmen die Kunde – uns erschlafften die Hände; Angst hat uns *ergriffen*, *Wehen wie eine Gebärende*. **Geht nicht hinaus auf das Feld, wandert nicht auf der Straße**! Denn da wütet das Schwert des Feindes – Entsetzen ringsum! Gürte das Trauergewand um, Tochter meines Volkes, wälze dich in der Asche! Traure wie um den einzigen Sohn in bitterer Klage! Denn jählings kommt über uns der Verwüster.«

Bezüglich der Zionsthematik bei Jesaja ist nun des Weiteren noch ein *terminologisches* Problem anzusprechen: Wenn es um die Vorstellungswelt des Zion im Jesajabuch geht, so muss dies nicht immer notwendigerweise auch *explizit* mit dem *Namen* Zion verbunden sein. Es gibt Zionstexte, die von ihrem sachlichen Gehalt eindeutig als solche identifizierbar sind, aber

der Name »Zion« fällt in ihnen nicht. So kommt »Zion« im Jesajabuch insgesamt 47mal vor, in den Erzählungen um die Bewahrung Jerusalems in Jes 36–39 aber nur zweimal (Jes 37,22.32). Wenn wir also von »Zionstheologie«, »Zionstradition« oder dergleichen sprechen, dann muss man sich bewusst sein, dass dies eine terminologische Engführung darstellt, die wohl einen zusammengehörigen Vorstellungskomplex bezeichnet, der aber im Alten Testament keineswegs zwingend in prominenter Weise mit der »Zions«-Begrifflichkeit verbunden sein muss. Der Begriff »Zion« fehlt zum Beispiel ganz im Bereich der hebräischen Inschriften, gleichwohl kann man aufgrund von Stellen wie dem bereits genannten Beleg 2Sam 5,7 (»Und David nahm die Burg Zion ein; das ist die Davidsstadt.«) davon ausgehen, dass der Name vergleichsweise alt sein dürfte.

Die nachfolgenden Ausführungen zu Zion im Jesajabuch sind in vier Abschnitte gegliedert (2. Die traditionelle Zionstheologie des 8. Jh. v. Chr. 3. Schuld und Erlösung Zions [Jes 40,1–11] 4. Die Verherrlichung Zions [Jes 60]; 5. Zion als Ziel und Zentrum von Gottes Geschichtsplan [Jes 66]), die einerseits dem Jesajabuch textlich entlang gehen, dabei aber zugleich auch im Wesentlichen eine chronologische Ordnung respektieren. Das hängt damit zusammen, dass man im Jesajabuch im Sinne einer gewissen Faustregel, die natürlich durch viele Ausnahmen relativiert wird, davon ausgehen kann, das die älteren Texte eher vorne, die jüngeren eher hinten im Buch stehen. Das ist nicht einfach Zufall, sondern ergibt sich zumindest teilweise aus den Konventionen des Literaturbetriebs im antiken Juda: Fortschreibungen werden zu beachtlichen Teilen an bestehende Texte angefügt, so dass das beschriebene Phänomen entsteht, das sonst zum Beispiel auch aus dem Psalter bekannt ist.

2. Die traditionelle Zionstheologie des 8. Jh. v. Chr.

Dass der historische Jesaja die Vorstellung von Zion als uneinnehmbarer Feste aufgrund der dortigen Präsenz Gottes gekannt hat, ist ebenso deutlich, wie dass er und seine Tradenten diese Vorstellung in mehrfacher Hinsicht in ihrer Verkündigung modifiziert haben.[8]

Methodisch ist deshalb zu beachten, dass das Zionsthema bei Jesaja im Grunde nur im Rahmen dieser sekundär modifizierenden, gerichtstheologischen Rezeptionen belegbar ist und dass der dahinterstehende, traditio-

---

[8] Vgl. dazu Friedhelm Hartenstein, Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit, BThSt 74, Neukirchen-Vluyn 2011.

nelle Vorstellungszusammenhang daraus als Hintergrund rekonstruiert oder aus anderen Quellen belegt werden muss.

Solche Quellen gibt es, zum einen sind die Zionspsalmen zu nennen, zum anderen finden sie sich auch im Bereich der althebräischen Epigraphik, wenn auch der Begriff »Zion« selbst fehlt.

Einer der wichtigsten Belege findet sich in der Inschrift von Chirbet Bet Lei (ca. 700 v. Chr.):[9]

> »Denn JHWH ist der Gott der ganzen Erde,
> die Berge Judas gehören dem Gott Jerusalems.«

Zwar könnte man die erste Linie auch als »Jhwh ist der Gott des ganzen Landes« übersetzen, doch liegt dies aufgrund der sonst aus königszeitlichen Texten der Hebräischen Bibel erschließbaren universalen Dimension des göttlichen Wirkens nicht nahe (Jos 3,11.13; Mi 4,13; Ps 47,3.8; 83,19; 97,5; 2Kön 19,15).[10] Es gibt zwar auch abweichende Interpretationen der zum Teil nicht ganz einfach zu entziffernden Inschrift, doch die Mehrheitsmeinung geht doch mit Naveh, Gibson und Weippert in die Richtung, die auch Renz gewählt hat.[11]

Liest man die Inschrift wie von Renz vorgeschlagen, dann wird deutlich, dass hier eine universale mit einer partikularen Aussage in chiastischer Weise kombiniert wird: Jhwh ist der Gott der ganzen Erde (das heißt: er herrscht über sie) und deshalb gehören auch die Berge Judas – wo sich Chirbet Bet Lei befindet – dem Gott Jerusalems. Das ist nicht in erster Linie eine Besitz-, sondern eine Schutzaussage: Die Berge Judas stehen unter dem besonderen Schutz des in Jerusalem wohnenden Gottes, der die Welt beherrscht.

Diese Position steht der Sache nach hinter vielen der ältesten Texte des Jesajabuchs in Jes 1–12, allerdings häufig in gerichtstheologisch veränderter Form, so etwa in der Gerichtsankündigung Jes 8,6f.:

---

9 Vgl. Johannes Renz/Wolfgang Röllig, Handbuch der althebräischen Epigraphik. Teil 1: Text und Kommentar, Darmstadt 1995, 242–251.

10 Vgl. Hartenstein, Archiv (s. Anm. 8), 128, mit Anm. 3 und 5.

11 Vgl. die Diskussion bei Renz/Röllig, Handbuch (s. Anm. 9), 245f. Zur Interpretation s. v. a. Johannes Renz, »Jahwe ist der Gott der ganzen Erde«. Der Beitrag der außerkanonischen althebräischen Texte zur Rekonstruktion der vorexilischen Religions- und Theologiegeschichte Palästinas, in: Michael Pietsch/Friedhelm Hartenstein (Hrsg.): Israel zwischen den Mächten. FS Stefan Timm, AOAT 364, Münster 2009, 289–377.

> »Weil dieses Volk die sanft fließenden Wasser des Schiloach verworfen hat [...], darum, sieh, lässt der Herr die reißenden Wassermassen des Stroms – den König von Assur und seine ganze Herrlichkeit – über sie emporsteigen Und sie werden dich nennen Stadt Jhwhs, Zion des Heiligen Israels.«

Weil die Jerusalemer ihrem Gott nicht vertrauen, hier dargestellt im Bild der lebensnotwendigen Wasserversorgung Jerusalems, ihrem Gott, der sie hinreichend beschützen könnte, deshalb gibt dieser Gott sie ihrem Feind, dem König von Assur, preis.

Besonders deutlich lässt sich der zionstheologische Hintergrund auch in Jes 7,1–9 greifen. Die hier evozierte Szenerie ist diejenige des sogenannten syrisch-ephraimitischen Kriegs im 8. Jh. v. Chr.: Im Zuge des militärischen Druckes der Großmacht Assyrien gegen die Kleinstaaten in der Levante versuchten Aram und das Nordreich Israel, Juda in eine antiassyrische Koalition hineinzuzwingen. In dieser Situation meldet sich Jesaja bei König Achas zu Wort und erteilt ihm ein bedingtes Heilsorakel: Zwar möge sich Achas nicht fürchten (V. 4), doch gilt die Zusage der Sicherheit für Jerusalem nur, wenn er auf der Hut ist und ruhig bleibt, d.h., wenn er auf den Gott Jerusalems vertraut. Das implizite Argument bei Jesaja lautet: Gott selbst wird Zion bewahren, wenn Ahas sich nicht an die falschen politischen Partner wendet. Diese Botschaft ist in ihrem historischen Kontext keineswegs innovativ, sondern beruht ganz auf der traditionellen Überzeugung der machtvollen Präsenz Gottes in seiner Stadt, die militärische Bündnisse mit weiteren Partnern als unnötig, ja als Vertrauensbruch erscheinen lässt.[12]

3. Schuld und Erlösung Zions (Jes 40,1–11)

Wenn man von Jes 1–39 in den zweiten Buchteil, in den Bereich von Jes 40–66 gelangt, so fällt auf, dass die Stimmung der Texte im Jesajabuch sich grundlegend wandelt: Es herrschen Heilsprophetien vor, die vorausgesetzte historische Situation scheint zu sein, dass sich Israel im Exil befindet, ja es wird sogar der Perserkönig Kyros erwähnt (Jes 45,1), dessen Lebensdaten etwa zwei Jahrhunderte später anzusiedeln sind als diejenigen des Propheten Jesajas. Umgekehrt fällt der Name Jesaja ab Jes 40 nicht mehr, so dass es nicht erstaunen muss, dass die historische Unterscheidung von Jes 1–39 und 40–66 zu den bestakzeptierten Theorien der Bibel-

---

[12] Zu Jes 7 als Vorverweis auf Jes 36–39 vgl. Uwe Becker, Jesaja – von der Botschaft zum Buch, FRLANT 178, Göttingen 1997, 48; Wolfgang Oswald, Textwelt, Kontextbezug und historische Situation in Jesaja 7, in: Bib. 89 (2008), 201–220.

wissenschaft gehört: Worte des historischen Jesaja finden sich nur im ersten Buchteil, während die Texte im zweiten Buchteil in keinem Fall vor die Zeit des babylonischen Exils zurückreichen.

Jes 1–39 und 40–66 werden aber nicht einfach in zeitlich quantitativer Hinsicht durch zwei Jahrhunderte voneinander getrennt, sondern setzen sich auch qualitativ deutlich voneinander ab, was sich besonders an der Zionsthematik ablesen lässt, die hier bereits ganz auf Jerusalem ausgeweitet ist: Zion ist für Jes 40–66 nicht mehr die feste Burg und der Ort der Präsenz Gottes, dank der Jerusalem sicher ist, sondern die in der Vergangenheit bestrafte, von Gott verlassene, nun aber erlöste Größe, zu der Gott zurückkehrt, nachdem er offenbar seinen Wohnort in Jerusalem verlassen hatte.

Dies lässt sich anhand von Jes 40,1–11 illustrieren, dem sogenannten Prolog der Deuterojesajaschrift. Er setzt ein mit dem Aufruf: Tröstet, tröstet mein Volk! Wer diese Gruppe ist, die da trösten will, wird nicht gesagt. Auffällig ist aber, dass hier nicht ein Einzelner angesprochen wird, sondern eben eine Gruppe. Der neue Kommentar von Ulrich Berges geht deshalb davon aus, dass hinter der Deuterojesajaüberlieferung nicht eine prophetische Einzelgestalt steht, sondern eine Gruppe exilierter Tempelsänger, die sich auf ihre Rückkehr vorbereiten.[13]

Worin besteht der angekündigte Trost? Darin, dass Jerusalem angesagt wird, dass ihre Schuld bezahlt ist, ja doppelt bezahlt ist. Doch das ist noch kein sichtbarer Trost. Sichtbare Konsequenzen werden erst erkennbar, wenn aufgrund dessen Gott nun wieder nach Jerusalem zurückkehrt. Und genau dies erwartet nun der Folgekontext in V. 3f., der die Rückkehr Gottes nach Jerusalem ankündigt – und zwar im Bilde einer gewaltigen Prozession auf einer eigens dafür hergestellten Straße, wie man sie damals anlässlich des Neujahrsfestes in Babylon beobachten konnte, an dem die Götter über die Prachtstraße Babylon einhergetragen worden sind. In V. 9 kann dann Zion selber bildlich ihren Ort verlassen und auf die Berge steigen, um die Ankunft ihres Gottes zu verkündigen, der nicht nur für sie, sondern auch für die anderen Städte Judas von entscheidender Bedeutung ist.

Der unausgesprochene Hintergrund besteht darin, dass Gott offenbar mit der Zerstörung des Tempels Jerusalem verlassen hat. Im Jesajabuch wird dies nirgends gesagt, wir finden aber diese Aussage etwa im Jeremiabuch (Jer 8,19), aber auch im Ezechielbuch oder in den Klageliedern, worauf sich Jes 40 jedenfalls der Sache nach zu beziehen scheint.

---

13 Ulrich Berges, Jesaja 40–48, HThK.AT, Freiburg i. Br. u. a. 2008, 38–43.

Weshalb aber hat Gott den Ort seiner Präsenz in Jerusalem verlassen? Das Jeremiabuch und die Klagelieder antworten hierauf: Das hängt mit der Sünde Jerusalems zusammen. Gemeint ist damit nicht die Sündhaftigkeit ihrer Bewohner, sondern die Sünde Jerusalems selbst, wie sie etwa in Jer 4,13 oder in Klgl 1 angesprochen wird: Die Stadt selbst wird als verantwortliche Größe wahrgenommen, die sich von Gott entfernt hat.

Es scheint, dass Jes 40 sich der Sache nach an solche Aussagen anschließt und nun aber ein neues Kapitel für Zion eröffnet. Ihre Schuld hat sie doppelt abgeleistet – mit diesem Motiv scheint Jes 40 sogar auf Jer 16 zurückzublicken, wo die doppelte Vergeltung angedroht wird.[14]

Wichtig ist für Jes 40, dass hier nicht die Rückkehr des Volkes aus dem babylonischen Exil erwartet wird, sondern zuallererst die Rückkehr *von Gott selbst* nach Jerusalem. Nur so wird die Voraussetzung dafür geschaffen, dass eine Rückkehr der Deportierten theologisch sinnvoll und möglich ist. Was sollten sie denn in der Heimat, wenn diese nach wie vor gottverlassen ist?

Jes 40 sagt also der Sache nach etwa dasselbe, was sich im Ezechielbuch auch in der Korrespondenz der beiden zentralen Visionsaussagen in Ez 11 und 43 findet: Nach Ez 11 sieht Ezechiel, wie sich die Herrlichkeit Gottes, also seine irdische Präsenzgestalt, vom Tempel entfernt, in Ez 43 wird dagegen für die Heilszeit eine Vision entwickelt, in der sie wieder ins Heiligtum zurückkehrt.

> Ez 11,23: »Und die Herrlichkeit Jhwhs erhob sich aus der Mitte der Stadt und blieb auf dem Berge stehen, der östlich der Stadt liegt.«

> Ez 43,1–5: »Und die Herrlichkeit Jhwhs zog durch das Tor, das nach Osten gerichtet war, in das Heiligtum ein. Da hob mich der Geist empor und führte mich in den innern Vorhof, und siehe, der Tempel war erfüllt von der Herrlichkeit Jhwhs.«

Mit anderen Worten: Die Restauration Judas ist erst möglich, wenn Gott selbst wieder in Zion wohnt. Wie wird Zion dann aussehen?

---

[14] Vgl. hierzu auch FRIEDHELM HARTENSTEIN, »... dass erfüllt ist ihr Frondienst« (Jesaja 40,2). Die Geschichtshermeneutik Deuterojesajas im Licht der Rezeption von Jesaja 6 in Jesaja 40,1–11, in: DERS. (Hrsg.), »Sieben Augen auf einem Stein« (Sach 3,9). Studien zur Literatur des Zweiten Tempels. FS I. Willi-Plein, Neukirchen-Vluyn 2007, 101–119.

4. Die Verherrlichung Zions (Jes 60)

Einer der umfangreichsten Zionstexte des Jesajabuchs findet sich in Jes 60. Er gehört wahrscheinlich in den historischen Kontext des Wiederaufbaus des Tempels sowie der Heimkehr der Exulantenschaft, also in die frühpersische Zeit Ende des 6. Jh. v. Chr.[15]

Das Licht, das über Zion aufgegangen ist, verdankt sich der Herrlichkeit des Herrn: Das ist die Präsenzgestalt Gottes in seinem Tempel. Die perfektischen Aussagen deuten darauf hin, dass dieser Tempel bereits zur Erfahrungswirklichkeit gehört, wohingegen die breit ausgemalte Huldigung der Völker weit über die geschichtlichen Realitäten hinausgeht. Zion wird hier beschrieben als Empfängerin von Gaben, wie sie sonst von den Großkönigen der imperialen Mächte im Alten Orient her bekannt sind. Prägnante Beispiele von Bilddarstellungen finden sich etwa auf den berühmten Palastreliefs Sanheribs aus Niniveh, die die Eroberung von Lachisch darstellen und nachfolgend die Einwohner bei ihren Tributleistungen präsentieren, oder auf dem Schwarzen Obelisken, auf dem Jehu Salmanassar III. Tribut leistet.

In die Funktion dieser Großkönige soll gemäß Jes 60 nun Zion selbst einrücken. Besonders deutlich greifbar wird das an der Aufnahme von Jer 27,8 in Jes 60,12: Die im Jeremiabuch auf den babylonischen Großkönig Nebukadnezar bezogenen Aussagen werden nun auf Zion hin übertragen, Zion trägt in Jes 60,12 die Züge Nebukadnezars, löst ihn gewissermaßen in seiner Weltherrschaftsfunktion ab.

> Jer 27,8: »Die Nation und das Königreich aber, die ihm, Nebukadnezzar, dem König von Babel, nicht dienen und die den eigenen Nacken nicht unter das Joch des Königs von Babel legt, diese Nation werde ich heimsuchen mit dem Schwert und dem Hunger und der Pest, Spruch Jhwhs, bis ich sie ganz in seine Hand gebe!«

> Jes 60,12: »Die Nation und das Königreich aber, die dir nicht dienen, werden untergehen, und die Nationen werden verheert!«

Doch Zion löst nicht nur die Großkönige ab, sondern setzt in dieser Eigenschaft auch die Davidsdynastie fort. Besonders deutlich erkennbar wird dies daraus, dass in Jes 60 die Passage Jes 9,1–6 aufgenommen und verarbeitet wird.

---

[15] Vgl. Odil Hannes Steck, Studien zu Tritojesaja, BZAW 203, Berlin/New York 2003, 14–19.