

Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel

Erhard Blum zum siebzigsten Geburtstag

Herausgegeben von

Joachim J. Krause, Wolfgang Oswald und
Kristin Weingart

unter Mitarbeit von

Martin Rahn-Kächele und Desiree Zecha

Mohr Siebeck

Joachim J. Krause, geboren 1978; Studium der Politologie und Evangelischen Theologie in Berlin und Tübingen, mit Studien- und Forschungsaufenthalten an der Hebräischen Universität Jerusalem und in Yale; 2012–2015 Vikariat und Pfarrdienst in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg; 2013 Promotion; 2019 Habilitation; derzeit Leitung eines Projektes der Deutschen Forschungsgemeinschaft.
orcid.org/0000-0002-6156-7698

Wolfgang Oswald, geboren 1958; Studium der Evangelischen Theologie; 1998 Promotion; 2006 Habilitation; seit 2010 apl. Professor für Altes Testament an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.
orcid.org/0000-0002-7193-5634

Kristin Weingart, geboren 1974; Studium der Evangelischen Theologie und Judaistik; 2013 Promotion; 2019 Habilitation; seit 2019 Professorin für Altes Testament an der Ludwig-Maximilians-Universität München.
orcid.org/0000-0001-9052-4550

ISBN 978-3-16-156384-3 / eISBN 978-3-16-159269-0
DOI 10.1628/978-3-16-159269-0

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen, Germany. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von epline in Böblingen aus der Minion gesetzt, von Druckerei Gulde in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
---------------	---

I. Pentateuch

Christof Hardmeier

Die Noah-Flut-Erzählung (Gen 6,8–8,20) als Klimax der vorpriesterlichen Urgeschichte und ihre priesterliche Bearbeitung	3
--	---

Oliver Dyma

Flut und Kalender. Die Datumsangaben im priesterlichen Flutbericht	31
--	----

Raik Heckl

Die Beschneidung in Genesis 17 – Gebot, Antwort auf das Geschenk des Bundes oder Zeichen? Über eine Präsupposition zur Revision der Thesen von der sogenannten abrahamitischen Ökumene	49
--	----

Jakob Wöhrle

„Gebt mir einen Grabbesitz bei euch.“ Zur Entstehung und Intention der Erzählung von Abrahams Grabkauf in Genesis 23	63
---	----

Matthias Köckert

Die Traumerzählung Genesis 28 im Licht altorientalischer Tempeltheologie und Tempelbaunachrichten	77
--	----

Konrad Schmid

Die Datierung der Josephsgeschichte. Ein Gespräch mit Erhard Blum und Kristin Weingart	99
---	----

Wolfgang Oswald

Die politische Funktion des Dekalogs	111
--	-----

Rainer Albertz

Die erstmalige Konstituierung des Pentateuch durch die spät-deuteronomistische Redaktionsschicht (K ^D bzw. D)	129
---	-----

Klaus-Peter Adam

Purity and Holiness in P: Leviticus 19:11–18 and the Decalogues 147

Thomas B. Dozeman

Inner-biblical Interpretation of Gilead in the Wars against Sihon
and Og and in the Tribal Territory East of the Jordan River 163

II. Vordere Propheten

Reinhard G. Kratz

Schittim. Eine narrative Verbindung zwischen Numeri und Josua 181

Israel Finkelstein

Was There an Early Northern (Israelite) Conquest Tradition? 211

Ed Noort

Bemerkungen zu einem (un)möglichen Altar (Jos 22,9–34) 223

Heinz-Dieter Neef

Hannas Lobgesang im Kontext. Beobachtungen zu 1 Samuel 2,1–10
im Kontext der Samuelbücher 241

Thomas Römer

Katastrophengeschichte oder Kultgründungslegende?
Gedanken zur Funktion der ursprünglichen Ladeerzählung 259

Omer Sergi

On Scribal Tradition in Israel and Judah and the Antiquity of the
Historiographical Narratives in the Hebrew Bible 275

Jean Louis Ska

Does David Think or Remember? Some Basic Features of David's
Character in 1–2 Samuel 301

Kristin Weingart

Jerobeam und seine Kulthöhen. Geschichte als Argument im religiösen
Diskurs der Perserzeit 315

Sang-Won Lee

Der Umgang mit der Kulteinheitenforderung in sekundären
Einschreibungen im Deuteronomistischen Geschichtswerk 331

III. Hintere Propheten

Martin Leuenberger

Die Begründung der Gerichtspräsenz des Königs Jhwh Zebaot
in Jesaja 6 341

Christoph Levin

Vom Heil zum Appell. Jesaja 7,1–17 und seine Deutungen 355

Hermann-Josef Stipp

Apologetik, Propaganda, Rivalitäten. Zu den Triebkräften der
Entstehung des Jeremiabuchs 377

Yair Zakovitch

“As a Man Flees ...” (Amos 5:19) – On a Proverb and Its Contexts 409

IV. Schriften

Joachim J. Krause

Mundi inversi. Der Topos der verkehrten Welt in Proverbien 30,21–23
und 1 Samuel 2,4–8 419

Bernd Janowski

„JHWH tue an euch Güte, wie ihr sie an den Toten und an mir getan
habt“ (Rut 1,8). Zum Ethos der Hingabe im Buch Rut 441

Louis C. Jonker

Holiness and the Levites: Some Reflections on the Relationship between
Chronicles and Pentateuchal Traditions 457

V. Historische Fragen

Regine Hunziker-Rodewald

“And God ... Created Woman”: Imagined in Terms of a Molding Process .. 477

Herbert Niehr

Tartessos – Tarschisch. Von der Iberischen Region zur literarischen
Landschaft im Alten Testament 497

VI. Linguistische Fragen

Walter Groß

Syndetische Verbpaare in Kontaktstellung im selben Stichus.

Eine Problemanzeige zur Syntax der Psalmen 529

Jan Joosten

Das Verbalsystem des klassischen biblischen Hebräisch 541

VII. Hermeneutische Fragen

Ernst Michael Dörrfuß

„Wende sie hin und wende sie her, denn alles ist darin enthalten“

(Pirqe Abot 5,25). Zur Hermeneutik des Alten Testaments am Beispiel der Psalmenlektüre im Pastoralkolleg der Evangelischen Landeskirche in Württemberg

..... 555

*Hendrik Stoppel**Intentio Auctoris* – Systematische und philosophische Überlegungen

zu einer ahistorischen Kategorie 571

Helmut Utzschneider

Lässt sich der „Endtext“ sachgemäß auslegen – und wenn ja, welcher?

Ein Gespräch mit Erhard Blum samt einer Auslegung von

Exodus 19,20–25 589

Die Autorinnen und Autoren 609

Stellen in Auswahl 613

Katastrophengeschichte oder Kultgründungslegende?

Gedanken zur Funktion der ursprünglichen Ladeerzählung

Thomas Römer

Neben seinen wegweisenden und neuen Grundlegenden Beiträgen zur Entstehung des Pentateuchs¹ hat sich Erhard Blum, unter vielem anderen, auch mit der Frage der Geschichtsschreibung in den Samuel- und Königebüchern befasst. In verschiedenen Aufsätzen hat er den Unterschied zwischen der hebräischen und griechischen Darstellung von Geschichte aufgezeigt, welcher besonders im Fehlen eines auktorialen Ichs in den narrativen Texten der Hebräischen Bibel zutage tritt.² Demnach sind die biblischen Darstellungen der Geschichte des Königtums von einer „Unmittelbarkeit von Erzähler und Rezipient gegenüber dem Erzählten“ geprägt.³ Die biblischen Texte „tragen zwar für uns Merkmale fiktionaler Literatur, wären aber in ihrem intendierten Wirklichkeits- und Rezipientenbezug weder als fiktionale noch als nicht-fiktionale Texte zutreffend beschrieben.“⁴ Es ist mir eine große Ehre und Freude, dem hoch geschätzten Kollegen die folgenden Überlegungen zur Ladeerzählung als einen kleinen Beitrag zur Diskussion um die geschichtlichen Überlieferungen des alten Israels zu widmen.

¹ Vor allem E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984; DERS., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin/New York 1990. Vgl. weiter DERS., *Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?*, in: J. A. EMERTON (Hg.), *Congress Volume Leuven 1989* (V.T.S 43), Leiden u. a. 1991, 46–57; DERS., *Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? oder: Woran erkennt man ein literarisches Werk in der hebräischen Bibel?*, in: T. RÖMER/K. SCHMID (Hg.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Enneateuque* (BETHL 203), Leuven u. a. 2007, 67–97; DERS., *Noch einmal: Das literarisch-geschichtliche Profil der P-Überlieferung*, in: F. HARTENSTEIN/K. SCHMID (Hg.), *Abschied von der Priesterschrift? Zum Stand der Pentateuchdebatte* (VWGTh 40), Leipzig 2015, 32–64.

² E. BLUM, *Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel*, in: A. DE PURY/T. RÖMER (Hg.), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen* (OBO 176), Freiburg i. Ue. / Göttingen 2000, 4–37; DERS., *Historiographie oder Dichtung? Zur Eigenart alttestamentlicher Prosäüberlieferung*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch? Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags von Gerhard von Rad (1901–1971)*, Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001 (*Altes Testament und Moderne* 10), Münster 2005, 65–86.

³ BLUM, *Anfang*, 10.

⁴ Ebd., 16–17.

I. Die Theorie einer selbstständigen Ladeerzählung

In seiner Untersuchung über die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids stellte Leonhard Rost die Theorie auf, dass den Verfassern der Samuelbücher ältere schriftliche Überlieferungen vorlagen, welche sie in ihre Darstellung der Ursprünge des israelitischen Königtums übernahmen. Neben den großen Erzählzyklen der Aufstiegs- und Thronfolgegeschichte Davids postulierte er ebenfalls die Existenz einer ursprünglichen selbstständigen Ladeerzählung in 1 Sam 4,1b–7,1 und 2 Sam 6 (genauer: 1 Sam 4,1b–18a.19–21; 5,1–11b₁.12; 6,1–3b₁.4.10–14.16.19–7,1; 2 Sam 6,1–15.17–20a).⁵ Nach Rost zeichnen sich diese Kapitel durch eine „strenge Geschlossenheit“ aus,⁶ die auch im Stil und in der Wortwahl von 1 Sam 4,1–7,1 und 2 Sam 6 zum Ausdruck komme. Verfasst worden sei diese „Erzählung über die Geschehnisse der Lade“ von einem Augenzeugen aus der Ladepriesterschaft in Jerusalem „zur Zeit Davids bzw. im Anfang der Regierung Salomos“, welche nach Jerusalem kommende Pilger über die Herkunft der Lade und der mit ihr verbundenen wirkmächtigen Zeichen in Kenntnis setzen sollte.⁷ Schnell wurde nach Rost die Ladeerzählung mit der Aufstiegs- und Thronfolgegeschichte Davids zu einer literarischen Einheit verbunden.⁸

Rosts Theorie einer selbstständigen Ladeerzählung wurde zunächst weitgehend zustimmend rezipiert.⁹ Allerdings fand die Idee, dass die Ladeerzählung als Einleitung zur Aufstiegs- und Thronfolgegeschichte tradiert worden sei, kaum Zustimmung, da, wie E. Blum betont, die Erzählweise der Thronfolgegeschichte sich nicht „mit der völlig anders gearteten Ladeerzählung als Eröffnung [verträgt]. Das Resultat wäre ein erzählerisches Ungetüm.“¹⁰ Relativ schnell stellte sich auch die Frage, ob die Überführung der Lade nach Jerusalem in 2 Sam 6 wirklich den ur-

⁵ L. ROST, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (BWANT 42), Stuttgart 1926 = DERS., Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965, 119–253. Dabei hat er in Bezug auf 1 Sam 4,1b–7,1 einen Vorläufer in M. LÖHR, Die Bücher Samuels erklärt von O. Thenius. Dritte vollständig neugearbeitete Auflage von M. Löhr (KEH 4), Leipzig ³1898, XVIII, der diese Kapitel einer selbstständigen ephraimitischen Quelle zuschrieb, die von „altertümlichem Charakter und historischem Wert“ sei (ebd.).

⁶ ROST, Überlieferung, 149.

⁷ Ebd., 149 und 152.

⁸ Ebd., 159–176.

⁹ H. W. HERTZBERG, Die Samuelbücher (ATD 10), Göttingen 1956, 47–48; M. NOTH, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (1943), Darmstadt ³1967, 55 und 64. Vgl. weiter die Darstellung der Forschungsgeschichte (mit Bibliographie) bei W. DIETRICH/T. NAUMANN, Die Samuelbücher (EdF 287), Darmstadt 1995, 122–127; die Autoren bleiben der Rostschen These im Wesentlichen treu, ebenso wie Eynikel, der ebenfalls die Diskussion über die Existenz einer Ladeerzählung nachzeichnet, vgl. E. EYNIKEL, The Relation between the Eli Narratives (1 Sam. 1–4) and the Ark Narrative (1 Sam. 1–6; 2 Sam. 6:1–19), in: J. C. DE MOOR/H. F. VAN ROY (Hg.), Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets (OTS 44), Leiden u. a. 2000, 88–106.

¹⁰ BLUM, Anfang, 19. Blum verweist auf H. GRESSMANNs Besprechung von Rosts Buch in ZAW 44 (1926) 309–310.

sprünglichen Abschluss der Ladeerzählung darstellte. Bereits Wellhausen hatte auf die zwischen 1 Sam 4,1–7,1 und 2 Sam 6 bestehenden Unterschiede aufmerksam gemacht und festgestellt, dass die Beziehung von 2 Sam 6 zu 1 Sam 4,1–7,1 „nur eine sachliche, keine literarische“ ist.¹¹ In der Tat finden sich zu Anfang von 2 Sam 6 unterschiedliche Namen der Akteure und Orte. Im Gegensatz zu Rost, der 1 Sam 4,1–7,1 und 2 Sam 6 durch denselben Stil und Wortschatz geprägt sah, wies Klaus-Dietrich Schunck, gefolgt von Franz Schicklberger und Christa Schäfer-Lichtenberger, nach, dass nur vier der 54 von Rost angeführten Wörter und Wendungen sowohl in 1 Sam 4,1–7,1 als auch in 2 Sam 6 belegt sind,¹² und dass „erhebliche stilistische Differenzen zwischen 1 Sam 4,1b–7,1 und 2 Sam 6 bestehen.“¹³ Dazu kommt, dass, wenn 2 Sam 6 die ursprüngliche Fortsetzung von 1 Sam 7,1 (bzw. 7,2) gewesen wäre, David ohne jegliche erzählerische Vorbereitung erschiene. Wenn man die Ladeerzählung als ein „*ἱερός λόγος* des Jerusalemer Ladeheiligtum“ betrachtet,¹⁴ ist es doch sehr erstaunlich, dass 1 Sam 4,1–7,1 keinerlei Andeutungen enthält, die darauf hinweisen könnten, dass der Jerusalemer Tempel als das eigentliche Heiligtum für die Lade betrachtet worden sei.¹⁵ Weiter steht 2 Sam 6 nicht allein, sondern ist mit der Nathansverheißung in 2 Sam 7 verbunden, was auch Rost gesehen hatte.¹⁶

Zieht man aus diesen Beobachtungen die Konsequenz, so kann diese nur lauten, dass 2 Sam 6 nicht der Abschluss einer selbstständigen Ladeerzählung war, sondern dass diese in 1 Sam 7,1 zu ihrem ursprünglichen Ende kam.¹⁷ Damit stellt sich die Frage, was die Intention und Funktion einer Erzählung sein könnte, die mit einer Überführung der Lade nach Kirjat-Jearim endet. Wäre es nicht viel logischer, wenn die von den Philistern erbeutete Lade am Ende der Erzählung an ihr ursprüngliches Heiligtum Schilo zurückkehrte?

¹¹ J. WELLHAUSEN, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin ⁶1927 (Neudruck 2001), 238–239.254 (dort das Zitat).

¹² K.-D. SCHUNCK, Benjamin. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte eines israelitischen Stammes (BZAW 86), Berlin 1963, 97; F. SCHICKLBERGER, Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung (FzB 7), Würzburg 1973, 12–13.

¹³ C. SCHÄFER-LICHTENBERGER, Beobachtungen zur Ladegeschichte und zur Komposition der Samuelbücher, in: C. HARDMEIER/R. KESSLER/A. RUWE (Hg.), Freiheit und Recht. FS F. Crüsemann, Gütersloh 1995, 323–338, hier 328.

¹⁴ So ROST, Überlieferung, 159.

¹⁵ Vgl. die ähnlichen Überlegungen bei P. PORZIG, Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer (BZAW 397), Berlin/New York 2009, 135.

¹⁶ Vgl. SCHUNCK, Benjamin, 98; BLUM, Anfang, 19.

¹⁷ So z. B. P. D. MILLER/J. J. M. ROBERTS, The Hand of the Lord. A Reassessment of the „Ark Narrative“ of 1 Samuel, Baltimore/London 1977, 23–26; A. STIRRUP, „Why has Yahweh Defeated Us Today Before the Philistines?“ The Question of the Ark Narrative, TynB 51 (2000) 81–100, hier 87 und 100.

Bevor wir uns dieser Frage zuwenden, muss jedoch geklärt werden, wo Anfang und Ende der ursprünglichen Ladeerzählung zu verorten sind bzw. ob es je eine selbstständige Ladeerzählung gegeben hat.

II. Der Umfang der ursprünglichen Ladeerzählung

Bisweilen wird angenommen, dass die Erwähnung Elis und seiner Söhne in 1 Sam 4 einer Vorbereitung bedürfe. So postulieren Miller und Roberts den ursprünglichen Beginn der Ladegeschichte in 1 Sam 2,12–17.22–25.27–36. Diese Abschnitte, welche die Söhne Elis als des Priesteramts unwürdig schildern und Eli als einen schwachen Vater, der seine Söhne nicht in den Griff bekommt, hätten den ursprünglichen Anfang der Ladeerzählung dargestellt und seien von einem Redaktor nachträglich mit der Samuelüberlieferung verbunden worden.¹⁸

Diese Theorie schafft jedoch mehr Probleme als sie löst. Zum einen ist 1 Sam 2,12 („Die Söhne Elis aber waren Söhne Belials. Sie kannten JHWH nicht“) als Erzähleinsatz denkbar ungeeignet. Dies haben auch W. Dietrich und T. Naumann bemerkt, die als möglichen Einsatz 1 Sam 1,3b erwägen („die beiden Söhne Elis, Hofni und Pinechas, waren dort [= in Schilo] Priester vor JHWH“).¹⁹ Aber auch dieser Erzählbeginn bleibt abrupt, zumal im MT nur Elis Söhne als Priester bezeichnet werden,²⁰ nach 1 Sam 4 Eli aber die Priesterfunktion noch inne hat. Zum anderen lässt sich das Orakel gegen die Eliden in 1 Sam 2,27–31 leicht als ein dtr²¹ bzw. nach-dtr Einschub²² erkennen und kann demnach nicht zu einer vor-dtr Ladeerzählung gehören. Das wichtigste Argument gegen eine Zugehörigkeit der Nennung der Elidensöhne in 1 Sam 2 besteht aber darin, dass in 1 Sam 4 weder Eli noch seine Söhne in einem negativen Licht erscheinen.²³ „Weder sind die

¹⁸ MILLER/ROBERTS, Hand, 20–21.

¹⁹ DIETRICH/NAUMANN, Samuelbücher, 126. Vgl. auch W. DIETRICH, 1 Samuel 1–12 (BK 8/1), Neukirchen-Vluyn 2010, 125 und 216.

²⁰ DIETRICH, 1 Samuel 1–12, 14, korrigiert den Text nach LXX, wo sich jedoch die *lectio facilior* findet.

²¹ So z. B. T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (STAT 193), Helsinki 1975, 35–37; R. W. KLEIN, 1 Samuel (WBC 10), Waco 1983, 24; M. BRETTLER, The Composition of 1 Samuel 1–2, JBL 116 (1997) 601–612, hier 605 und 612; S. L. MCKENZIE, 1 and 2 Samuel, in: M. D. COOGAN (Hg.), The New Oxford Annotated Bible, New York 2018, 405–492, hier 410. Bisweilen wird ein älterer, dtr überarbeiteter Text postuliert, vgl. DIETRICH, 1 Samuel 1–12, 123–125 mit weiterer Bibliographie.

²² G. B. CAIRD, The First and Second Book of Samuel (IntB 2), New York/Nashville 1953, 853–1176, hier 863: „late midrash“; J. HUTZLI, Die Erzählung von Hanna und Samuel. Textkritische und literarische Analyse von 1. Samuel 1–2 unter Berücksichtigung des Kontextes (ATHANT 89), Zürich 2007, 268–269; J. RÜCKL, A Sure House. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings (OBO 281), Freiburg i. Ue. / Göttingen 2016, 219–231: „postexilic“, „using some dtr clichés“ (231).

²³ So bereits K. BUDDÉ, Die Bücher Samuel (KHC 8), Tübingen/Leipzig 1902, 17.

Eliden als Bösewichte gezeichnet, noch ist ihr Tod als Strafe Gottes gedeutet oder zu verstehen.²⁴ Da sich die Abschnitte 1 Sam 2,12–17.22–25 sowie 27–36 leicht aus ihrem jetzigen Kontext herauslösen lassen,²⁵ kann man annehmen, dass sie nachträglich (in verschiedenen Überlieferungsstadien?) eingefügt wurden,²⁶ um den Tod Elis und seiner Söhne in 1 Sam 4 theologisch zu legitimieren.

Damit bleibt als Einsatz für die Ladeerzählung, wie bereits von Rost angenommen, 1 Sam 4,1b. Nun wird jedoch auch dieser Erzähleinsatz bestritten, bzw. die Existenz einer selbstständigen Ladeerzählung in Frage gestellt.²⁷ So behauptet N. Na'aman, dass „the ark narrative is inseparable from both the story of Eli and Samuel in chaps. 1–3 and from the episode of Samuel's victory over the Philistines in chap. 7; it was never an independent entity“.²⁸ Im Rahmen der Ladeerzählung in 1 Sam 4,1b – 1 Sam 7,1 erscheint Samuel jedoch niemals. Die einzige Verbindung zwischen Samuel und der Lade findet sich in 1 Sam 3,3, wo Samuel neben der Lade schläft, ein Vers, der in 4QSam^a fehlt und so gut wie einhellig als redaktionelle Einfügung verstanden wird.²⁹ Weiter bemerkt Na'aman, dass „the narrative cannot abruptly start in 4:1b.“³⁰ Allerdings bietet Basileion I 4,1 einen durchaus passenden Erzählanfang: „Es begab sich in jenen Tagen, dass sich die Philister³¹ zum Krieg gegen Israel versammelten. Und Israel zog in den Krieg gegen die Philister.“ Das griechische Καὶ ἐγενήθη ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις entspricht der hebräischen Wendung וַיְהִי בַיָּמִים הָהֵם, die in Ex 2,11, Ri 19,1 und 1 Sam 28,1 als Einsatz einer neuen, selbstständigen Erzählung fungiert.

Im Gegensatz zum masoretischen Text (1 Sam 4,1a) ist im griechischen Text Samuel nicht erwähnt, was darauf hindeutet, dass er in MT erst später eingefügt wurde, um eine Verbindung zwischen der Samuel- und der Ladeerzählung her-

²⁴ SCHICKLBERGER, Ladeerzählungen, 63.

²⁵ MILLER/ROBERTS, Hand, 20–21.

²⁶ In diese Richtung geht BRETTLER, Composition, 607–612. Anders HUTZLI, Erzählung, der von einer „Hophni-Pinchas-Ergänzungsschicht spricht, zu der er allerdings auch deren Erwähnungen in 1 Sam 4 rechnet (vgl. ebd., 182–188). Dabei werden jedoch die Unterschiede zwischen 1 Sam 2 und 1 Sam 4 verwischt.

²⁷ Z. B. von J. T. WILLIS, An Anti-Elide Narrative Tradition from a Prophetic Circle at the Ramah Sanctuary, JBL 90 (1971) 288–309, der 1 Sam 1–7 als eine einheitliche Erzählung ansieht, die von pro-zadokidischen Kreisen in Rama verfasst wurde. Vgl. ähnlich Y. GITAY, Reflections on the Poetics of the Samuel Narrative. The Question of the Ark Narrative, CBQ 54 (1992) 221–230. Für J. VAN SETERS, In Search of History. History in the Ancient World and the Origin of Biblical History, New Haven/London 1983, 347–353, sind 1 Sam 1–7 das Werk des Deuteronomisten, hinter welches man überlieferungsgeschichtlich nicht zurückgehen kann. Vgl. ähnlich K. A. D. SMELIK, The Ark Narrative Reconsidered, in: A. S. VAN DER WOUDE (Hg.), New Avenues in the Study of the Old Testament. A Collection of Old Testament Studies (OTS 25), Leiden 1989, 128–144, und N. NA'AMAN, The Pre-Deuteronomistic Story of King Saul and Its Historical Significance, CBQ 54 (1992) 638–658.

²⁸ NA'AMAN, Story, 654.

²⁹ So mit vielen anderen HUTZLI, Erzählung, 37 und 187.

³⁰ NA'AMAN, Story, 654. Vgl. ähnlich MILLER/ROBERTS, Hand, 18–19.

³¹ Wörtlich: die „Ausländer“ (αλλοφύλοι).

zustellen. Auch kann 4,1MT, nach welchem die Initiative des Krieges bei den Israeliten und nicht bei den Philistern liegt, als theologische Korrektur erklärt werden, die den Verlust der Lade durch die Eigeninitiative Israels erklären soll.³² Die Geschichte der Geburt und Berufung Samuels am Heiligtum von Schilo in 1 Sam 1–3 lässt nirgends einen kriegerischen Kontext erkennen, wie er in 1 Sam 4 vorausgesetzt wird.

Die Selbstständigkeit der Ladeerzählung wird weiter dadurch gestützt, dass in den vorlaufenden Erzählungen nicht erzählt wird, wie die Lade nach Schilo kam. Am Ende des Richterbuches befindet sich die Lade in Bethel (Ri 20,27). Schilo wird in den nachpriesterlichen Texten in Jos 18–22 als Standort des „Zelts der Begegnung“ erwähnt. Ri 18,31 spricht vom „Haus Gottes“ in Schilo und in Ri 21,12.19 und 21 wird der Ort ebenfalls genannt. Keiner dieser Texte thematisiert die Lade.

Die spät-priesterlichen Texte am Ende des Josua- und Richterbuches wollen unter anderem die Existenz eines Heiligtums in Schilo vorbereiten, welches in 1 Sam 4 als das Ladeheiligtum erscheint. Die in 1 Sam 4,1 beginnende Ladeerzählung geht demnach auf eine alte Tradition eines jahwistischen Heiligtums in Schilo zurück, in welchem JHWH als sich in der Lade befindender kriegerischer Gott verehrt und bei militärischen Auseinandersetzungen auf das Kampffeld mitgeführt wurde. Die Annahme einer selbstständigen Ladeerzählung in 1 Sam 4,1–7,1* bleibt also weiterhin eine plausible Hypothese.³³

III. Die Theorie einer ursprünglichen Katastrophenerzählung

Die Erzählung vom Verlust der Lade in 1 Sam 4 wird bisweilen als die älteste Tradition über die Lade angesehen. In Aufnahme älterer Arbeiten³⁴ charakterisiert F. Schicklberger 1 Sam 4* als eine selbstständige „Katastrophenerzählung“,³⁵ die ursprünglich mündlich von einem Bewohner Schilos „sicher bald nach den Geschehnissen“ überliefert wurde.³⁶ Diese Theorie wurde u. a. von Porzig³⁷ und Dietrich³⁸ aufgenommen.³⁹ Nach Dietrich hätte diese Erzählung „ihren Horizont

³² DIETRICH, 1 Samuel 1–12, 199.

³³ Auch N. Naʿaman scheint diesbezüglich seine Meinung geändert zu haben, denn in N. NAʿAMAN, A Hidden Anti-David Polemic in 2 Samuel 6:2, in: D. S. VANDERHOOF/A. WINITZER (Hg.), *Literature as Politics, Politics as Literature. Essays on the Ancient Near East in Honor of Peter Machinist*, Winona Lake 2013, 321–328, geht er wieder von einer selbstständigen Ladeerzählung aus.

³⁴ J. DUS, Die Erzählung über den Verlust der Lade, VT 13 (1963) 333–337; J. MAIER, Das altisraelitische Ladeheiligtum (BZAW 93), Berlin 1965, 47–48.

³⁵ SCHICKLBERGER, Ladeerzählungen, 70.

³⁶ Ebd., 71–73 (Zitat 72).

³⁷ PORZIG, Lade, 136–142.

³⁸ DIETRICH, 1 Samuel 1–12, 213.

³⁹ Vgl. ferner A. CAQUOT/P. DE ROBERT, *Les livres de Samuel* (CAT VI), Genève 1994, 82–83.

in sich selbst. Sie fordert keine Vor- und keine Nachgeschichte. Die Lade geht verloren, ohne dass die Möglichkeit ihrer Rückkehr erwogen würde.⁴⁰ Diese selbstständige Ladeerzählung hätte 4,1b–2a*.10a*–17*.18 umfasst.⁴¹ Eine solche Rekonstruktion macht jedoch skeptisch. Zunächst ist festzustellen, dass die zwei so eruierten Erzählabschnitte einen entgegengesetzten narrativen Stil aufweisen. Die Niederlage Israels wird knapp und emotionslos berichtet, die Lade erst nachholend in V. 11 erwähnt, wobei im Gegenteil die Erzählung vom Tode Elis durch Details (dem Boten aus Benjamin, der Beschreibung des Zutodekommens Elis) dramatisiert wird. Dass ein und derselbe Erzähler bzw. dieselbe mündliche Tradition stilistisch so unterschiedlich berichten sollte, leuchtet nicht ein.

Man muss sich ebenfalls fragen, was die Funktion und der „Sitz im Leben“ einer solchen Ladeerzählung gewesen sein sollte. Wo hätte man eine solche Erzählung überliefert? Nach Caquot und de Robert interessiert sich diese Erzählung „essentiellement aux conséquences de la prise de la arche pour la famille élide de Silo.“⁴² Porzig resümiert seine Katastrophengeschichte lakonisch: „Klappe zu, Lade weg, Eli tot“⁴³ und bemerkt, dass die Lade „nicht aus sich heraus handelt“, keine Wunder bewirkt und den Sieg der Philister nicht verhindern kann.⁴⁴ Eine solche Behauptung ist jedoch nur möglich, wenn man zuvor die Verse 3–9 (10) literarkritisch eliminiert.

Zur Struktur und diachronen Analyse von 1 Sam 4:

Der jetzt (in MT und LXX unterschiedlich) vorliegende Text ist nicht von einer Hand und weist deutlich Spuren von Bearbeitung auf. Die doppelte Erwähnung der Söhne Elis in V. 4 und 10 sollte man jedoch nicht als Grund für literarkritische Optionen nehmen,⁴⁵ um die V. 3–9 späteren Händen zuzuschreiben. Die Behauptung, V. 3 verzögere den Handlungsablauf, ist unzutreffend,⁴⁶ da dieser Vers unbedingt notwendig ist, um die Lade einzuführen. In einem „Urtext“, dessen Anfang nur die Verse 1–2* und 10–12* erhielt, würde die Lade nur *en passant* genannt, was in Bezug auf die folgende Szene kaum Sinn ergibt. Weiter bliebe dann unerwähnt, dass sich die Lade im Heiligtum von Schilo befindet, von welchem ja in den Versen 1–2 noch nicht berichtet wird. Die Entscheidung der Israeliten in V. 3, die Lade auf das Kampffeld zu bringen, ist demnach ein unabdingbarer Bestandteil der Erzählung. Dasselbe gilt dann auch für V. 4, der die Überführung der Lade⁴⁷

⁴⁰ DIETRICH, 1 Samuel 1–12, 213–214.

⁴¹ So PORZIG, Lade, 136–141, der weitgehend R. G. KRATZ, Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik (UTB 2157), Göttingen 2000, 179, folgt. Nach SCHICKLBERGER, Ladeerzählungen, 42, umfasst die Grunderzählung V. 1(LXX).2–4.10–12.13*.14b–18a.19–21 und nach DIETRICH, 1 Samuel 1–12, XX, die Verse 1b.6a.9–21.

⁴² CAQUOT/DE ROBERT, Samuel, 83.

⁴³ PORZIG, Lade, 139.

⁴⁴ Ebd., 140–141.

⁴⁵ So z. B. W. NOWACK, Richter, Ruth und Bücher Samuelis (HAT I/4), Göttingen 1902, 22.

⁴⁶ So PORZIG, Lade, 137 mit Anm. 157.

⁴⁷ Auf das Problem der verschiedenen Ladetitulaturen kann hier nicht eingegangen werden. Diese differieren zwischen MT und LXX auf sehr beträchtliche Weise. Die sehr barocke Bezeichnung „Lade des Bundes JHWHs Zebaot, der über den Kerubim thron“ ist sicher nicht ursprünglich (vgl. auch das Fehlen mancher Elemente dieses Titels in LXX-Handschriften). In

berichtet,⁴⁸ die von den Priestern Chofni und Pinechas eskortiert wird. Desgleichen steigern die Freude der Israeliten und die Reaktion der Philister die Spannung der Erzählung, sodass es keine triftigen Gründe für eine Entfernung des gesamten Passus V. 5–9 aus der ursprünglichen Erzählung⁴⁹ gibt. Allerdings finden sich in der bzw. den kollektiven Rede(n) der Philister in V. 7–9 Anzeichen für eine Überarbeitung. Darauf deutet die Wiederaufnahme des „Wehe uns“ aus V. 7b in V. 8a hin, wodurch sich V. 8 als ein Zusatz erweist, der die Ladeerzählung mit der Exodustradition korrelieren⁵⁰ will.⁵¹ Ähnliche Überarbeitungen finden sich auch in 1 Sam 5 und 6. Die Anspielung auf den Aufenthalt Israels in Ägypten setzt sich in V. 9a fort, nach welchem die Philister nicht zu den Sklaven der Hebräer werden wollen (פֶּן תַּעֲבֹדוּ לְעִבְרִים). Damit dürfte der ursprüngliche V. 9 gelautet haben: „Fast Mut, seid Männer, ihr Philister, und kämpft“ (vgl. die Wiederaufnahme „seid Männer“ zu Anfang von V. 9b, die zusammen mit „damit ihr nicht den Hebräern dienen müsst, wie sie euch gedient haben“⁵² eingefügt wurde). Der erste Teil der Erzählung endet mit der dramatischen Niederlage der Israeliten,⁵³ dem Verlust der Lade und dem Tod der Söhne Elis. Chofni und Pinechas, die nach V. 4 die Lade in den Kampf begleiteten, kommen dort um. Damit rahmen die Elidensöhne die erste Szene der Erzählung vom Verlust der Lade. Interessanterweise wird der Verlust der Lade passivisch ausgedrückt („die Lade wurde genommen“), sodass unklar bleibt, wer hinter den Ereignissen steht. Ist es wirklich die militärische Überlegenheit der Philister, die zur Erbeutung der Lade geführt hat, oder ein (noch) nicht verständliches Handeln JHWHs, der die Entführung seines Palladiums zuließ?⁵⁴

der ursprünglichen Erzählung hieß die Lade „Lade JHWHs“ bzw. „Lade Gottes“ bzw. die „göttliche Lade“. Vgl. auch die textkritischen Anmerkungen bei P. K. McCARTER, I Samuel (AB 8), Garden City 1980, 103–104.

⁴⁸ Vgl. auch SCHICKLBERGER, Ladeerzählungen, 29.

⁴⁹ So z. B. SCHICKLBERGER, Ladeerzählung, 29–31; CAQUOT/DE ROBERT, Samuel, 78. Die Bemerkung, dass diese Verse „Wendungen, Motive und Vorstellungen aus 1 Sam 5 und 1 Sam 6“ enthalten (so SCHICKLBERGER, Ladeerzählung, 99, und ähnlich CAQUOT/DE ROBERT, Samuel, 48: „bien des éléments se retrouvent dans les ch. 5–6“) ist ein zirkuläres Argument, das allein auf der Annahme einer selbstständigen Katastrophenerzählung beruht.

⁵⁰ Gleichzeitig erscheinen die Philister in V. 8 im Gegensatz zu V. 7 als „Polytheisten“, ein weiteres Indiz, dass V. 8 einer anderen Hand zuzuschreiben ist.

⁵¹ Vgl. ähnlich F. STOLZ, Das erste und zweite Buch Samuel (ZBK.AT 9), Zürich 1981, 42. DIETRICH, I Samuel 1–12, 212, will 1 Sam 4,6b–8 mit folgendem Argument ausscheiden: „Lässt man den Passus 6b–8 probeweise einmal beiseite, bleibt ein durchaus schlüssiger Erzählzusammenhang zurück.“ Ob der Übergang von V. 6a zu V. 9 allerdings wirklich „schlüssig“ ist, sei dahingestellt.

⁵² Dieser Abschnitt fehlt übrigens auch in LXX^B, vgl. S. PISANO, Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts (OBO 57), Freiburg i. Ue./Göttingen 1984, 248–249.

⁵³ Nach V. 10b fielen 30000 Mann von Israels Fußvolk. Diese unwahrscheinliche Zahlenangabe wird bisweilen damit erklärt, dass הָלָא hier nicht „tausend“ bedeute, sondern eine Kampfgruppe von vier bis zwölf Personen bezeichne (so McCARTER, I Samuel, 107). Diese auch oft für Num 1–4 und 26 angewandte Deutung impliziert die Idee, dass der Erzähler rationalistisch akzeptierbare Zahlen überliefern wollte. In V. 10b geht es darum, (nachträglich?) zu betonen, dass die Verluste weitaus höher waren als die 4000 Gefallenen in V. 2 (ebenfalls eine historisch „unglaubwürdige“ Zahlenangabe, vgl. STOLZ, Samuel, 40, und Jos 8,3). Die Zahl 30000 begegnet in 1 Sam 11,8; 13,5; 2 Sam 6,1 und 1 Kön 5,27 ebenfalls in militärischen Kontexten.

⁵⁴ In 1 Sam 5,1 wird betont, dass die Philister die Lade deportiert haben. Dabei handelt es sich aber wohl um ein „redaktionelles Verbindungsstück“ (DIETRICH, I Samuel 1–12, 269).

Die zweite Szene (V. 12–18) erzählt vom Tode Elis und damit vom Ende der Priesterschaft Schilos. Hier werden Elemente aus der ersten Szene aufgenommen: Das Eintreffen des benjaminitischen Boten⁵⁵ auf dem Schlachtfeld provoziert in Schilo ein Schreien wie das Kommen der Lade auf das Schlachtfeld.⁵⁶ Und so wie sich die Philister nach der Ursache des Lärms erkundigen, so tut das ebenfalls Eli. Die erste Szene endet mit der Niederlage der israelitischen Armee, des Todes der Söhne Elis und dem Verlust der Lade; und eben diese Informationen, die der Bote Eli in einer Art Hiobsbotschaft mitteilt,⁵⁷ führen in der zweiten Szene zum Tode Elis. Die Aufzählung ist somit weder „überfüllt“, noch sind die Verbindungen der Katastrophen durch חגל „eines späteren Einschubs verdächtig“;⁵⁸ sie sind Zeichen von Erzählkunst. Damit ist die vom Tode Elis berichtende Szene literarisch wohl einheitlich, mit Ausnahme der Notiz in V. 18b, die Eli als „Richter“ Israels bezeichnet und ihm eine vierzigjährige Amtstätigkeit zuschreibt.⁵⁹

Dagegen ist die Notiz in V. 19–22, die von der Geburt Ikabods berichtet, ein Nachtrag.⁶⁰ Dieser Passus, der in gewisser Weise eine Fortdauer der Elidendynastie durch einen Sohn des Pinchas suggerieren will, setzt wohl bereits 1 Sam 2,27–36 voraus und steht am Anfang einer Konstruktion, die mit 1 Sam 14,2 sowie 1 Sam 22,9 und 20 aus dem Priester Abjathar einen Eliden der vierten Generation macht. V. 19–22, die den Namen Ikabod mit der Exilierung (גלה) der „Herrlichkeit“ (כבוד) erklären, setzten die Zerstörung Jerusalems und das babylonische Exil voraus.⁶¹ In der Tat hat man die Ladeerzählung in der babylonischen bzw. frühen Perserzeit als Symbol des Exils und der erhofften Rückkehr lesen können.⁶² Dies war aber nicht die ursprüngliche Intention der ursprünglichen Ladeerzählung, für welche sich eine vorexilische Ansetzung ergibt.

⁵⁵ Die Charakterisierung des Boten als Benjamiten, die in der rabbinischen Tradition dazu geführt hat, ihn mit Saul zu identifizieren, kann nicht endgültig geklärt werden. Diese Notiz suggeriert für die israelitische Armee eine Koalition von Stämmen, zu denen auch Benjamin gehörte (so CAQUOT/DE ROBERT, Samuel, 79). Wenn 1 Sam 4,1–7,1* einmal eine Kultätiologie für das ursprünglich zu Benjamin gehörende Kirjat-Jearim war (s. u.), könnte das Erscheinen eines Benjaminiten eine Anspielung auf den neuen Ort der Lade darstellen.

⁵⁶ Allerdings werden zwei unterschiedliche Wörter benutzt: חצקתה ותרועה.

⁵⁷ Wie in Hiob 1 steht das schlimmste Ereignis am Ende, das aber in 1 Sam 4 nicht der Tod der Kinder ist, sondern der Verlust der Lade. Enge wörtliche Beziehungen bestehen weiter zu 2 Sam 1. Es ist möglich, dass beide Texte ein literarisches Motiv aufnehmen (MCCARTER, I Samuel, 113) wie auch der Autor von Hiob 1, oder dass zwischen beiden Texten eine literarische Abhängigkeit besteht (so z. B. DIETRICH, I Samuel 1–12, 239–240).

⁵⁸ Gegen PORZIG, Lade, 139. In der Tat fehlen die Namen Chofni und Pinechas in LXX, die aber ebenfalls von Elis Söhnen spricht (υιοί σου). Selbst wenn MT die Eigennamen nachgetragen hat (so MCCARTER, I Samuel, 112), erwähnte die ursprüngliche Erzählung die beiden Söhne Elis.

⁵⁹ So bereits WELLHAUSEN, Prolegomena, 242; MCCARTER, I Samuel, 114–115; CAQUOT/DE ROBERT, Samuel, 80 u. a. Oft wird diese Notiz als „deuteronomistisch“ betrachtet, durch welche Eli als „unmittelbarer Vorgänger von Samuel“ „unter die von Jahwe berufenen Führer des Gottesvolkes gezählt“ wird (STOLZ, Samuel, 44). Wenn dem so ist, würde dies bedeuten, dass die negativen Abschnitte gegen Eli in 1 Sam 2 als „post-dtr“ einzustufen sind.

⁶⁰ So auch PORZIG, Lade, 140–141. SCHICKLBERGER, Ladeerzählungen, 41–42, bemerkt zu Recht die Selbstständigkeit des Abschnittes 4,19–22, welcher für den jetzigen Kontext konzipiert wurde; er bestimmt aber nur V. 22 als Zusatz.

⁶¹ So auch S. SCHROER, Die Samuelbücher (NSK.AT), Stuttgart 1992, 49, und PORZIG, Lade, 140–141, die beide auf Parallelen aus dem Ezechielbuch hinweisen. Weiter ist auf 2 Kön 17,23; 24,14 und 25,21 zu verweisen.

⁶² So auch H. TIMM, Die Ladeerzählung (1. Sam. 4–6; 2. Sam. 6) und das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks, EvTh 26 (1966) 509–529, und SMELIK, Narrative, gefolgt

Die Erzählung vom Verlust der Lade und dem Ende der Eliden kann keine selbstständige Katastrophenerzählung darstellen.⁶³ Andere „Katastrophenerzählungen“ in der Hebräischen Bibel, wie das sogenannte „Deuteronomistische Geschichtswerk“, enthalten die Gründe für die abschließende Katastrophe und bereiten die Adressaten darauf vor. Im Unterschied dazu ist 1 Sam 4 auf eine Fortsetzung angewiesen, da die zwei Szenen einen Spannungsbogen aufbauen, der auf Lösungen angewiesen ist: Bleibt die Lade für immer verloren und die Philister Sieger über Israel? Und kann die Lade nach Schilo zurückkommen, nachdem die Ladepriester allesamt gestorben sind? Die Antworten auf diese Fragen finden sich in 1 Sam 5,2–7,1*.

IV. Von Schilo nach Kirjat-Jearim

Die ursprüngliche Ladeerzählung⁶⁴ berichtete nach 1 Sam 4* in 1 Sam 5,2–7,1*⁶⁵ von der Aufstellung der Lade im Tempel Dagon in Aschdod, vom Fall Dagon,⁶⁶ den Plagen,⁶⁷ welche die Lade dort und dann in Gat und Ekron bewirkt und wel-

von R. REZETKO, *Source and Revision in the Narratives of David's Transfer of the Ark. Text, Language, and Story in 2 Samuel 6 and 1 Chronicles 13, 15–16* (LHB 470), New York u. a. 2007, 16–17 und E.-W. LEE, *Crossing the Jordan. Diachrony Versus Synchrony in the Book of Joshua* (LHB 578), New York 2013, 127, die allerdings die gesamte Ladeerzählung in die exilische Zeit datieren.

⁶³ Vgl. auch die Kritik einer selbstständigen Katastrophenerzählung in MILLER/ROBERTS, *Hand*, 4–5.

⁶⁴ Relativ isoliert blieb die Idee von SCHICKLBERGER, Ladeerzählung, 100–129, derzufolge die Ladeerzählung nach Integration der „Katastrophengeschichte“ in 1 Sam 6,12–14,16 geendet haben soll. Dieses Ende sei als ein jüdischer Anspruch auf die Stadt Beth-Schemesch zu verstehen. 1 Sam 6,20–7,1, wo der Transfer der Lade nach Kirjat-Jearim berichtet wird, sei aus 2 Sam 6 herausgesponnen. Diese komplizierte Theorie erklärt nicht, woher dann der Verfasser von 2 Sam 6 seine Ortsangaben hat. Weiter deutet nichts in 1 Sam 6 darauf hin, dass Beth-Schemesch als (selbst vorläufiger) Standort der Lade präsentiert wird. Eher könnte man umgekehrt überlegen, ob die Beth-Schemesch-Episode nicht nachträglich in die Ladeerzählung integriert wurde.

⁶⁵ Die Struktur und Diachronie dieser Kapitel können hier nicht diskutiert werden. Dies soll andernorts geschehen.

⁶⁶ Eine Zerstörung des Tempel Dagon durch den Makkabäer Jonathan wird in 1 Makk 10,83 berichtet. Dies darf man jedoch nicht mit W. ZWICKEL, *Dagon, abgeschlagener Kopf* (1 Samuel V 3–4), VT 44 (1994) 239–244, zum Anlass nehmen, die Episode vom Fall der Statue Dagon in die Makkabäerzeit zu datieren.

⁶⁷ In Bezug auf die Plagen scheinen MT und LXX verschiedene Erzähltraditionen widerzuspiegeln. Während in LXX Mäuse bzw. Ratten die Städte und das Land heimsuchen, ist im hebräischen Text von „Geschwüren“ (Pest?) die Rede, welche die Massoreten als Hämorrhiden vokalisiert haben. Eine Deutung von *ʿopalim* als sexuelle Impotenz wurde von Aren Maeir vorgeschlagen, aufgrund bei der Ausgrabung von Gat gefundener Darstellungen von Penissen, die vielleicht als Votivgaben gedient haben, vgl. A. MAEIR, *A New Interpretation of the Term ʿopalim (עפליים) in the Light of Recent Archaeological Finds from Philistia*, JSOT 32 (2007) 23–40. Zur Diskussion der Varianten von MT und LXX vgl. auch SCHICKLBERGER, *Ladeerzählungen*, 108–117; DIETRICH, *1 Samuel 1–12*, 274–277.

che die Philister letztendlich dazu bewegen, die Lade mit Entschädigungsgaben in israelitisches Gebiet zurückzuschicken.

Wie M. Delcor richtig beobachtet hat, ist das Motiv der Deportierung und Rückführung der Lade mit mesopotamischen Praktiken, die seit dem Ende des zweiten Jahrtausends und bis in die Perserzeit belegt sind, in Verbindung zu bringen.⁶⁸ Der Verfasser von 1 Sam 5 nimmt diese Praktik sowie auch die des Zerstörens von Kultbildern⁶⁹ auf und macht daraus eine „counter-history“.⁷⁰ Der in der Lade präsen- te JHWH wird im Tempel Dagens keineswegs zu einem Vasall des philistäischen Gottes, sondern triumphiert über denselben.

Kurioserweise wird die Lade jedoch nicht nach Schilo zurückgebracht, sondern findet in Kirjat-Jearim ihre neue Unterkunft. Die Erzählung suggeriert damit, dass Schilo als Heiligtum für die Lade nicht mehr in Frage kommt. Allerdings wird nicht erklärt, warum. Die Ladeerzählung berichtet nichts vom Schicksal dieser Stätte. Israel Finkelstein hat aufgrund seiner Ausgrabungen eine (philistäische) Zerstörung im 11. Jh. v. Chr. postuliert. Danach sei der Ort, dessen Heiligtum noch nicht gefunden wurde, im 8.–7. Jh. nur sehr dünn wieder besiedelt worden.⁷¹

Im Buch Jeremia wird eine Zerstörung Schilos eindeutig vorausgesetzt. In der deuteronomistisch bearbeiteten Tempelrede⁷² in Jer 7 wird die angekündigte Zerstörung des Tempels von Jerusalem mit dem Schicksal Schilos verglichen und die Zerstörung beider Orte als Tat JHWHs interpretiert:

¹² Geht doch zu meiner Stätte (מקומי) in Schilo, wo ich anfangs meinen Namen habe wohnen lassen (אשר שכנתי שמי שם בראשונה), und seht, was ich ihr angetan habe wegen der Bosheit meines Volks Israel. ¹³ Und nun, weil ihr all diese Taten begeht, Spruch Jhwhs, obwohl ich zu euch geredet habe, immer wieder eifrig geredet habe, und ihr nicht gehört habt und ich euch rief und ihr nicht geantwortet habt: ¹⁴ So werde ich mit dem Haus,

⁶⁸ M. DELCOR, Jahweh et Dagon (ou le Jahwisme face à la religion des Philistins, d'après 1 Sam. V), VT 14 (1964) 136–154. Diese Beobachtung wurde u. a. von MILLER/ROBERTS, Hand, 95–105, aufgenommen, die die wichtigsten Texte in Umschrift und Übersetzung anführen.

⁶⁹ M. A. BRANDES, Destruction et mutilation des statues en Mésopotamie, Accadia 16 (1980) 28–41.

⁷⁰ Zum Konzept vgl. A. FUNKENSTEIN, History, Counter-History and Memory, in: S. FRIEDLANDER (Hg.), Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution“, Cambridge, MA/London 1992, 66–81. Zur Anwendung auf biblische Erzählungen vgl. T. RÖMER, The Concepts of „Counter-History“ and Menomohistory Applied to Biblical Studies, in: J. M. KEADY/T. KLUTZ/C. A. STRINE (Hg.), Scripture as Social Discourse. Social-Scientific Perspectives on Early Jewish and Christian Writings (T&T Clark Biblical Studies), London/New York 2018, 37–50.

⁷¹ I. FINKELSTEIN, Seilun, Khirbet, ABD 5, 1992, 1069–1072; DERS./B. BRANDL, Shiloh. The Archaeology of a Biblical Site (MSIA 10), Tel Aviv 1993.

⁷² Obwohl in letzter Zeit die Annahme durchgehender dtr Redaktionen im Jeremiabuch vielerorts bestritten wird, gibt es m. E. gute Gründe, an dieser Theorie festzuhalten, vgl. T. RÖMER, The „Deuteronomistic“ Character of the Book of Jeremiah. A Response to Christl M. Mairer, in: H. NAJMAN/K. SCHMID (Hg.), Jeremiah's Scriptures. Production, Reception, Interaction and Transformation (JSJ.S 173), Leiden/Boston 2016, 124–131.

über dem mein Name ausgerufen ist und auf das ihr vertraut, und der Stätte (ולמקום) die ich euch und euren Vätern gegeben habe, so handeln wie mit Schilo (כאשר עשיתי לשלֹו) (Jer 7,12–14; vgl. auch Jer 26,6 [ונחתתי את הבית הזה כשילה] und Ps 78,60–61 [ויטש משכן שלֹו]⁷³).

Nach Jer 7,12–14 ist Schilo der Vorgänger Jerusalems. In diesem Text wird Dtn 12,5 im Sinne einer sukzessiven Erwählungstheologie interpretiert und Schilo (obwohl im Norden) als erstes JHWH-Heiligtum legitimiert.⁷⁴ Auf welche Zerstörung Schilos Jer 7 anspielt, ist schwer auszumachen. 1 Kön 14 setzt ein funktionierendes Heiligtum in Schilo voraus. Jer 7 geht davon aus, dass man die Ruinen dieser Kultstätte besichtigen kann.⁷⁵ Deswegen wurde bisweilen die These vertreten, dass die Zerstörung Schilos später als im 11. Jh. geschehen sei.⁷⁶ Vielleicht können hier die zur Zeit stattfindenden Ausgrabungen in Schilo mehr Auskunft geben; bisher liegen jedoch noch keine Grabungsberichte vor.⁷⁷

Das Nichtfunktionieren des Heiligtums von Schilo wird in der Ladeerzählung stillschweigend vorausgesetzt, denn die Lade kommt über Beth-Schemesch nach Kiriath-Jearim. Die mehrfach überarbeitete Erzählung⁷⁸ in 1 Sam 6,10–21 will zeigen, dass die Einwohner von Beth-Schemesch nicht würdig sind, der Lade eine neue Unterkunft zu gewähren.⁷⁹ Beth-Schemesch erscheint in 1 Kön 4,9 als

⁷³ V. 61 („er gab seine Kraft in Gefangenschaft“) wird bisweilen als Anspielung auf die Ladeerzählung angesehen. Sicher ist das jedoch nicht. Vgl. S. RAMOND, *Les leçons et les énigmes du passé. Une exégèse intra-biblique des psaumes historiques* (BZAW 459), Berlin/New York 2014, 60–62, die darauf hinweist, dass zwischen Ps 78,60–61 und 1 Sam 4 keine literarischen Beziehungen bestehen. Sie datiert den Psalm in die Perserzeit (ebd., 80–84). Vgl. weiter K. WEINGART, *Juda als Sachwalter Israels. Geschichtstheologie nach dem Ende des Nordreiches* in Hos 13 und Ps 78, ZAW 127 (2015) 440–458, hier 452, die ebd., 452–454, auch verschiedene Vorschläge zur Datierung des Psalms diskutiert und ihn nach dem Untergang des Nordreichs in die Zeit Hiskijas nach 701 v. Chr. ansetzt.

⁷⁴ Dies entspricht auch der Darstellung Schilos in der Ladeerzählung bzw. im „deuteronomistischen Geschichtswerk“, wo Schilo keineswegs als illegitimes Heiligtum (wie später Dan und Bethel) dargestellt wird.

⁷⁵ Jer 41,5 erwähnt „Männer aus Schechem, aus Schilo und aus Samaria, achtzig Mann, mit abgeschnittenem Bart und zerrissenen Kleidern und Schnittwunden ... und sie hatten Opfergaben und Weihrauch bei sich, um sie zum Haus JHWHs zu bringen“.

⁷⁶ R. A. PEARCE, *Shiloh and Jer. vii 12,14&15, VT 23* (1973) 105–108; KLEIN, *1 Samuel*, 43.

⁷⁷ Diese Ausgrabungen werden von fundamentalistischen amerikanischen Christen durchgeführt: <http://www.biblearchaeology.org/page/Shiloh-Excavation-Reports.aspx>. Laut mündlicher Mitteilung von I. Finkelstein gäbe es nach diesen Ausgrabungen stärkere Indizien für eine Besiedlung des Ortes im 9.–8. Jh. v. Chr.

⁷⁸ Zu den Überarbeitungen gehören sicher 6,15, wo im Gegensatz zu V. 14 (und zur gesamten Ladeerzählung) Leviten als Verantwortliche der Lade und der Opfer genannt werden. 6,16–18a tragen wie in V. 4 die Idee einer philistäischen Pentapolis in den Text ein und V. 17 erwähnt neben Aschdod, Gat und Ekron noch Gaza und Aschkelon, die sonst in der Erzählung nicht vorkommen. Im Übrigen schließt die ätiologische Notiz über den heiligen Stein von Beth-Schemesch in V. 18b passend an V. 14 an.

⁷⁹ Nach 6,19a MT schlägt die Lade bzw. JHWH 70 Männer von Beth-Schemesch (die „fünftausend“ sind leicht als Glosse erkennbar), die in (?) die Lade geschaut hatten (vgl. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament: 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther* [OBO 50/1], Freiburg i. Ue. / Göttingen 1982, 156, der für diese

Ort des salomonischen Distriktsystems, in Jos 15,10 als eine zu Juda gehörige Stadt; der Name fehlt jedoch in der judäischen Städteliste in Jos 15,20–63, was zur Annahme geführt hat, dass diese Stadt zeitweilig unter philistäischer Kontrolle stand.⁸⁰ Dazu passt auch die hohe Anzahl philistäischer Keramik, hauptsächlich aus der frühen Eisenzeit. Eine Intention der Beth-Schemesch-Episode ist es dann wohl zu zeigen, dass Beth-Schemesch eine israelitische bzw. judäische Stadt ist,⁸¹ denn die Regenten der Philister, die die Lade begleiten, bleiben an der Stadtgrenze stehen (V. 12). Im jetzigen Zusammenhang wird jedoch Beth-Schemesch ebenfalls zugunsten von Kirjat-Jearim abgewertet.⁸² Nach 1 Sam 7,1 wird Kirjat-Jearim zum neuen Ladeheiligtum:

Und die Männer von Kirjat-Jearim kamen, holten die Lade Jhwhs herauf und brachten sie in das Haus des Abinadab auf dem Hügel (בגבעה). Elasar, seinen Sohn, weihten sie, damit er sich um die Lade Jhwhs kümmere.

Elasar wird hier als Priester geheiligt (zu קדשו vgl. Lev 8,10),⁸³ der damit die Eldenpriester von Schilo ablöst. Ist es Zufall, dass der neue Ladepriester Elasar denselben Namen trägt wie der Sohn Aarons? Vielleicht will der Erzähler die levitische Herkunft dieses Priesters unterstreichen. Der Name Elasar ist des Öfteren in der Hebräischen Bibel belegt; von den sieben Namensträgern⁸⁴ sind fünf Leviten bzw. Priester. Der Name des Vaters Abinadab wird weiter getragen von einem Bruder Davids, einem Sohn Sauls und einem Schwiegersohn Salomos.⁸⁵ Ob beide Namen in 1 Sam 7,1 erfunden wurden, ist daher zumindest fraglich.⁸⁶

Interpretation auch rabbinische Kommentatoren zitiert). Nach LXX freuten sich die Söhne Jechonjas nicht über die Lade. Dieser Jechonja kann vielleicht mit dem Jojakim in Verbindung gebracht werden, der auf einem in Beth-Schemesch gefundenen Henkel in einem Siegel aus dem Ende des 8. Jh. v. Chr. erscheint (N. AVIGAD/B. SASS, *Corpus of West Semitic Stamp seals* [FRJS], Jerusalem 1997, n. 663). Jedoch ist Beth-Schemesch nicht der Herstellungsort dieses Gefäßes gewesen (mündliche Mitteilung von Benjamin Sass). Zur Diskussion der beiden Varianten vgl. auch DIETRICH, 1 Samuel 1–12, 290–292.

⁸⁰ Nach 2 Chr 28,18 hätten die Philister unter König Achas Beth-Schemesch und andere Städte unter ihre Oberherrschaft gebracht. Vgl. auch J. C. DE VOS, *Das Los Judas. Über Entstehung und Ziele der Landbeschreibung in Josua 15* (VT.S 95), Leiden/Boston 2003, 472–475.

⁸¹ Nach DE VOS, *Los*, 472–475, gehörte Beth-Schemesch zunächst zu Israel.

⁸² Die Beth-Schemesch-Episode lässt noch viele Fragen offen. STOLZ, *Samuel*, 49, hat richtig gesehen, dass sich der Aufenthalt der Lade in Beth-Schemesch mit der Erzählung von der Lade bei den Philistern stößt. Er geht davon aus, dass die Lade ursprünglich von Schilo in das damals philistäische Beth-Schemesch kam und erst später die Legende von der Wanderung der Lade durch die Philisterstädte angefügt wurde, wodurch Beth-Schemesch zu einer „Zwischenstation“ wurde. Man kann jedoch auch umgekehrt rasonieren und die Erzählung der Lade in Beth-Schemesch als spätere Einfügung betrachten.

⁸³ Vgl. auch die Wurzel עמר und dazu A. CODY, *A History of Old Testament Priesthood* (AnBib 35), Rom 1969, 81.

⁸⁴ C. NIHAN, *Eleazar* 1–7, EBR 7, 2013, 601–608.

⁸⁵ K. A. D. SMELIK, *Abinadab*, EBR 1, 2009, 96–97.

⁸⁶ So. z. B. NIHAN, *Eleazar*, 604: „Eleazar, son of Abinadab should be viewed as a literary

Die Identifikation von Kirjat-Jearim mit dem heutigen Deir El-Azar (das vielleicht noch die Erinnerung an den Namen Elasar bewahrt) in der unmittelbaren Nähe von Abu Gosh ist gesichert.⁸⁷ Kirjat-Jearim erscheint in Jos 9,17 als eine Stadt der gibeonitischen Stämme,⁸⁸ in Jos 18,14 als benjaminitische Stadt, in Jos 15,9–10 gehört der Ort zu Juda.⁸⁹ So ist wohl davon auszugehen, dass Kirjat-Jearim ein Grenzort war und zur Zeit der Abfassung der Liste von Jos 15 zu Juda gelangt war. Bisweilen wird Kirjat-Jearim mit *qiryat ba'al* identifiziert (Jos 15,60; 18,14). In anderen Stellen findet sich Baala (Jos 15,9; 2 Sam 6,2 4QSam^a;⁹⁰ 1 Chr 13,6). Da in 1 Sam 7,1 (sowie in 2 Sam 6,1–2) betont vom Hinaufbringen bzw. Hinaufziehen auf den Hügel (גבעה) die Rede ist, kann man annehmen, dass Qiryat Baal spezifisch die „Höhe“ des Ortes bezeichnet, auf welchem sich ein (ursprünglich einem „Baal“ gewidmetes) Heiligtum befand, das nach 1 Sam 7,1 zum Heiligtum der Lade wurde.⁹¹

Heute befindet sich auf dem Hügel eine nach dem ersten Weltkrieg gebaute Basilika „Notre Dame de l'Arche d'Alliance“, die auf den Resten einer byzantinischen Kirche gebaut wurde, deren Mosaik man heute noch besichtigen kann. Es ist durchaus möglich, dass die byzantinische Kirche über den Resten eines vorchristlichen Heiligtums erbaut wurde. Die „Shmunis Family Ausgrabung“, die 2017 in Deir El-Azar von der Universität Tel Aviv sowie dem Collège de France ausgeführt wurde, hat erbracht, dass der Ort im der Eisenzeit II intensiv besiedelt war. Eine Mauer wurde entdeckt, welche die Plattform umgibt, auf der sich die heutige Kirche und das Kloster befinden und die demnach keine Stadtmauer sein kann. Diese Mauer muss einen weitaus kleineren Bezirk umgeben und geschützt haben, in dem sich vielleicht ein Heiligtum befand. Durch *Optical Stimulated Luminescence* (OSL) konnte die Mauer in das 9. oder 8. Jh. v. Chr. datiert werden.⁹²

figure and not a historical one.“ Allerdings kann man darauf verweisen, dass ein anderer Sohn Aarons den Namen Nadab trägt.

⁸⁷ F. T. COOKE, The Site of Kirjath-Jearim, AASOR 5 (1923–1924) 105–120; I. KOCH, Kiriath-Jearim, EBR 15, 2017, 344.

⁸⁸ Ob man hieraus jedoch eine Theorie über den „gibeonitischen“ Charakter der Stadt machen kann (so J. BLENKINSOPP, Kiriath-Jearim and the Ark, JBL 88 [1964] 143–156) ist mehr als fraglich, da Kirjat-Jearim in 9,17 zusammen mit Städten erscheint, die in Esr 2,25 und Neh 7,29 belegt sind, und sich somit 9,17 als nachexilische Überarbeitung erklärt (V. FRITZ, Das Buch Josua [HAT I/7], Tübingen 1994, 105).

⁸⁹ Zur Diskussion aller Vorkommen des Namens vgl. I. FINKELSTEIN u. a., Excavations at Kiriath-jearim Near Jerusalem, 2017: Preliminary Report, Sem. 60 (2018) 31–83, hier 33–38.

⁹⁰ MT: מבעלי יהודה gefolgt von LXX: τῶν ἀρχόντων Ἰουδα.

⁹¹ Dazu ausführlich I. FINKELSTEIN/T. RÖMER, Kiriath-jearim, Kiriath-baal/Baalah, Gi-beah. A Geographical-History Challenge, in I. KOCH/T. RÖMER/O. SERGI (Hg.), FS C. Edenburg, Leuven (erscheint 2019).

⁹² Steine dieser Mauer wurden in der hellenistischen und römischen Zeit wiederverwendet. Vgl. dazu ausführlich FINKELSTEIN u. a., Excavations, 43–65.

So scheint es archäologisch durchaus Hinweise zu geben, dass sich auf dem Hügel von Kirjat-Jearim in der Eisenzeit ein Heiligtum befand. Demnach war die Lade vielleicht viel länger in Kirjat-Jearim als die in dem redaktionellen Vers 1 Sam 7,2⁹³ angegebenen zwanzig Jahre.⁹⁴

V. Die Ladeerzählung als Kultgründungslegende von Kirjat-Jearim

Den vorausgehenden Überlegungen zufolge wurde die ursprüngliche Ladeerzählung als Kultgründungslegende eines Heiligtums in Kirjat-Jearim verfasst. Die genauen geschichtlichen und politischen Hintergründe ihrer Abfassungszeit bleiben unklar. Es gibt jedoch einige Indizien, die erste Version von 1 Sam 4,1–7,1* in das 9. oder 8. Jh. v. Chr. anzusetzen. Die in 1 Sam 5 genannten Philisterstädte hatten ihre Blütenzeit zwischen dem 10. und 8. Jh. v. Chr.;⁹⁵ dazu passen auch die in 1 Sam 4 genannte Orte Afek und Izbet Šarṭah (Eben ha-Eser).⁹⁶ Die diachrone Analyse hat ergeben, dass die ursprüngliche Ladeerzählung vor-dtr ist und später überarbeitet wurde, um die von der Lade ausgehenden Plagen mit der Exodustradition in Verbindung zu bringen. Der Transfer der Lade von Schilo nach Kirjat-Jearim setzt eine Zerstörung bzw. Aufgabe des Heiligtums von Schilo voraus, die vor dem 7. Jh. anzusetzen ist. Da Schilo ein Heiligtum des Nordreichs war, ist es möglich, dass zur Zeit der Abfassung der ursprünglichen

⁹³ Der redaktionelle Charakter von 1 Sam 7,2 ist weitgehend anerkannt; vgl. KLEIN, 1 Samuel, 65–66; DIETRICH, 1 Samuel 1–12, 315. Die zwanzig Jahre beziehen sich aber vielleicht nicht auf die gesamte Zeit der Lade in Kirjat-Jearim, sie erlauben zunächst Samuel, „vom Jüngling, als der er in 1 Sam 3 geschildert ist, zum Mann zu reifen.“ (ebd.).

⁹⁴ Damit stellt sich die Frage, wann die Lade dann nach Jerusalem kam. Dieser Problematik kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Nur Folgendes sei angedeutet: Nach dem Bericht der Königsbücher erfährt man nichts mehr über das weitere Geschick der Lade, nachdem Salomo sie in den Jerusalemer Tempel gestellt hat. Dieses „Ladeschweigen“ erklärt sich vielleicht dadurch, dass die Verfasser der Königsbücher nicht viel von der Lade zu berichten wussten, da diese erst gegen Ende der Königszeit nach Jerusalem kam. Ein möglicher Kandidat für diese Überführung wäre Joschija, der das Gebiet von Benjamin annektieren konnte und im Rahmen seiner Kultzentralisation vielleicht auch die Lade nach Jerusalem brachte (2 Sam 6 wäre dann zur Zeit Josias verfasst worden). In der Tat findet sich in der chronistischen Version der Reform Joschijas folgender erstaunlicher Vers: „Und zu den Leviten, die ganz Israel unterwiesen und die יהוה heilig waren, sagte er: Stellt die heilige Lade in das Haus, das Salomo, der Sohn Davids, der König von Israel, gebaut hat. Ihr müsst die Last jetzt nicht mehr auf der Schulter tragen.“ (2 Chr 35,3) Bewahrt dieser Vers noch eine Erinnerung daran, dass die Lade erst unter Joschija in den Tempel Salomos gestellt wurde? Vgl. zu dieser Annahme auch J. GUTMANN, *The History of the Ark*, ZAW 83 (1971) 22–30, der allerdings die Existenz von drei verschiedenen Läden annimmt.

⁹⁵ Dies gilt auch für die Darstellung Aschdods als die wichtigste der drei Städte der Philister.

⁹⁶ In Afek wurde philistäische Keramik gefunden, die ungefähr auf das 9. Jh. v. Chr. datiert werden kann; vgl. DIETRICH, 1 Samuel 1–12, 223, und zu Izbeth Sarta I. FINKELSTEIN, 'Izbet Šarṭah, ABD 3, 1992, 588–589 und L. МΥΚΥΤΙΟΥ, *Is Hophni in the Izbeth Sarta Ostrakon?*, AUSS 36 (1998) 69–80.

Ladeerzählung Kirjat-Jearim noch zu Benjamin und zu Israel gehörte. Dann könnte man tentativ die Zeit Jeroboams II. als Zeit der Überführung der Lade nach Kirjat-Jearim und als Abfassungszeit der Ladeerzählung ansetzen, da dieser ca. 40 Jahre lang regierende König Israels sicher Benjamin kontrollierte und durchaus die Möglichkeit hatte, Kirjat-Jearim als ein im Süden gelegenes Grenzheiligtum zu etablieren.⁹⁷ Diese Hypothese bedarf noch weiterer Argumente, sicher erscheint mir jedoch die Annahme, dass die ursprüngliche Ladeerzählung keine „Katastrophengeschichte“, sondern eine das Heiligtum von Kirjat-Jearim legitimierende Erzählung aus der Königszeit war.

⁹⁷ Zur Ausdehnung Israels unter Jeroboams II. und zur Regierungszeit dieses in der Bibel nur wenig beachteten Königs vgl. E. A. KNAUF, Jeroboam ben Nimshi. The Biblical Evidence, *HeBAI* 6 (2017) 290–307, und I. FINKELSTEIN, A Corpus of North Israelite Texts in the Days of Jeroboam II, *HeBAI* 6 (2017) 262–289.