

## Die Philister in der gegenwärtigen historischen Forschung und ihre Rolle in den Samuelbüchern

*Neue historische, kulturgeschichtliche und literarhistorische Erwägungen – mit einem Seitenblick auf 1 Sam \*4-6 und 2 Sam \*5-6*

Benedikt Hensel

Der vorliegende Beitrag wird sich mit den Philistern beschäftigen, wie sie in der neuesten historischen und archäologischen Forschung greifbar werden. Es ist insbesondere der Verdienst des Geehrten, dass die aktuelle historische Diskussion nun auch einem breiten interessierten und fachwissenschaftlichen Publikum erschlossen wird. Denn Dieter Vieweger entwickelt in seiner seit 2019 erscheinenden »Geschichte der biblischen Welt« ein zusammenhängendes kultur- und ereignisgeschichtliches Bild der aktuellen Forschung zu den Philistern in angemessener und eindrucklicher Detailtiefe<sup>1</sup>.

Sodann wird sich der Beitrag vor diesem Hintergrund den Philistern in den Samuelbüchern widmen – und zwar an seinen narrativen Nahtstellen: In 1 Sam 4 treten die Philister erstmals als Israels überlegene und aggressive Invasoren auf; sie bleiben die Erzfeinde Israels und des frühen Königtums unter Saul und David, bis letzterer die Philister endgültig besiegt (2 Sam 5,17-25). Flankiert wird diese Philistergefahr bemerkenswerterweise über Erzählungen um die Lade, die erst von Philistern gestohlen (1 Sam 4-6) und dann von David am Ende (2 Sam 6) nach Jerusalem wieder überführt wird. Große Teile dieser Erzählstoffe gehören zum ältesten überlieferungsgeschichtlichen Bestand der Samuelbücher. Unter Berücksichtigung der historischen Forschungen sowie literatur- und redaktionsgeschichtlichen Ent-

1 Vgl. insbesondere Vieweger 2019, 117–123. 261–274.

wicklungen der alttestamentlichen Forschung differenziert der vorliegende Beitrag anschließend drei Dimensionen des Philisterbildes in den ältesten Traditionen aus und eröffnet so eine neue historische Einordnung wie textpragmatische Deutung.

## 1 Königsmacher Israels oder Stilisierung des Gegensätzlichen: Die Philister im Spiegel der aktuellen Forschung

In den biblischen Traditionsstoffen erfüllen die Philister scheren-schnittartig die Rolle der – im Gegensatz zum heimischen Israel – »Anderen«, der »Unbeschnittenen« und mehr noch: der »Erzfeinde Israels« schlechthin<sup>2</sup>. Sie treten dort hauptsächlich in den Erzählungen der frühen Stammesgeschichte Israels als Widersacher der sich formierenden israelitischen Stämme auf (bes. Ri 13-16), und sind dann auch die prominenten und militärisch weit überlegenen Gegenspieler der Anfänge des Königtums unter Saul und David (1 Sam 4-6; 9,16; 13-14; 17). Die von den Philistern ausgehende Bedrohung wird als Hauptgrund des Zusammenschlusses der einzelnen israelitischen Stämme angesehen. Letztendlich schlägt David die Philister vernichtend in mehreren Schlachten (2 Sam 5, 17-25) und wird in diesem Kontext erst zum König ausgerufen (2 Sam 5, 4-5.12). Die Philister gelten damit als »Motivatoren« des frühen Königtums in Israel, sozusagen und in gewisser Überspitzung als die »Königsmacher Israels«.

Die in diesen Traditionen begründet sachliche Verknüpfung mit der vorstaatlichen und früh-staatlichen Zeit Israels und Judahs – in archäologischen Epochen ausgedrückt also die Zeitspanne EZ I-IIA – war insbesondere in der älteren Forschung des 20. Jh. Anlass, der einschlägigen alttestamentlichen Überlieferungen und Traditionsbereichen eine entsprechende »Anciennität« zu attestieren. Nicht zuletzt sind die scheinbaren Klarheiten über die historischen Philister lange ein entscheidender Stützpfiler für das Alter bestimmter Saul- oder Davidüberlieferungen gewesen, sei es, dass sie als Quellen aus dieser Zeit selbst stammen oder als literarische *Reflexion* jener Zeiten doch zumindest in die Frühzeit hebräischer Literaturbildung hineinreichen dürften<sup>3</sup>.

2 Zum Gegnerbild der Philister in der biblischen Literatur und zu den weit komplexeren historischen Beziehungen zwischen Philistää, Schefela und Juda s. Niemann 2013, 243–264.

3 So etwa in jüngerer Zeit wieder Dietrich und mit Blick auf den vordeuteronomistischen Bestand und die Quellen der Samuelbücher: Dietrich 2014,

In den vergangenen Jahren sind die Philister dank der Anstrengungen der vorderasiatischen und biblischen Archäologie sowie der Ägyptologie deutlich und endlich aus dem Schatten ihrer alttestamentlichen und damit ihrer polemisch überzeichneten Zerrbilder herausgerückt worden. Drei grundlegenden Einsichten der aktuellen Philisterforschung sind dabei Folgende:

1. *Kein Seevölkersturm*: Als historisch sicher kann gelten, dass bestimmte Seevölkergruppen im 11. und 10. Jh. v. Chr. im Fernhandel der frühen Eisenzeit eine wichtige Rolle spielten und entlang der Küsten bis in das Gebiet der Phönizier hin siedelten. Dem entspricht nicht zuletzt im archäologischen Materialbefund der Wandel von ägyptischen Importwaren hin zu einem bichromen Keramiktyp, welcher zwar der mykenischen Keramik Mykene III Clb ähnelt, aber lokal vor Ort produziert wurde und deshalb als »submykenischer Typ« bezeichnet wird<sup>4</sup>. Die Philister sind dabei eine unter mehreren unter den Seevölkern subsummierten Gruppen, die u. a. aus ägyptischen Quellen bekannt sind. So werden etwa im »Onomastikon des Amenemope« (11. oder 10. Jh. v. Chr.) in einer Liste von Völkern und Ortsnamen neben den Orten Aschdod, Gaza und Aschkelon auch drei Seevölkergruppen genannt, nämlich die *Sardana* (Sarden), die *Tkr/Tjekker* (Sikeler/Siker) und die *Prst/Palastu* (Philister)<sup>5</sup>.

Mit dieser historischen Rekonstruktion werden letztlich und sachlich richtig die merkantil motivierten Prozesse dieser Kulturwanderung beschrieben<sup>6</sup>, die das entscheidende Gegenbild liefern zu dem, gerade in der älteren Forschung noch so vehement apostrophierten, »spätbronzezeitlichen Seevölkersturm«. Dieser Hypothese nach sollen Gruppen von Seevölkern brandschatzend und marodierend die südliche Levante heimgesucht haben und nicht zuletzt für das scheinbar abrupte Ende der spätbronzezeitlichen Städtkultur verantwortlich gewesen sein. Diese ließ sich zwar eingängig mit den einschlägigen kriegerischen Schilderungen der Philistern in der Bibel harmonisieren, ist sachlich aber eben unzutreffend, da man mittlerweile auch weiß, dass der Niedergang der spätbronzezeitlichen Städtkultur sich über einen wesentlich längeren Zeitraum erstreckte;

---

251–259.

4 Killebrew 2008, 54–71.

5 Killebrew – Lehmann 2013.

6 Yasur-Landau 2010.

zumal ja auch die einschlägigen ägyptischen Quellen (allen voran die diversen Schlachtreiefs ägyptischer Tempel) eben keine historischen Tatsachen berichten, sondern ihrerseits politische Propaganda mit Blick auf das weltordnende und machtpolitische Agieren des Pharaos betrieben. Ohnehin fehlen trotz immenser archäologischer Grabungsaktivität in den Philistergebieten – hervorzuheben ist insbesondere das Langzeitgrabungsprojekt in Tell es-Safi/Gat<sup>7</sup> – Evidenzen für »warfare-related material«<sup>8</sup>, die mit jener Völkersturmthese oder dem biblischen Bild der kriegstreibenden Philistern korrespondieren müssten.

2. *Diversität statt Monokultur*: Tatsächlich philistäische Kultur findet sich vor allem in der Küstenregion der Südlevante, etwa in Aschkelon, Aschdod, Gaza, Ekron und Gat; blieb aber auch nicht hierauf beschränkt, wie Spuren philistäischer Hinterlassenschaft im Jordangraben und jenseits davon verraten<sup>9</sup>. Aber – und dies ist eine der wichtigsten Erkenntnisse der jüngeren Forschung – die Philister sind *keine kulturell einheitliche* Gruppe gewesen. Auch das biblisch in einschlägigen Stellen insinuierte Bild einer einheitlich organisierten philistäischen Pentapolis ist artifizuell (Aschdod, Aschkelon, Gaza, Ekron und Gat)<sup>10</sup>. Die Städte der sog. philistäischen Pentapolis weisen deutliche Unterschiede in ihrem sachlich unscharf als »Philisterkeramik« bezeichneten Repertoire auf<sup>11</sup>. Die sog. »Late Philistine Decorated ware« der Eisenzeit IIA–IIB lässt deutliche lokale Verschiedenheiten zwischen der Keramikware landwärtsgelegener (Ekron, Gat) und küstennaher Orte (Aschdod, Javne) erkennen<sup>12</sup>. Daher ist auch der regelmäßig noch in der einschlägigen Literatur verwendete Begriff der »Philisterkeramik« irreführend und entsprechend abzulehnen, suggeriert er doch eine kulturelle Einheitlichkeit, die es so letztlich nicht gegeben hat.

Sachlich richtig sind die Philister als *heterogener* »Interesseverband aus verschiedenen Ethnien, Gruppen und Banden«<sup>13</sup> anzusehen,

7 Unter den zahlreichen Publikationen vgl. zur Orientierung Maeir 2012, 1–88; Maeir 2017a, 212–231 und Maeir 2017b, 133–154.

8 Maeir 2017b, 137.

9 Fischer – Bürger 2013, 132–170.

10 Niemann 2003, 167–168.

11 Mountjoy 2010, 1–12.

12 Ben-Shlomo et al. 2004, 1–35.

13 Knauf – Niemann 2021, 94.

der sich aus unterschiedlichsten kulturellen, geographischen und soziopolitischen Hintergründen speiste<sup>14</sup>. Zudem zeigte sich, dass die materielle Kultur in den Städten des südwestlichen Küstenstreifens mitnichten »philistäisch« war, sondern faktisch eine Melange aus Elementen der Seevölker-, der ägäischen, der zyprischen und der lokalen »kanaanäischen« Kulturen darstellt. Erst die »kulturelle Verschmelzung«<sup>15</sup> all dieser Einflüsse wird im Nachgang als »philistäisch« wahrgenommen. Der Hauptausgräber von Tell es-Safi/Gat, A. Maeir, beschreibt die Sachlage vor dem Hintergrund der aktuellen materiellen Funde wie folgt:

»A [...] crucial point is that in early Iron Age Philistia, one sees a mixture of various non-local influences – mainland Greece, Crete, western Anatolia, Balkans, Cyprus, and others. Some of these facets are new, and at times foreign, to the region. [...] At the same time, there is abundant evidence that Canaanite material facets continue in early Iron Age Philistia. This hints to the »entangled« character of early Philistine culture, as seen, e.g., in pottery, architecture, cult, diet, various technologies and agriculture. In other words, contrary to earlier understandings, the Philistines were not a group from a specific foreign origin who migrated to Philistia. Rather, they were comprised of mixed and varied origins, local and foreign.«<sup>16</sup>

Der Gesamtbefund materieller Evidenz belegt letztlich – so lässt sich mit D. Vieweger zusammenfassen –, »dass »philistäisch« im 10. und 9. Jh. v. Chr. nicht eine ethnische Hinterlassenschaft, sondern weit mehr eine Art kulturelle *Koiné* darstellte.«<sup>17</sup>

3. *Vielfältige Beziehungen in der Südlevante*: Aus dem zuvor Beschriebenen ergibt sich auch, dass der derzeit zugängliche materielle Befund nicht in Einklang zu bringen ist mit der gerade in der älteren Forschung (mit einigen aktuellen Ausnahmen<sup>18</sup>) dominierenden Sicht der

14 Killebrew 1996, 51–92; Vieweger 2019, 28–36; Maeir 2020a, 161–170; Maeir – Hitchcock 2017, 149–162.

15 Vieweger 2019, 273 f.

16 Maeir 2020a, 166.

17 Vieweger 2019, 117.

18 So jetzt wieder Faust 2015, 273–290.

Philister als »colonizing culture«<sup>19</sup>. Entgegen des biblischen Bildes, worin die Philister als meist übermächtige Gegner Israels beschrieben werden, scheint es aber enge Handelsbeziehungen zwischen Judäern und der Küstenebene gegeben zu haben, insbesondere beim Handel mit Öl und Wein<sup>20</sup>. Während der Eisenzeit IIA/IIB wurden zudem einige Keramiktypen übergreifend in den »philistäischen« Städten als auch in der judäischen Schefela benutzt<sup>21</sup>.

Innerhalb der Südlevante ist *de facto* taktangebend der Handel aus philistäischen Gebieten – allerdings mangels Alternativen. Der Zusammenbruch des Kupferhandels in Zypern, den für die Südlevante ehemals die Phönizier dominierten, scheint sich hier begünstigend für die philistäischen Kulturen ausgewirkt zu haben. Denn nun verlagerte sich der Schwerpunkt auf die Kupferindustrie im Wadi Arava (Timna- ebenso wie die Faynan-Region). Das philistäisch geprägte Gat scheint hierbei als zentraler regionaler und überregionaler Verteiler im Kupferhandel für die Südlevante eine entscheidende Rolle gespielt zu haben<sup>22</sup>, wobei nicht auszuschließen ist (und historisch auch wahrscheinlicher<sup>23</sup>), dass Gaza zu weiten Teilen als internationaler Umschlagplatz zu dieser Zeit diente<sup>24</sup>.

Der sich in diesem Gesamtbefund artikulierende Einsicht, dass so manches (wenn nicht sogar das meiste) am biblischen Bild der Philister artifizial ist, lassen sich neuere redaktionskritische Forschungen der einschlägigen biblischen Traditionen zur Seite stellen: Für die Traditionstoffe von Richter sowie der Samuel- und Königbücher, in denen auch die Philister eine Rolle spielen, markierte bekanntlich

19 So nämlich kritisch Maeir 2020a, 166.

20 Zum Befund für die Eisenzeit IIB vgl. Vieweger 2019, 117–123.

21 Gitin 2015, 258 f.

22 Zur Verbindung Gats und des Kupferhandels erstmals Fantalkin – Finkelstein 2006, 31, die vor allem die Zerstörung Gats im 9. Jh. mit dem scheinbar abrupten Ende des Kupferabbaus zu selben Zeit in der Arava korrelieren. Detaillierter gestützt wurde diese These später von Ben-Yosef – Sergi 2018, 461–480. So jetzt auch – nach anfänglicher Skepsis – Gat-Ausgräber A. Maeir in Maeir 2020b, 28 f.

23 Die Evidenzen stützen letztlich den diesen Thesen zugrunde liegenden Bezug des Abbruchs des Kupferabbaus in der Arava und der Zerstörung Gats nicht; dieses zum Erliegenkommen des Kupferhandels kam eher schleichend als abrupt.

24 S. dazu jetzt Bienkowski 2021.

M. Noths These von der Existenz eines DtrG<sup>25</sup> einen Wendepunkt in der Geschichte der Forschung zu den Vorderen Propheten, die sich bis dato in erster Linie mit der Rekonstruktion des vor-deuteronomistischen Profils der Bücher befasst hatte. Das Erklärungsmodell hat sich zwar inzwischen weitgehend durchgesetzt<sup>26</sup>, doch sind viele Fragen nach Umfang und Bedeutung redaktionell-editorischer Arbeit der deuteronomistischen Schule weiterhin Gegenstand von Kontroversen. Das betrifft gerade auch die Texttraditionen, die Philistergefahr etablieren. Diese lassen sich gerade nicht mehr so einmütig einschlägigen vordeuteronomistischen Texttraditionen der Samuelbücher oder gar großflächigen Quellen im Sinne der von L. Rost rekonstruierten »Quellen des Samuelbuches«<sup>27</sup> einordnen, sondern sind bestimmten mehrstufigen redaktionellen Prozessen zuzuschreiben, sodass sich bezgl. des Philisterbildes, wie auch seiner möglichen realgeschichtlichen Bezüge, historischen Referenzen im Detail ein viel breiterer historischer Referenzrahmen ergibt, der letztlich bis in die hellenistische Zeit hinein reicht.

## **2 Zur Notwendigkeit neuer Deutungsoptionen in der Literaturgeschichte: Das Philisterbild in den Samuelbüchern am Beispiel der Ladeerzählung 1 Sam \*4-6; 1 Sam \*5-6**

Die aktuelle historische Debatte macht klar, dass mit Blick auf die »biblischen Philister« mit vielen Selbstverständlichkeiten der alttestamentlichen Forschung gebrochen werden muss. In der komplexen Debatte ist derzeit kein Konsens abzusehen, wie denn die Rolle der Philister in den einschlägigen biblischen Traditionen auszuwerten sei. Wenn nun das biblische Bild der Philister zurecht in weiten Teilen als artifizuell und teils später Traditionsbildung zu bewerten ist, wieso besitzen denn ausgerechnet die Philister über den mehrere Jahrhunderte dauernden Wachstumsprozess der Einzelbücher der Vorderen Propheten und des Deuteronomistischen Geschichtswerk eine so bedeutende Rolle als »Kingmaker«? Umgekehrt bemerkt man aber in

---

25 Das derzeitige Diskussionsspektrum wird abgesteckt bei Römer 2006, 45–70; Schmid 2021, 8–30.

26 Für die vielfältigen und sukzessiven deuteronomistischen Überarbeitungen des Buches (im Zusammenhang mit den Königbüchern und dann auch den verschiedenen Editionen des DtrG vgl. etwa Schmid, 2021, 105–113.155–157; Dietrich 2014, 236–242).

27 Rost 1926.

der aktuellen Forschung auch eine Tendenz, aufgrund der eben dargestellten historischen Unsicherheiten, das Philisterbild in den Texten völlig zu »entkonkretisieren« und als reine Metaphern für alle möglichen Aspekte von Andersheit zu israelischer Kultur und Identität oder zu Chiffren der zur vermuteten Abfassungszeit dominierender Großmächte (wie der Assyrer, Babylonier, Perser oder Griechen) zu stilisieren.

An der sog. Ladeerzählung (typischerweise 1 Sam 4-6 und 2 Sam 6), die m. E. zu einer der ältesten (wenn nicht sogar *der* ältesten) Traditionen der Samuelbücher gehört, möchte ich im Folgenden demonstrieren, dass sich die Auslegung konkrete Überlieferungsstücke nicht in diesen binären Optionen erschöpft. Bekanntermaßen sind die Erzählungen über das Geschick der Lade nicht als zusammenhängende Erzählung überliefert worden<sup>28</sup>, sondern bestehen aus zwei Erzählkomplexen, nämlich aus 1 Sam 4,1b-7,1.2a, wo berichtet wird, dass im Kontext von zwei gegen die Philister verlorenen Schlachten bei Eben-Eser im Norden Israels die Lade letztlich verloren geht (1 Sam 4,12-22) und von diesen in Feindesland verschleppt wird (1 Sam 5,1). Zwar haben die Philister die Lade des Gottes Israels unter ihre Kontrolle gebracht (1 Sam 4,11a), doch richtet die Lade an allen philistäischen Orten, an die sie gebracht wird, großen Schaden an, weshalb sie letztlich wieder »nach Israel« zurücktransportiert wird. Nach einer kurzen Station in Bet-Schemesch landet sie dann in Kirjat-Jearim (1 Sam 6,20-21;7,1), dann wird der Erzählfaden in 2 Sam 6,1-19 wieder aufgenommen: Die Lade wird nun vom frisch designierten König (2 Sam 5,4.17) nach Jerusalem überführt, nachdem dieser die Philister besiegt hat.

Nachdem im Gefolge von L. Rost lange der Quellencharakter einer 1 Sam 4-6 und 2 Sam 6 umfassenden Ladeerzählung als gesichert galt<sup>29</sup>, hat insbesondere die aktuelle Forschung zu Recht die multiplen Wachstumsprozesse dieser Erzählungen erkannt<sup>30</sup>. Gerade die Naht-

28 Für eine Forschungsübersicht zur Ladeerzählung vgl. die gründliche Aufarbeitung des Forschungsstandes durch Eynikel 2000, 88-106, der die Literatur bis 2000 berücksichtigt. Für die vergangenen beiden Dezennien ist die Forschung zur Ladeerzählung recht übersichtlich geblieben; folgende Forschungsbeiträge lassen sich seit Eynikel ergänzen: Schäfer – Lichtenberger 2003; Porzig 2009; Dietrich 2011.

29 Rost 1926, 119-253.

30 So die klar deuteronomistischen Zusätze 1 Sam 4, 18b; und die spät-dtr Götzenpolemik der eigenartigen und schlecht im Kontext verankerten

stellen in 1 Sam 7,1 und 2 Sam 6,1 (fehlende Einführung Davids in 2 Sam 6,1 sowie die Ortsdifferenzen des Lagerungsortes der Lade Kirjat-Jearim 1 Sam 7,1//Baale-Jehuda, 2 Sam 6,2) passen nicht wirklich so nahtlos aneinander, wie Rost meinte. Demgegenüber wird heute mehrheitlich entweder der Quellencharakter der Ladeerzählung oder bestimmter Teilbereiche bestritten,<sup>31</sup> oder man leitet aus dem Befund die Sicht ab, dass in 1 Sam und 2 Sam zwei zunächst unabhängig voneinander entstandene Ladeerzählungen vorliegen, die erst zu späterer Zeit redaktionell zusammengearbeitet wurden.<sup>32</sup>

Mit Blick auf die Philister oszilliert die Hypothesenbildung zur Ladeerzählung derzeit im Wesentlichen zwischen zwei Polen. Die Philisterbedrohung sei entweder historisches »Hintergrundrauschen«, eine historische Kontingenz, die nur daher rühre, dass die Philister in der Eisenzeit I und frühen Eisenzeit II, in der man die Erzählung verorten möchte, zu den einflussreichen und geradezu omni-präsenten Kräften in der Südelevante zählen.<sup>33</sup> Oder aber man sieht – so man mit einer gewissen Mehrheit der Forschung geneigt ist, die Erzählung als Reflexion des babylonischen Exils zu deuten – die Philister als allegorische und aber dann auch recht allgemeine Reflexionsfläche aller möglicher Spielarten der Bedrückungen des Exils an. Die »Deportation« der Lade 1 Sam 5–6 sei dabei eine Allegorie des Volkes Israels im baby-

---

Dagon-Episode 1 Sam 5, 3-5.7b; auch einschlägige literarische Kontextweiterungen wie die Erwähnung des Gotteseiphethons »Kerubenthroner« (1 Sam 4,4: *אִשׁבֿ הַקִּרְבִּים*), die ja im Kontext funktionslos bleibt und später dann auf 2 Sam 6,2, 1 Kön 8,6-7; und generell auf 1 Kön 6,23-32 vorausweist, oder einschlägige Exodusbezüge; etwa in 1 Sam 4, 6b-8; und 1 Sam 5,6; 6,5 // Ex 9,3; sowie die »Plagen« und das »Schreien« der Bevölkerung in 1 Sam 5,10.12 // Ex 10,5-6.12.15; 11,6; 12,30; sowie 1 Sam 6,2.8//Ex 7,11; 10,7 (Beratung durch Religionspezialisten in der Notsituation); 1 Sam 6,8 // Ex 8,11.28; 9,7.34 (Verstockungsmotiv); und 1 Sam 6,14 // Ex 10,25.

- 31 So u. a. Na'aman 1992, 654: Die Ladeerzählung »was never an independent entity.«
- 32 So jüngst die prominenten Thesen von Israel Finkelstein und Thomas Römer vor dem Hintergrund ihrer rezenten Ausgrabungen in Kirjat-Jearim: Finkelstein – Römer 2021, 47–72; Finkelstein – Römer 2018, 31–83; Römer 2019, 95–108.
- 33 Zumeist wird für die Historizität pauschal auf die Erwähnung Gats als Teil der philistäischen Pentapolis verwiesen. Da Gat nachweislich im 9. Jh.v.Chr. zerstört wurde, sei damit im Text eine historische Konstellation artikuliert, »wie sie ab dem späten 9. Jh., nach dem Ausscheiden Gats, nicht mehr gegeben war.« (Dietrich 2011, 264).

lonischen Exil; die Rückkehr der Lade nach Jerusalem entsprechender Hoffnungsaspekt der Exulanten.<sup>34</sup>

Diese Diskussion aufgreifend habe ich jüngst ein modifiziertes Modell der Genese der Ladeerzählung herausgearbeitet, welches stärker literarhistorische und realgeschichtliche Argumente miteinander verschränkt<sup>35</sup>: Eine ursprüngliche, in sich abgeschlossene Kriegs- und Verlusterzählung 1 Sam 4,1b-6a.9-21, die vom Schicksal Israels erzählt und vom Verlust eines Kriegspalladiums während einer Schlacht berichtet, bildet die älteste Überlieferungsschicht der Erzählung. Diese wird dann mit 1 Sam 4,22 und 1 Sam 5,1-7,1 (ohne die Dagon-Episode 1 Sam 5,3-5.7b, die wegen ihrer Götzenbilder-Polemik als später Zusatz gelten muss) zur Ladeerzählung ergänzt. Diese Ladeerzählung reichte über 1 Sam 7,1 (Kirjat-Jearim) hinaus. Mit dem Zusammenhang 2 Sam 5,17-25; 6,1-19 ist der Schluss dieser Erzählung noch erhalten – nicht jedoch ihr Mittelteil. Der Grundbestand einer so rekonstruierten Ladeerzählung ist damit in 1 Sam 4,1b-6a.9-21.22; 5,1-2.6-7a.8-7, 1.2a.; 2 Sam 5, 17-25; 6,1-19 zu finden. Die ältere Ladeerzählung ist als ehemals eigenständige Quelle angesehen. Den Eindruck sachlicher und struktureller Geschlossenheit erreicht diese Ladeerzählung zum einen durch die durchgängig präsente Umdeutung der neuassyrischen Praxis der Entführung von Kultstatuen (in der Literatur zumeist mit dem Neologismus »Godnapping« bezeichnet<sup>36</sup>). Zum anderen aber auch durch die thematische Klammer der Philistergefahr: Diese wird in der Ladegeschichte zunächst etabliert (1 Sam 4,1) und am Ende final beseitigt – auch dies geschieht im Kontext der Götterstatur-Veranschleppung, wie 2 Sam 5, 17-25 belegt. Die Grundschrift wird um oder kurz nach 701 v. Chr. datiert.

Darauf aufbauend sollen im Folgenden drei Aspekte des Philisterbildes dieser Ladeerzählung detaillierter beschaut werden.

34 Die Gesamtkonzeption sei zudem klar deuteronomistisch geprägt, was diese metaphorische Deutung noch begünstigt, vgl. van der Toorn – Houtman 1994, 209–231; und van Seters 1997, 349–350.

35 Hensel 2022.

36 A. Livingstone prägte diesen Begriff in seiner 1997 erschienenen Studie, Livingstone 1997, 156–177; zur Sache vgl. jetzt Zaia 2015.

### 3 Kritik an neuassyrischer Reichspolitik im Spiegel der Philister

Die Ladeerzählung ist als solche und insbesondere in ihrem ersten Teil 1 Sam 4-6 als Persiflage der Götterbild-Deportationen zu verstehen ist. Im Hintergrund der Ladeerzählung steht die Praxis, dass die siegreiche Nation Götterstatuen der besiegten Nation aus deren Heiligtümern entfernte, diese aber nur selten zerstörte, sondern sie vielmehr in ihre eigenen Heiligtümer brachte. Die erste Hälfte der Ladeerzählung 1 Sam \*4,1-7,1 spielt mit der Referenz auf die Götterdeportationen erzeugte Erwartungshaltung und verkehrt diese ins Gegenteil: Die Siegernation triumphiert gerade nicht über die Bevölkerung Israels, sondern die gesamte philistäische Bevölkerung leidet unter den Schlägen der vermeintlich machtlosen israelitischen Gottheit. Die Entführung ist gerade *keine* Machtdemonstration der philistäischen Fürsten, sondern führt dazu, dass sie die selbige wieder ins Heimatland zurückgeleiten müssen. Auch ist JHWH nicht entmächtigt, sondern bahnt sich in Form der Lade selbständig den Weg zurück zu seinem Volk.

Für die Godnapping-Praxis waren insbesondere die (Neu-)Assyrer bekannt; die einschlägigen ikonographischen und epigraphischen Belege weisen mit absoluter Mehrheit gerade in das 8./7. Jh. v. Chr. und bringen die Praxis mit neuassyrischer Expansionspolitik in der Süd-Levante in eine eindeutige geographische Beziehung zu Juda und Israel. Die Philister fungieren in diesem Erzählzusammenhang primär als Spiegelfläche der Assyrer und kritisieren jene Suprematie. Ohnehin werden in der Ladeerzählung kaum spezifische Informationen über die Philister greifbar (insbesondere die Vorstellung der straff organisierten philistäischen Pentapolis ist idealisiert; Spezifisches zur Kultur der Philister erfährt man dort ohnehin nicht), was den Eindruck der philistäischen »stand-ins« noch verstärkt.

### 4 Das Philisterbild als Legitimationsmetapher um 700 v. Chr.: Jerusalem als legitimes Kultzentrum des JHWH-Glaubens

Der Erzählstrang um die Lade wird in 2 Sam wieder aufgenommen. Es scheint mir inzwischen sehr wahrscheinlich, dass der Abschluss der Ladeerzählung in 2 Sam 6,1-19\* sich derselben Philister/Assyrer-Polemik bedient wie die Referenz auf die Godnapping-Praxis im ersten

Teil. Nun allerdings wird – und hier erweitere ich meine ursprüngliche These – die andere Seite der Medaille betont. Die Rezeption der Entführung von Kultstatue wird in den Dienst der Legitimation des judäisch-davidischen Königtums genommen. Begleitet von Opfern, Liturgien und einer Segenszeremonie (2 Sam 6,12.13.14.16b.17.18) überführt der frisch designiert König David die Lade in seine neue Hauptstadt Jerusalem. Mit der Aufstellung der Lade in der Residenz Davids endet die Ladeerzählung. JHWH »ergreift in Gestalt der Lade kultisch von Jerusalem Besitz«<sup>37</sup>.

Die Szenerie entspricht in ihren Details der Vorstellungswelt alt-orientalischer Königsideologien, vor allem der in neuassyrischen Texten belegten Praxis der Einweihung von Heiligtümern oder der königlichen Residenz, bei denen auch die Platzierung von Götterstatuen in der neuen Residenzstadt eine entscheidende Rolle spielen. Die engsten Parallelen finden sich in der Beschreibung der Einweihung von Sargons II. Residenz in Dur Šarrukin/Chorsabad, zu der er Assur und die anderen Hauptgottheiten zum Besuch einlädt. Sargon ehrt diese durch liturgische Handlungen und Opfer, denen ein Bankett mit Musik folgt:

»After I (scl. Sargon) had completed the construction of the city and my palaces, I invited the great gods who dwell in Assyria into their midst in the month of Tashritu. I held a dedication feast. From the princes of the east and west I received gold, silver, everything costly, (which would be) appropriate for these palaces, as their rich gifts. The gods who dwell in that city – may every work of my hand be acceptable to them. That they will dwell in their shrines, and that my rule (dynasty) may be secure – may this be their command to all eternity. [...]« (*Bull Inscription; Dur Šarrukin*)<sup>38</sup>

»I (scl. Sargon) built a city at the foot of Mount Musri, above Nineveh, following the promptings of my heart, and I called its name Dur-Sharrukin. Palaces of ivory, maple, boxwood, mulberry, cedar, cypress, juniper, pine and pistachio-wood for my royal dwelling-place I built therein, and I invited into them Assur, the great lord, and the gods who dwell in Assyria. Pure sacrifices in great number I offered before them. From the princes of the four

37 Ahlström 1984, 145 f.

38 Übers. Luckenbill 1927, 47 § 94.

regions (of the world), who had submitted to the yoke of my rule, whose lives I had spared, together with the governors of my land, the scribes and superintendents, the nobles, officials and elders (?), I received their rich gifts as tribute. I caused them to sit down at a banquet and instituted a feast of music.« (*Pavement Inscription III, Dur Šarrukin*)<sup>39</sup>.

Auch von Sanherib (705–681 v. Chr.) heißt es, dass er die Einweihung von Ninive als Hauptstadt in ähnlicher Weise begeht<sup>40</sup>. Asarhaddon (681–669 v. Chr.) feiert den Umbau seines Palastes in Ninive ebenfalls mit Einladung der Götter(-statuen), Prozessionen, Opfern und Festgelagen<sup>41</sup>.

Zeitlich wie sachlich passen demnach diese Belege zur ebenfalls in diesem Zeitraum belegten neuassyrischen Praxis der Götter-Deporationen, wenn auch der Brauch, dass bei der Erneuerung von Tempel bzw. des Residenzsitzes der Wiedereinzug der Götter(-statuen) rituell inszeniert wird, keine Traditionsinvention dieser Zeit darstellt. So beschreibt etwa die sog. Marduk-Prophetie in IV 2,18–24 Vergleichbares<sup>42</sup>. Die der Prophetie zugrundeliegende Tradition ist wohl um 1124–1103 v. Chr. anzusetzen<sup>43</sup>; die Textfragmente stammen allerdings aus der Bibliothek Assurbanipals in Ninive. Dieser als prophetische Rede des Marduk stilisierte Text stellt u.a. die Verschleppungen der Marduk-Statue durch den Hethiter-König Muršili im Jahre 1594 v. Chr., zunächst nach Assyrien, dann nach Elam dar, berichtet anschließend von der Rückkehr der Statue nach Babylon und zwar als eigene Entscheidung Marduks<sup>44</sup>.

Die motivlichen Parallelen dieses Textes zu dem in diesem Beitrag erhobenen Kernbestand einer alten Ladeerzählung sind beachtlich und wie folgt zu benennen:

1. Entführung/Verschleppung einer Götterstatue
2. Reise durch »Feindesland« und schließlich

39 Übers. Luckenbill 1927, 50 f, § 98; vgl. noch 53 § 101.

40 Luckenbill 1927, 162 f. §§ 370; 173 f. § 403; 178 § 416.

41 Luckenbill 1927, 169 f. § 699.

42 Neujahr 2012, 27–41.

43 Zur Diskussion vgl. Sommerfeld 1982, 188.

44 Ich danke A. Grund-Wittenberg (Marburg) für den Hinweis auf die Marduk-Prophetie als mögliche Unterstützung für meine Vorüberlegungen in Bezug auf altorientalische Parallelen der Ladeerzählung.

### 3. Rückkehr der Statue samt ritueller Inszenierung ebendieser

Unmittelbare literarische Abhängigkeiten gibt es freilich keine, aber mit dem in der Ladeerzählung elaborierten Motivzusammenhang wird demnach ein Vorstellungsmuster aufgegriffen, welches in bestimmten altorientalischen, mit der Königsideologie verknüpften Traditionen nicht unbekannt war<sup>45</sup>.

Sowohl in der narrativen Entfaltung wie auch vor dem Hintergrund der beschriebenen altorientalischen Motivik qualifiziert Jerusalem als neues legitimes Zentrum des JHWH-Glaubens in Israel. Historisch ist an die Periode nach dem Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. zu denken, in der sich der Übergang des Kultes von einem bedeutenden Heiligtum des Nordens (Schilo; 1 Sam 4) in das Kultzentrum des Südens (Jerusalem; 2 Sam 6) spiegelt, der ja auch wesentlicher Bestandteil der topographischen Inszenierung der gesamten Ladeerzählung mit ihren zahlreichen Wegstationen ist. Zwar weist die Godnapping-Polemik grundsätzlich in das vorgerückte 8. und 7. Jh., doch ist wahrscheinlich, dass die Ladeerzählung hier die Zustände im Umfeld der bis 701 v. Chr. erfolgten einjährigen Belagerung Jerusalem durch den neuassyrischen Großkönig Sanherib in den Blick nimmt. Denn der Abzug der assyrischen Armee war in jedem Fall nicht abzusehen und konnte im theologisch reflektierenden Nachgang als Keimzelle der Zionstheologie gelesen werden. 2 Sam 6 und damit die gesamte Ladeerzählung sind in diesem theologischen Geiste entstanden.

## 5 Kritik an den Philistern: zur historischen Grundierung der Philister-Assyrer-Identifikation jenseits der literarischen Polemik

**5.1 Das Ende der Philisterbedrohung und die Entführung von Kultstatuar: 2 Sam 5,17-25 als Teil der ursprünglichen Ladeerzählung**  
Philisterthematik und Entführung von Kultstatuar (die Lade) haben eine bemerkenswerte Entsprechung in 2 Sam 5,17-25, wo nicht nur

<sup>45</sup> Dass es bei der Marduk-Prophetie damit auch (und unabhängig von der Ladeerzählung) grundsätzlich mögliche motivliche Parallelen zur »Rückkehr JHWHs« aus dem Exil an den Zion gibt, darauf hat in jüngerer Zeit bereits van Oorschot 2003, 200 hingewiesen. Zudem wurde lange erwogen, dass auch die ältesten Traditionen des Amosbuches bereits von dieser Prophetie beeinflusst seien; wobei jüngst Grund-Wittenberg zurecht die erhobenen Bezüge als nicht substantiell genug für eine direkte Abhängigkeit eingestuft hat, vgl. Grund-Wittenberg 2021, 1–32.

der endgültige Sieg über die Philister beschrieben, sondern auch die Entwendung von Götterbildern apostrophiert wird. Bemerkenswert ist dies schon allein deshalb, da 2 Sam 5 für gewöhnlich als Endpunkt der sog. »Aufstiegserzählung Davids« (1 Sam 16-2 Sam 5) angesehen wird. Allerdings wird hier im Kontext der kriegerischen Auseinandersetzungen Davids mit den Philistern (2 Sam 5,17-25) davon berichtet, dass David jene Feinde Israels endgültig besiegte. Nach der Niederlage der Philister aber geschieht folgendes:

2 Sam 5,21

וַיַּעֲזֹבוּ־שָׂמָם אֶת־עֲצָבֵיהֶם וַיִּשְׂאֵם דָּוִד וְאֶנְשָׁיו׃

»Und dort ließen sie ihre Götzen zurück. David aber und seine Männer trugen die Götzen fort.«

Typischerweise wird zum Vers lediglich vermerkt, dass es üblich gewesen sei, »die Götter auf das Schlachtfeld zu bringen, damit sie den Kämpfern halfen«<sup>46</sup>, so etwa S. Bar-Efrat. F. Stolz sieht in den »Götzen« »Heilige Feldzeichen«<sup>47</sup>, und S. Schroer »größere aber transportable Götterbilder.«<sup>48</sup> Viel entscheidender scheint mir im Kontext die Referenz auf die Godnapping-Praxis zu sein, die aber nur mit Blick auf den griechischen Text noch greifbar wird. 2 Sam 5,21 MT verwendet die despektierliche Bezeichnung »Götzen« (עֲצָבִים). Das ist insofern auffällig, als die Praxis der Götterbilder-Deportationen nicht von der Nichtigkeit der Götterstatuen ausgeht oder diese ansonsten despektierlich behandelt (so ja gerade die Pointe von 1 Sam 4,1-7,1). Die LXX (τοὺς θεοὺς αὐτῶν) ebenso wie die lateinische Fassung L115 (*deos suos*) und 1 Chr 14,12 (אֶת־אֱלֹהֵיהֶם) sprechen hingegen von der Wegführung »ihrer Götter«, und bieten damit im narrativen Kontext der Ladeerzählung wie auch vor dem vorgeschlagenen kulturgeschichtlichen Hintergrund die wohl ursprüngliche Lesart<sup>49</sup>. Die »Götzen« in MT tragen (ähnlich wie die Zerstörung der Dagon-Statue 1 Sam 5, 3-5.7b) die Götterbilderpolemik in späterer Zeit nach.

In ihrer ursprünglichen und im griechischen Text bewahrten Version stellt die in 2 Sam 5,21 referenzierte Götterbilder-Deportation

46 Bar-Efrat 2009, 61.

47 Stolz 1980, 211.

48 Schroer 1992, 149.

49 Auch Hutzli 2010, 223 f. plädiert für die Ursprünglichkeit von LXX und L115, wenn auch mit anderen Argumenten.

eine erzählerische Klammer dar, die den Bogen zurück zu 1 Sam 4 schlägt. Die Praxis der Deportation begegnet innerhalb der Samuelbücher nur in 1 Sam 4ff. und eben in 2 Sam 5,21. In 1 Sam 4 wurde die Philistergefahr im Zusammenhang mit der Lade überhaupt erst in die Erzählwelt der Samuelbücher eingeführt, so dass deren Beseitigung in 2 Sam 5 und damit kurz vor der Überführung der Lade nach Jerusalem stimmig wirkt. Die Verhältnisse haben sich seit 1 Sam 4 völlig umgekehrt; die Kriegsbeute »JHWH« ist wieder kurz vor seiner eigentlichen Residenz (2 Sam 6); und die ehemaligen Sieger bekommen nun vom königlich-priesterlichen Thron-Prätendenten David ihre eigene Praxis zu spüren. Wieder zeigt sich, wie eng Philisterbild der Ladeerzählung und Godnapping-Motivik verzahnt sind.

Damit ist dann auch klar – auch wenn dies bisher noch nicht so gesehen wurde – dass 2 Sam 5,17-25 Teil der ältesten Ladeerzählung gewesen ist. Dafür spricht letztlich auch, dass die Kriegserzählung V. 17–25 unmittelbar in 2 Sam 6,1 aufgenommen ist, indem erwähnt wird, dass David »wieder« »30.000 Auserwählte aus Israel versammelte« (וַיִּקַּף עוֹד דָּוִד אֶת־כָּל־בְּחֹרֵי בְּיִשְׂרָאֵל שְׁלִשִׁים אֲלָף) – diesmal allerdings, um die Lade aus Baale-Jehuda holen zu lassen. Die sog. Aufstiegserzählung (so man heute überhaupt noch von einer solchen im Sinne einer ursprünglich selbständigen Quelle sprechen kann und sollte<sup>50</sup>) könnte mit der Inanspruchnahme Jerusalems durch David geendet haben (2 Sam 5,1-16)<sup>51</sup>.

## 5.2 Die Philister als Sachwalter Assurs – Historische Grundierung der Philister-Assyrer-Identifikation jenseits der literarischen Polemik

Die Verbindung der Philister mit der neuassyrischen Suprematie geht nicht in dieser reinen politischen Metapher auf. Sie hat auch geschichtlich begründete Aspekte und diese sind auch für die Datierung der Episode entscheidend. Der Text kritisiert eben auch deutlich die Philister. Von diesen ist bekannt, dass sie nach diversen Aufständen gegen Assur im vorgerückten 8. Jh. zunächst von Sargon II. und abschließend von Sanherib 701 v. Chr. besiegt wurden. Durch das philistäische Gebiet lief die wichtigste Handels- und Militärstraße des Vor-

50 Bezzel – Kratz 2021.

51 Bereits L. Rost hatte erwogen, dass die Aufsteigerzählung möglicherweise mit V.10 endete; er formuliert aber widersprüchlich: »Der Erzählstrang, der Davids Aufstieg berichtet, endet II. Sam 5,10«. Hierzu gehörten aber auch als abklingender Schluss die Verse 13–16 und die Erwähnung der Philisterschlachten (V. 17–25) (beides bei Rost 1926, 125).

deren Orients. Die Assyrer unterwarfen die philistäischen Gebiete und bauten die ehemalige Philisterhauptstadt Ekron zu einem großindustriellen Zentrum für die Ölherstellung aus. Sanherib setzt Assur-treue Machthaber in den jeweiligen Städten ein. Mit diesem Schachzug sicherte sich Assur eine Pufferzone loyaler Stadtstaaten an der Grenze zu Ägypten. Diese Philisterstädte gehörten später dann auch zu den die Assyrer unterstützenden Truppenkontingenten, die 667 v. Chr. gemeinsam mit Assurbanipal nach Ägypten zogen<sup>52</sup>. Insbesondere bekam aber Philistää unter Sanherib weite Teile der von ihm eroberten judäischen Gebiete zugeteilt, u. a. die Schefela. Auch Gat (1 Sam 5,7-8), welches unter Hiskija vermutlich unter judäischer Kontrolle stand, fällt mit Sanherib wieder an Philistää zurück<sup>53</sup>. Aus judäischer Perspektive mussten die Philister nach 701 v. Chr. als Opportunisten, Repräsentanten der Assyrer oder zumindest Assur-loyale Sympathisanten erscheinen. Wenn die Ladeerzählung die Godnapping-Praxis de facto als wirkungslos entlarvt, werden damit Assurs wie Philistääs Ansprüche auf judäische Gebiete zurückgewiesen.

## Bibliographie

Ahlström 1984

G. W. Ahlström, *The Travels of the Ark. A Religio-Political Composition*, JNES 43, 1984, 141–149.

Bar-Efrat 2009

S. Bar-Efrat, *Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar* (Stuttgart 2009).

Ben-Shlomo 2013

D. Ben-Shlomo, *Philistia during the Iron Age II Period*, in: M. L. Steiner – A. E. Killebrew (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant (c. 8000–332 BCE)* (Oxford 2013) 712–723.

Ben-Shlomo et al. 2004

D. Ben-Shlomo – I. Shai – A. Maeir, *Late Philistine Decorated Ware (Ashdod Ware). Typology, Chronology, and Production Centers*, BASOR 335, 2004, 1–35.

Ben-Yosef – Sergi 2018

E. Ben-Yosef – O. Sergi, *The Destruction of Gath by Hazael and the Arabah Copper Industry. A Reassessment*, in: I. Shai et al. (Hrsg.), *Tell it in Gath. Studies in the History and Archaeology of Israel* (Münster 2018) 461–480.

<sup>52</sup> Ben-Shlomo 2013, 713.715–716.

<sup>53</sup> Chadwick – Maeir 2018, 48–55.

Bezzel – Kratz 2021

H. Bezzel – R. G. Kratz, *David in the Desert. Tradition and Redaction in the “History of David’s Rise , BZAW 514 (Berlin 2021).*

Bienkowski 2021

B. Bienkowski, *The End of Arabah Copper Production and the Destruction of Gath. A Critique and an Alternative Interpretation, PEQ 153, 2021, 1–14.*

Chadwick – Maeir 2018

J. R. Chadwick – A. Maeir, *Judahite Gath in the Eighth Century B.C.E. Finds in Area F from the Earthquake to the Assyrians, NEA 81,1, 2018, 48–55.*

Dietrich 2011

W. Dietrich, *Samuel. Teilband 1: 1 Samuel 1–12, BK.AT VII/1 (Göttingen 2011).*

Dietrich 2014

W. Dietrich, *Die Vorderen Propheten,*“ in: W. Dietrich – H.-P. Mathys – T. Römer – R. Smend (Hrsg.), *Die Entstehung des Alten Testaments (Stuttgart 2014) 167–282.*

Eynikel 2000

E. Eynikel, *The Relation between the Eli Narratives (1Sam.1–4) and the Ark Narrative (1 Sam 1–6; 2 Sam 6,1–19),* in: J. C. de Moor et al. (Hrsg.), *Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets, OTS 44 (Leiden 2000) 88–106.*

Fantalkin – Finkelstein 2006

A. Fantalkin – I. Finkelstein, *The Sheshonq I Campaign and the 8th-Century-BCE Earthquake – More on the Archaeology and History of the South in the Iron I–IIA, Tel Aviv 33, 2006, 18–42.*

Faust 2015

A. Faust, *The Bible, Archaeology, and the Practice of Circumcision in Israelite and Philistine Societies, JBL 134,2, 2015, 273–290.*

Finkelstein – Römer 2018

I. Finkelstein – T. Römer et al., *Excavations at Kiriath-Jearim near Jerusalem, 2017. Preliminary Report, Semitica 60, 2018, 31–83.*

Finkelstein – Römer 2021

I. Finkelstein – T. Römer et al., *Excavations at Kiriath-Jearim, 2019. Preliminary Report, Semitica 48, 2021, 47–72.*

Fischer – Bürge 2013

P. M. Fischer – T. Bürge, *Cultural Influences of the Sea Peoples in Transjordan, ZDPV 129, 2013, 132–170.*

Gitin 2015

S. Gitin, (Hrsg.), *The Ancient Pottery of Israel and its Neighbors from the Iron Age through the Hellenistic Period I–II (Jerusalem 2015).*

Grund-Wittenberg 2021

A. Grund-Wittenberg, *The Future of the Past. Literarische Prophetien, Prophetensprachsammlungen und die Anfänge der Schriftprophetie, VT 71,3, 2021, 1–32.*

Hensel 2022

B. Hensel, *The Ark Narrative(s) of 1 Sam \*4:1b–7:1 / 2 Sam 6\* between Philistia, Jerusalem, and Assyria. A New Approach for a Historical Contextualization and Literary-Historical Classification,* in: F. Hagemeyer

(Hrsg.), *Jerusalem and the West. Perspectives from Archaeology, Biblical Studies and History* (Tübingen 2022) 163–191.

Hutzli 2007

J. Hutzli, *Die Erzählung von Hanna und Samuel. Testkritisches und literarkritisches Analyse von 1. Samuel 1–2 unter Berücksichtigung des Kontextes*, *AThANT* 89 (Zürich 2007).

Killebrew – Lehmann 2013

A. E. Killebrew – G. Lehmann (Hrsg.), *The Philistines and Other »Sea Peoples« in Text and Archaeology* (Atlanta 2013).

Killebrew 1996

A. E. Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity. An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites Philistines, and Early Israel* (Atlanta 1996).

Killebrew 2008

A. E. Killebrew, *Aegean Style Pottery and Associated Assemblages in the Southern Levant. Chronological Implications Regarding the Transition from the Late Bronze Age II to the Iron I and the Appearance of the Philistines*, in: L. L. Grabbe (Hrsg.), *Israel in Transition. From the Late Bronze II to the Iron IIA (c. 1250–850 B.C.E.)*. Volume I: *The Archaeology* (New York 2008) 54–71.

Knauf – Niemann 2021

E. A. Knauf – H. M. Niemann, *Geschichte Israels und Judas im Altertum* (Berlin 2021).

Livingstone 1927

A. Livingstone, *New Dimensions in the Study of Assyrian Religion*, in: S. Parpola – R. M. Whiting (Hrsg.), *Assyria 1995. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project* (Helsinki 1997) 165–177.

Luckenbill 1927

D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia. Volume II* (Chicago 1927).

Maeir 2012

A. Maeir, *The Tell es-Safi/Gath Archaeological Project 1996–2010. Introduction, Overview and Synopsis of Results*, in: A. Maeir, (Hrsg.), *Tell es-Safi/Gath I. The 1996–2005 Seasons, Volume I: Text* (Wiesbaden 2012) 1–88.

Maeir 2017a

A. Maeir, *The Tell es-Safi/Gath Archaeological Project. Overview*, *NEA* 80:4, 2017, 212–231.

Maeir 2017b

A. Maeir, *Philistine Gath after 20 Years. Regional Perspectives on the Iron Age at Tell es-Safi/Gath*, in: O. Lipschits – A. Maeir (Hrsg.), *The Shephela during the Iron Age. Recent Archaeological Studies* (Winona Lake 2017) 133–154.

Maeir 2020a

A. Maeir, *A »Repertoire of Otherness«? Identities in Early Iron Age Philistia*, in: M. Iamoni (Hrsg.), *Proceedings of the 5th »Broadening Horizons« Conference* (Udine 5–8 June 2017). Volume I (Trieste 2020) 161–170.

Maeir 2020b

A. Maeir, Introduction and Overview, in: A. Maeir – J. Uziel (Hrsg.), *Tell es-Safi/Gath Volume II. Excavations and Studies* (Münster 2020) 3–52.

Maeir – Hitchcock 2017

A. Maeir – L. A. Hitchcock, The Appearance, Formation and Transformation of Philistine Culture. New Perspectives and New Finds, in: P. Fischer – T. Bürge (Hrsg.), *The Sea Peoples Up-To-Date. New Research on the Migration of Peoples in the 12th Century BCE* (Wien 2017) 149–162.

Mountjoy 2010

P. Mountjoy, A Note on the Mixed Origins of Some Philistine Pottery, *BASOR* 359, 2010, 1–12.

Na'aman 1992

N. Na'aman, The Pre-Deuteronomistic Story of King Saul and Its Historical Significance, *CBQ* 54, 1992, 638–658.

Neujahr 2012

M. Neujahr, Predicting the Past in the Ancient Near East. Mantic Historiography in Ancient Mesopotamia, Judah, and the Mediterranean World (Providence 2012).

Niemann 2003

RGG<sup>4</sup> IV (2003) 167–168 s.v. Pentapolis (H. M. Niemann).

Niemann 2013

H. M. Niemann, Neighbors and Foes, Rivals and Kin. Philistines, Shephelaeans, Judeans between Geography and Economy, History and Theology, in: A.E. Killebrew – G. Lehmann (Hrsg.), *The Philistines and Other »Sea Peoples« in Text and Archaeology* (Atlanta 2013) 243–264.

Porzig 2009

P. Porzig, Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer, *BZAW* 397 (Berlin 2009).

Römer 2006

T. Römer, Entstehungsphasen des »deuteronomistischen Geschichtswerkes«, in: M. Witte – K. Schmid – D. Prechel – J. Gertz (Hrsg.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur »Deuteronomismus«-Diskussion in der Tora und den Vorderen Propheten*, *BZAW* 365 (Berlin 2006) 45–70.

Römer 2019

T. Römer, L'Arche de Yhwh. De la guerre à l'alliance, *Études théologiques et religieuses* 94,1, 2019, 95–108.

Rost 1926

L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (Stuttgart 1926).

Schäfer-Lichtenberger 2003

C. Schäfer-Lichtenberger, Beobachtungen zur Ladegeschichte und zur Komposition der Samuelbücher, in: C. Hardmeier et al. (Hrsg.), *Freiheit und Recht. Festschrift F. Crüsemann* (Gütersloh 2003) 323–338.

Schmid 2021

K. Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testament. Eine Einführung* (Darmstadt 2021).

Schroer 1992

S. Schroer, *Die Samuelbücher* (Stuttgart 1992).

Sommerfeld 1982

W. Sommerfeld, *Der Aufstieg Marduks*, AOAT 213, (Kevelaer 1982).

Stolz 1980

F. Stolz, *Das erste und das zweite Buch Samuel* (Zürich 1980).

Vieweger 2019

D. Vieweger, *Geschichte der biblischen Welt. Volume II: Eisenzeit* (Gütersloh 2019).

Van der Toorn – Houtman 1994

K. Van der Toorn – C. Houtman, *David and the Ark*, JBL 113, 1994, 209–231.

van Oorschot 2003

J. van Oorschot, *Vom altorientalischen Geschichtsherrn zum deus creator et iustificans. Zur Entwicklung der Geschichtstheologie im Raum der deutero-jesajanischen Prophetien*, in: F. Johannes, et al. (Hrsg.), «Einen Altar von Erde mache mir ...» Festschrift D. Conrad (Waltrop 2003) 199–220.

van Seters 1997

J. van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient Worlds and the Origins of Biblical History* (Winona Lake 1997).

Yasur-Landau 2010

A. Yasur-Landau, *The Philistines and the Aegean Migration at the End of the Late Bronze Age* (Cambridge 2010).

Zaia 2015

S. Zaia, S., *State-Sponsored Sacrilege: ›Godnapping‹ and Omission in Neo-Assyrian Inscriptions*, *Journal of Ancient Near Eastern History* 2,1, 2015, 19–54.