

Wolfgang Zwickel (Kiel)

**DAVID: HISTORISCHE GESTALT UND
IDEALISIERTES VORBILD. ÜBERLEGUNGEN ZU
ENTSTEHUNG UND THEOLOGIE VON 2 SAM 6***

Hans Walter Wolff (11.12.1911 - 22.10.1993) zum Gedächtnis

ABSTRACT

2 Sam 6 consists of several layers of tradition. The earliest part was a legend on the death of Ussiah (vv. 3.4.6.7*) which emphasizes the holiness of God and the ark. This legend was transformed into a David-story through the addition of v. 2*, in which form David is criticized for attempting to bring the ark (originally from the northern kingdom) to Jerusalem with the help of Judean nobles. Vv. 9-12 place primary attention on Davids' repentance. During the post-exilic period the text was first enlarged by vv. 15.17-19*. David, portrayed as the ideal priest, brings the ark to Jerusalem in a triumphal procession. In the "Michal-episode" vv. 14.16.20-22, David properly submits to Yahweh, while Michal stresses honor; for this criticism of David, she is punished with barrenness. The final redaction (vv. 3a*.13) lays stronger accent on the triumphal procession as a ritual.*

Innerhalb der alttestamentlichen Darstellung der vor- und frühstaatlichen Zeit spielen Erzählungen, die die Lade erwähnen, eine bedeutende Rolle. Ein kurzer Überblick über das Alter der einzelnen Belegstellen zeigt jedoch, daß es sich dabei größtenteils um relativ junge Berichte handelt, die kaum den Anspruch auf historische Zuverlässigkeit erheben können. Die meisten Belege entstammen den der Priesterschrift zugewiesenen Texten in den Büchern Exodus bis Numeri (Ex 25,10.14-16.21.22; 26,33f.; 30,6.26; 31,7; 35,12; 37,1.5; 39,35; 40,3.5.20.21; Lev 16,2; Num 3,31; 4,5; 7,89) sowie der dtr Redaktion innerhalb des Dtn (Dtn 10,1-

* Eine gekürzte Fassung dieses Aufsatzes wurde im Doktoranden/innen- und Habilitandenkolloquium von Prof. Dr. B. Janowski vorgetragen. Den Teilnehmern sowie den Herren Friedhelm Hartenstein und Dr. Georg Warmuth danke ich herzlich für die vielfachen Anregungen, die die Gespräche mit ihnen ergaben.

3.5.8; 31,9.25.26). Daß es sich dabei um späte Reflexionen handelt, liegt auf der Hand. Weiterhin spielt die Lade eine zentrale Rolle im Josuabuch (Jos 3,3.6.8.11.13-15.17; 4,5.7.9.10f.16.18; 6,4.6.7-9.11-13; 7,6; 8,33). Doch auch hier sind die Erwähnungen kaum historisch glaubwürdig. Vielmehr handelt es sich um sekundäre Ergänzungen des ohnehin erst nach 733 v.Chr. entstandenen Grundtextes, die nach 621 in diesen eingetragen wurden (so Bieberstein 1992 für Josua 1-6; ähnlich Schwienhorst 1986 zu Jos 6; Görg 1991:32 zu Jos 7,6; Noth 1971:51f. und Noort 1993 zu Jos 8,33). Läßt man die zahlreichen Belege in 1 Sam 4-6 (bzw. genauer in 1 Sam 4,1-7,1) sowie 2 Sam 6 vorläufig beiseite, so gibt es über die Lade in der Frühzeit Israels nur noch vereinzelte weitere Angaben. Num 10,33, die Einleitung der Ladesprüche, ist eindeutig dtr. Früher wurden die Ladesprüche Num 10,35f. als besonders alt (J oder E) eingeschätzt. Dabei fiel schon lange auf, daß es in den Ladesprüchen selbst keinen direkten Bezug zu der Lade gibt (vgl. z.B. Rost 1960:724). In neuerer Zeit wird dagegen zu Recht vertreten, daß die Ladesprüche liturgisches Material darstellen, das ursprünglich nicht mit der Lade verbunden war und allenfalls aus exilischer Zeit stammt (Maier 1965:5-12; Metzger 1985:355f.; Brongers 1971:11-13; Schart 1990:159f.). Mit der Erwähnung der Lade in Num 14,44 versuchte ein dtn-dtr Redaktor, eine Verbindung von der jehowistischen Kundschaftergeschichte Num 13f. zu den Erzählungen des Josuabuches zu schaffen (Schart 1990:159f.). Die Erwähnung der Lade in Ri 20,27 ist eine redaktionelle Ergänzung aus nachexilischer Zeit (Becker 1990:176f.). Möglicherweise eine alte Notiz findet sich in 1 Sam 3,3, wonach die Lade im Tempel von Silo stand (Mommer 1991:5-31). Allerdings ist auch hier nicht ausgeschlossen, daß **אשר-שם ארון האלהים** eine redaktionelle Ergänzung in diesem Vers ist. Die Nennung der Lade ist nur für die nachfolgende Ladegeschichte 1 Sam 4-6, vor allem für 1 Sam 4,4, notwendig. Für die Samuelerzählung ist sie dagegen überflüssig. Wieder von (spät-)dtr Hand ist die Notiz in 1 Sam 7,2, die Lade hätte 20 Jahre in Kirjat-Jearim gestanden (Mommer 1991:32f.). In 1 Sam 14,18 ist mit der Septuaginta Ephod statt Lade zu lesen. Alle weiteren Stellen zur Lade beziehen sich dann schon auf ihren Aufenthalt in Jerusalem. Ein eigenes und relativ kompliziertes Problem stellt die Frage nach dem (überlieferungsgeschichtlich zu erschließenden) Alter der Ladetradition in Ps 132,8 dar, wo die Lade - einzig im Psalter (vgl. jedoch Ps 78,60f.) - erwähnt wird. Die Problematik kann hier nicht erörtert werden (vgl. dazu außer den Kommentaren vor allem Bentzen 1948:37-53; Porter 1954:161-173; Davies 1963:51-61; Hillers 1968:48-55; Robinson 1974:220-222; Campbell 1979a:51-79). Psalm 132 sind zumindest in seiner heutigen Gestalt exilisch oder nachexilisch (vgl. z.B. Spieckermann 1989:94f.133-150; Kruse 1983:279-297; anders zuletzt Laato 1992:49-66).

Schon dieser kurze Überblick macht deutlich, daß es für die Zeit vor der Verbindung von Lade und Kerubenthron im salomonischen Tempel - abgesehen vielleicht von 1 Sam 3,3 - an herkömmlich alt erachteten

Quellen nur die sogenannte Ladegeschichte 1 Sam 4,1-7,1; 2 Sam 6 gibt. Thema dieser Texte ist die Eroberung der Lade durch die Philister sowie ihre anschließende Rückgabe. Nach einer Niederlage gegen die Philister beschlossen die Israeliten, die Lade aus Silo zu holen. Schon die Tatsache, daß die Lade nicht von vornherein bei diesem Kriegszug mitgeführt wurde, macht die beliebte These, es handle sich um ein Kriegspalladium, unwahrscheinlich (vgl. hierzu bes. Brongers 1971:19-21). In der folgenden kriegerischen Auseinandersetzung konnten die Philister der Lade habhaft werden. In zwei eigenständigen Anekdoten wird dann der Tod des Eli und seiner Schwiegertochter, die beide in Silo geblieben waren, berichtet. Die Todesfälle werden ausdrücklich mit der Nachricht vom Verlust der Lade begründet. Der Tod der Schwiegertochter des Eli ist in Anlehnung an Gen 35, den Tod der Rahel, gestaltet: Eine Frau stirbt im Verlauf der Geburt; vorher teilen die sie umgebenden Frauen ihr tröstend mit, daß sie einen Sohn geboren hat; die Gebärende gibt dem Kind noch einen sprechenden Namen, der einen Bezug zur jeweiligen Situation hat. Kap. 5 setzt einen ganz anderen Schauplatz voraus. Die Lade ist nun bei den Philistern und richtet unter diesen großen Schaden an. Daher wird sie von Philisterstadt zu Philisterstadt weitergegeben; keiner möchte sie in seinen Mauern haben. Letztendlich beschließt man, das Kultgerät wieder zurückzugeben. Da die Lade vorher im zu Israel gehörigen Silo stand, müßte sie folglich auch wieder in das Gebiet des Nordreichs zurückgebracht werden. In Kap. 6 wird die Lade zuerst nach Bet-Schemesch gebracht, wo sie mit Freuden empfangen wird. Bet-Schemesch scheint aber nie zu Israel, sondern stets zu Juda gehört zu haben (vgl. Jos 15,10; 21,16; 2 Kön 14,11.13; 2 Chr 25,21.23; 28,18). In dem Text wird nicht weiter zwischen Juda und Israel geschieden, zur (dargestellten) Zeit waren jedoch Juda und Israel noch zwei völlig getrennte Reiche (vgl. Hecke 1985:203-238; Lipiński 1985). Schon dies zeigt, daß die Beschreibung keinesfalls historisch ist. Der Wagen, auf dem die Philister die Lade und die beigegebenen goldenen Beulen und Mäuse fahren ließen, wird von den Bet-Schemeschitern zerschlagen und als Brennholz verarbeitet, die beiden den Wagen ziehenden Kühe werden als Brandopfer dargebracht. Doch auch unter den Bewohnern von Bet-Schemesch richtet die Lade großen Schaden an. So schaffte man sie nach Kirjat-Jearim. 1 Sam 7,1 endet damit, daß man die Lade in das Haus Abinadabs brachte. An diese Erzählung in der uns vorliegenden Endgestalt knüpft nun 2 Sam 6 an. In 2 Sam 6,3 wird die Lade aus Abinadabs Haus wieder herausgeholt. Es folgt dann in 2 Sam 6 die Heimbringung der Lade nach Jerusalem.

Die grundlegende Untersuchung für die Ladegeschichte stellt in der neueren Forschung noch immer Rosts Arbeit über die Thronfolge Davids aus dem Jahre 1926 dar (Rost 1926). Durch eine Wortschatzuntersuchung versuchte er die Zusammengehörigkeit von 1 Sam 4-6 und 2 Sam 6 zu zeigen (Rost 1926:125: "Vielmehr schließt sich II.Sam 6 an I.Sam 4-6 an, mit dem es in Wortschatz, Stil und religiöser Gedankenwelt eng

zusammengehört"). Doch gerade in diesem Punkt kann seine These, wie schon mehrfach beobachtet wurde, nicht völlig überzeugen. Zwar gibt es in 1 Sam 4-6; 2 Sam 6 auffallend wenige Berührungen mit sonstigen Texten innerhalb der Samuelbücher, aber auch die sprachliche Verwandtschaft zwischen 1 Sam 4-6 einerseits und 2 Sam 6 andererseits weist nur geringe Parallelen auf. Unter den von Rost untersuchten Begriffen in den vier Kapiteln gibt es nur wenige Mehrfachnennungen (Begriffe, die nur in zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Versen genannt werden, sind nicht aufgeführt): גבול (1 Sam 5,6; 6,9.12); מהומה (1 Sam 5,9.11); המון (1 Sam 4,14; 2 Sam 6,19); חם (1 Sam 4,19.21); יצג (1 Sam 5,2; 2 Sam 6,17); מגפה (1 Sam 4,17; 6,4); סרנים (1 Sam 5,8.11; 6,4.12.16.18); עגלה (1 Sam 6,10.11.14; 2 Sam 6,3); עכבר (1 Sam 6,4.5.11.18); עפל (1 Sam 5,6.9.12; 6,4.5); תרועה (1 Sam 4,5-6; 2 Sam 6,15); כברה יד (1 Sam 5,6.11). Davon finden sich nur תרועה עגלה und יצג auch in 2 Sam 6 (Rost 1926:130-137 sowie A. 29). Aus dieser Gruppe muß jedoch תרועה ausgeschieden werden, da dieser Begriff in 1 Sam 4,5f. im Sinne von Kriegsgeschrei, in 2 Sam 6,15 dagegen als Kultschrei verstanden wurde (vgl. zu den unterschiedlichen Verwendungen dieses Begriffes Humbert 1946). Die Erwähnung des Wagens ist jeweils sachbedingt, da es sich um einen Transport der Lade handelt. Folglich kann lediglich der ähnliche Gebrauch von יצג in 1 Sam 5,2 und 2 Sam 6,17 und המון in 1 Sam 4,14 und 2 Sam 6,19 auf eine Zusammengehörigkeit der Texte bzw. Textschichten hinweisen.

Nach Rost ist die Ladegeschichte der *επος λογος* des Jerusalemer Ladeheiligtums. Seiner Meinung nach ist die gesamte Ladegeschichte weitgehend einheitlich und umfaßte ursprünglich 1 Sam 4,1b-18a.19-21; 5,1-11bα.12; 6,1-3bα.4.10-14.16.19-21; 7,1; 2 Sam 6,1-15.17-20a. Innerhalb von 2 Sam 6 habe lediglich die Michalepisode V. 16.20-23 mit der Ladeerzählung eigentlich nichts zu tun. Rost sieht in ihr den Beginn der Thronfolgegeschichte (Rost 1926:212-215). Aus der Verzahnung von Ladegeschichte und Thronfolgegeschichte folgerte Rost, sie sei in Priesterkreisen zur Zeit Davids oder aber während der ersten Regierungsjahre Salomos entstanden (Rost 1926:152). In den letzten Jahren erkannte man jedoch zunehmend, daß die Kapitel 1 Sam 4-6 nicht literarisch einheitlich, sondern allmählich angewachsen sind. Grundlegend, wenn auch m.E. in Detailfragen nicht immer richtig, ist dabei die Arbeit von Schicklberger (1973). Demnach wurden mehrere eigenständige Überlieferungen zusammengestellt, redaktionell verbunden und - vornehmlich unter theologischen Gesichtspunkten - ausgebaut. Im Gegensatz zu 1 Sam 4-6 steht für 2 Sam 6 derzeit noch eine umfassende Untersuchung aus, was angesichts der Bedeutung dieses Textes für die alttestamentliche Theologie überrascht. Weithin gilt für diesen Text noch Rosts Analyse als *common sense*. An der - abgesehen von V. 16.20-23 - häufig vertretenen Einheitlichkeit von 2 Sam 6 konnten auch kleinere

literarkritische Versuche von Nübel, Maier, Görg und Fohrer nichts ändern.¹

Nübel (Nübel 1959:78-82) schreibt nach einer kurzen Analyse des Textes die Mehrheit des Textbestandes einer noch zu Davids Zeiten verfaßten Grundschrift zu (V. 2ab α .3*.4b.6.7a (bis וַיְכֹהֵן).7b.8.10-12.14a.16.17.19.20.21*.22.23), die durch eine um 800 v.Chr. verfaßte Bearbeitungsschicht (V. 1.2b β .5.9.13.14b.15.18.21*) ergänzt wurde. 2 Sam 6 bildet dabei für Nübel einen wesentlichen Teil des Aufstiegs Davids zum König über ganz Israel (Nübel 1959:137-140). Für Maier (1965:60f.) besteht 2 Sam 6 aus einem in frühsalomonischer Zeit verfaßten Bericht, der dann sekundär ergänzt wurde. Der Bericht umfaßt 2 Sam 6,1-5.6-8, wahrscheinlich auch V. 9-12.14.20-23. Charakteristisch für diesen Bericht sei die Ladebezeichnung אֲרוֹן הָאֱלֹהִים. Eine ausführliche literarkritische Begründung wird nicht gegeben. Görg (1967:75-85) interessiert sich - bedingt durch die Thematik seiner Arbeit - vornehmlich nur für die literarische Stellung von V. 17. Seine Grundschrift scheint V. 12.14.16b.17b.19 zu umfassen. Für Fohrer (1971) gehören zur Grundschrift von 2 Sam 6 nur V. 1f.12. In einer ersten Stufe wurde diese Grundschrift um die "Uzza-Ätiologie" V. 3-8 erweitert. In die Zeit Davids oder Salomos (!) gehört die nächste redaktionelle Bearbeitung, der V. 9-11.13-15.17-19 zuzuschreiben ist. Zuletzt wurde noch die Michalepisode V. 16.20-23 hinzugefügt. Fohrers Verdienst ist es, als erster wieder konsequent die unterschiedlichen Ladebezeichnungen beachtet zu haben, ohne dem alten Fehler zu verfallen, Jahwist und Elohist nachweisen zu wollen.

In jüngerer Zeit wurde trotz dieser Untersuchungen wieder vermehrt die Meinung vertreten, der gesamte Text, einschließlich der Michal-Episode, sei einheitlich (vgl. z.B. Campbell 1975; Poulssen 1978; Carlson 1964:58-96; McCarter 1983; Flanagan 1983; Seow 1989; Gitay 1992; Bowman 1991 [trotz des Titels findet keine literarkritische Untersuchung von 2 Sam 6 statt; "2 Samuel [is] ... a discrete, coherent literary unit" [97]). Da Spannungen und Brüche in diesem für die Geschichte und Theologie Jerusalems zentralen Text kaum zu leugnen sind, ist eine erneute ausführliche Untersuchung des Kapitels nötig. Dabei müssen zuerst, insbesondere für die erste Hälfte des Kapitels, versweise einige problematische textkritische und inhaltliche Probleme besprochen werden.

1 Forschungsblicke aus neuerer Zeit bieten Schmitt 1972; Campbell 1975:6-55; Campbell 1979:31-43 (Nachtrag, behandelt seine eigene Arbeit, außerdem die nur 1 Sam 4-6 betreffenden Monographien von Schicklberger und Miller/Roberts); Schicklberger 1973:17-25. Nicht berücksichtigt sind in diesen Überblicken in Bezug auf 2 Sam 6: Blenkinsopp 1969:143-156; Smelik 1992:35-58 (Smelik erachtet 1 Sam 4-6 und 2 Sam 6 als exilische Texte; eine eigenständige Ladegeschichte gab es seiner Meinung nach nicht); McCarter 1983:273-278 (bietet Vergleichsmaterial zur Überführung einer Gottheit in ein neues Heiligtum); Flanagan 1983:361-372 (versteht 2 Sam 6 als "rite de passage"); Seow 1989 (vornehmlich religionsgeschichtlich [Ugari!] ausgerichtete Arbeit); Klevan 1992: 299-314; Carlson 1993:17-23.

Gleichzeitig soll auf Spannungen und Brüche in dem Text aufmerksam gemacht werden.

Der masoretische Text der Samuelbücher ist in einem sehr schlechten Zustand überliefert. Daß dies auch für 2 Sam 6 gilt, macht die Dittographie in V. 3f. (חדשה וישארה מבית אבינרב אשר בנבעה) deutlich. Schon seit langem hat man daher versucht, den ursprünglichen Text mit Hilfe der Septuaginta oder der Chroniküberlieferung zu rekonstruieren. Ein entscheidender Fortschritt waren die Funde von Qumran. In Höhle 4 wurden insgesamt drei - allerdings sehr fragmentarisch erhaltene - Rollen mit dem Text der Samuelbücher gefunden². 4QSam^a umfaßt Teile beider Bücher; sie wird zwischen 50 und 25 v.Chr. datiert. 4QSam^b enthält nur geringe Teile des ersten Samuelbuches; diese Handschrift ist wesentlich älter und stammt aus der Mitte des 3. vorchristlichen Jh.s. 4QSam^c stammt aus dem 1. Jh. v.Chr. und enthält geringe Teile von 1 Sam 25 und 2 Sam 14f. Nur in 4QSam^a finden sich auch Teile von 2 Sam 6. Allerdings umfaßt auch diese Handschrift nur etwa 10% des gesamten Wortbestandes der Samuelbücher.³ Am Beispiel von 2 Sam 6 heißt dies konkret, daß den 387 Wörtern des masoretischen Textes in 4QSam^a 29 vollständige, 19 teilweise, aber noch in ihrem Wortlaut erkennbare und weitere 7 nur fragmentarisch erhaltene Wörter gegenüberstehen. Hinzu kommt, daß der Text von 4QSam^a in zahlreichen Punkten von dem des masoretischen Textes abweicht. Dagegen fallen die Gemeinsamkeiten zwischen 4QSam^a, Septuaginta, Josephus und Chroniküberlieferung auf.⁴ Septuaginta,

- 2 Eine umfassende Publikation der Texte steht noch aus, doch läßt sich der vorhandene Text aus verschiedenen Vorpublikationen rekonstruieren. Vgl. hierzu Cross 1953:15-26; Cross 1955:165-172; Cross 1980:105-119; Ulrich 1978; Ulrich 1979:1-25. Eine nützliche Hilfe in Bezug auf die Qumranüberlieferung zu Samuel sind daneben Pisano 1984 und der zweibändige Kommentar von McCarter 1980/1984 sowie besonders in Bezug auf die Ladegeschichte Jackson 1962.
- 3 Die Rolle umfaßt in unterschiedlichem Erhaltungszustand: 1 Sam 1,11-13.22-28; 2,1-6.8-11.13-36; 3,1-4.18-20; 4,9-12; 5,8-12; 6,1-7.12f.16-18.10f.; 7,1; 8,9-20; 9,6-8.11f.16-24; 10,3-18.25-27; 11,1.7-12; 12,7f.14-19; 14,24f.28-34.47-51; 15,24-32; 17,3-6; 24,4f.8f.14-23; 25,3-12.20f.25f.39f.; 26,10-12.21-23; 27,8-12; 28,1f.22-25; 30,28-31; 31,2-4; 2 Sam 2,5-16.25-27.29-32; 3,1-8.23-39; 4,1-4.9-12; 5,1-16 (om 5,4f.); 6,2-9.12-18; 7,23-29; 8,2-8; 10,4-7.18f.; 11,2-12.16-20; 12,4f.8f.13-20.30f.; 13,1-6.13-34.36-39; 14,1-3.18f.; 15,1-6.27-31; 16,1f.11-13.17f.21-23; 18,2-7.9-11; 19,7-12; 20,2f.9-14.23-26; 21,1f.4-6.15-17; 22,30-51; 23,1-6; 24,16-20.
- 4 Vgl. hierzu grundsätzlich Ulrich 1978 sowie, speziell für die Ladegeschichte, Jackson 1962:195f. Dort faßt er sein Ergebnis folgendermaßen zusammen: "From 1 Sam 4-6, there are six cases where 4QSam^a agrees with the Greek against the MT, to one agreement with MT vs. Greek. Moreover, there are five cases of agreement of 4QSam^a with the Lucianic text type over against both Vaticanus and MT, in comparison with three cases of agreement with Vaticanus against Lucian and MT. There are also three unique readings. When added to the witness of the other fragments, these statistics tend to show that the Qumran scrolls exhibit a text closer to the *Vorlage* of the Greek than to the proto-Masoretic. On the other hand, the divergence between the scrolls and the text-type represented by B can be accounted for by the century or so following the translation, in which the LXX went its own way in Egypt, and developed apart from the type represented by "Lucian", and now

Josephus und der Chronist scheinen jeweils auf eine ähnliche Textgrundlage zurückgegriffen zu haben, die dem in 4QSam^a erhaltenen Text sehr nahe stand. Dies wiederum hat Folgen für die Bewertung der Überlieferung des uns erhaltenen masoretischen Texts. Die Funde aus Qumran zeigen deutlich, daß in Palästina mehrere Textrezensionen der Samuelbücher umliefen. Besonders beliebt scheint derjenige Typus gewesen zu sein, auf den der Chronist, die Übersetzer der Septuaginta, Flavius Josephus und die Bewohner von Qumran zurückgriffen. Das Beharren auf dem uns überlieferten Wortlaut der Samuelbücher im Verlauf der Kanonisierung kann wohl nur mit dessen Altertümlichkeit begründet werden. Trotz der zahlreichen textkritischen Probleme schien man in diesen Text mehr Vertrauen zu haben als in andere umlaufende Rezensionen, bei denen sprachliche, textkritische und inhaltliche Probleme geglättet wurden. Für die Textkritik hat dies zur Folge, daß der masoretische Text nicht einfach nach dem Chronisten, der Septuaginta oder 4QSam^a korrigiert werden darf. Vielmehr ist der überlieferte Wortlaut auf seine grammatikalische und sprachliche Stimmigkeit hin zu befragen. Ein Vergleich mit den Rezensionen und Versionen kann aufzeigen, inwiefern im Verlauf der Textüberlieferung der Text verändert wurde. Soweit es sich um sprachliche Vereinfachungen und Glättungen handelt, sollte man jedoch mit textkritischen Eingriffen zurückhaltend sein.

Schon der erste Vers wirft einige textkritische Probleme auf. Abgesehen von עורף ירד, das im Zusammenhang mit V. 2 näher behandelt

by the Qumran scrolls. On II Sam. 6 there is an additional factor to be considered, the witness of MT Chronicles. It is important that the higher estimate of the value of Chron. ist often vindicated by our scrolls. Unfortunately, the evidence here is much more complex and less decisive than in I Sam. 4-6. Each of the following combinations is represented by one case of agreement with 4QSam^a: Greek vs. MT and Chron.; MT vs. Greek and Chron.; Greek and Chron. vs. MT; Greek and MT vs. Chron.; Lucianic vs. LXX B, MT, and Chron.; a probable agreement with Greek, certainly with Chron., vs. MT; a certain agreement with MT and Chron., probably vs. Greek; and a probable agreement with Chron., probably vs. Greek and MT. There are also two cases of agreement of 4QSam^a with Chron. vs. MT and Greek, and one unique reading (II Sam. 6:2 - possibly dependent on Josh. 15:9). This evidence, together with other passages paralleled in Chron., seems to indicate that Chron. used a text of Samuel closer to that of Qumran than to our present MT, and that Chron. frequently preserves a tradition which is superior to our MT of Samuel." Pisano 1984:284f. kommt zu folgendem Ergebnis: "The text of LXX, and frequently that of 4QSam^a, have been shown to have modified the text in the overwhelming majority of the cases which we have studied here. If our analysis is correct in all, or even in some of the cases we have discussed, this must modify our attitude toward the use of LXX and 4QSam^a where these large pluses or minuses are concerned. It is undeniable that in the long history of transmission of the Hebrew text of the Old Testament corruptions have crept into the text and that the texts of LXX and 4QSam^a are helpful for their restoration. Where it is a question of these long pluses and minuses, however, especially those which facilitate the reading of the less carefully elaborated text which MT seems often to witness to, perhaps more caution must be used before emending MT too quickly on the basis of another text, and the particular characteristics of MT, LXX and 4QSam^a must be respected."

werden soll, ist vor allem die Zahlenangabe von Bedeutung. MT liest 30.000, LXX 70.000. Die höhere Zahl der Septuaginta könnte eine Anlehnung an 2 Sam 24,15 sein. Es spricht nichts dagegen, daß die 30.000 des masoretischen Textes die ursprüngliche Lesart bieten, zumal das Heer häufig in 3 oder 30 Tausendschaften bzw. in 30 oder 300 Hundertschaften untergliedert war (300.000: 1 Sam 11,8; 2 Chr 14,7; 17,14; 25,5; 30.000: Jos 8,3; Ri 7,3; 1 Sam 4,10; 11,8; 1 Kön 5,27; 1 Makk 10,36; 2 Makk 12,23; 3.000: Jos 7,3f.; Ri 15,11; 16,27; 1 Sam 13,2.5; 24,3; 26,2; 2 Chr 25,13; 1 Makk 4,6.15; 5,20.22; 300: Ri 7,6.7.8.16.22; 8,4; 2 Sam 23,18; 1 Chr 11,11; 30: Ri 20,31.39; 2 Sam 23,13.18.19.22-24; 1 Chr 11,20.21.24.25.42. Zu Hundert- und Tausendschaften vgl. Num 31,5; Ri 7,16; 1 Sam 10,19; 23,23; 29,2; 2 Sam 18,1.4; 2 Kön 11,19 u.ö.). Der masoretische Text hat demnach die ursprünglichere Lesart erhalten.

Für das Verständnis des ganzen Kapitels ist in V. 2 der Ausdruck מבעלי יהודה von zentraler Bedeutung. Gewöhnlich deutet man בעלי יהודה als Ortsname (vgl. die Kommentare sowie Simons 1959:332f. §763. 342 §830). So hat auch der Chronist diesen Vers verstanden. In 1 Chr 13,6 heißt es, den Ortsnamen leicht abändernd:

וַיַּעַל דָּוִד וְכָל־יִשְׂרָאֵל בְּעֵלְתָּהּ אֶל־קִרְיַת יְעָרִים אֲשֶׁר לַיהוּדָה

"und David und ganz Israel stieg hinauf nach Baala, nach Kirjat-Jearim, das in Juda ist",

und in 4QSam^a lautet die Passage ganz ähnlich:

בעלה הוא קרנית יערים אשר ליהודה

"nach Baala, das ist Kirjat-Jearim, das ist in Juda."

Auch in Jos 15,9 findet sich ein Baala, das mit Kirjat-Jearim gleichgesetzt wird. In Jos 15,60 und 18,14 trägt derselbe Ort den Namen Kirjat-Baal. Die Gleichsetzung beider Orte ist jedoch nicht so eindeutig, wie der Sachverhalt auf den ersten Blick scheinen mag. An allen Belegstellen außer 2 Sam 6,2 wird bei der Nennung von Baala bzw. Kirjat-Baal gleichzeitig erklärend der Name Kirjat-Jearim hinzugefügt. Da diese Gleichsetzung in 2 Sam 6,2 unterblieb, ist hier kaum der Ortsname gemeint. Es ist aber auch nicht vorstellbar, daß der Ort früher Baala hieß und in israelitischer Zeit in Kirjat-Jearim umbenannt wurde. Vielmehr dürfte Kirjat-Jearim schon der bronzezeitliche Name dieser Ortslage gewesen sein. Zumindest sind Ortsnamen mit dem Namenselement *qr(j)t* in Ugarit und im bronzezeitlichen Palästina reichlich belegt (Fischer 1975:328; Heltzer 1976:14 Nr. 156), während Orte mit dem theophoren Element Baal sich in Palästina erst ab der Eisenzeit nachweisen lassen⁵.

5 Dies gilt für Baal Peor (= *Hirbet 'Uyün Mūsā*, Koord. 2201.1312), Baal-Perazim (= "*Gilō*", Koord. 1678.1264) und Baal-Schalisha (= *Hirbet Kafr Tilt*, Koord. 1550.1733). Zu *Hirbet 'Uyün Mūsā* vgl. Ibach 1987:25 Nr. 108; zu "*Gilō*" vgl. Mazar 1981:1-36; zu *Hirbet Kafr Tilt* Kochavi 1977:2 (Gründung wohl erst in Eisenzeit II). Im Gegensatz zu Syrien (Ugarit!), wo Baal schon in der Spätbronzezeit

Archäologisch ist in *Dēr el-Azhar*, wo man Kirjat-Jearim lokalisiert, eine Besiedlung in der Früh- und Spätbronzezeit sowie in der Eisenzeit nachgewiesen⁶. Angesichts der Lage an einer Straße zwischen der Schefela und Jerusalem⁷ und dem Blick bis zur Küstenebene kann eine frühe Besiedlung dieses Ortes auch nicht überraschen. War Kirjat-Jearim der alte Ortsname, so ist auch eine Umnennung in Baala nicht verständlich.⁸ Die biblischen Texte zeigen vielmehr, daß während des 1. Jahrtausends v. Chr. die Ortslage stets Kirjat-Jearim genannt wurde (Jos 9,17; 18,15.28; Ri 18,12; 1 Sam 6,21; Jer 26,20; Esr 2,25; Neh 7,29; 1 Chr 2,50.52.53; 2 Chr 1,4). Schon Noth (Noth 1971:89f.) hat in seinem Josua-Kommentar daher eine Identität von Baala und Kirjat-Jearim bestritten. Die chronistische Angabe scheint auf einer schriftgelehrten Verbindung des nicht mehr richtig verstandenen *יְהוּדָה בְּעֵלֵי יְהוּדָה* mit 1 Sam 7,1f., wonach die

eine dominante Rolle spielte, gibt es erst ab der Eisenzeit I in Palästina eine vermehrte Baalverehrung; vgl. auch das diesbezügliche Siegelmaterial, das Keel 1990b:411f. zusammengestellt hat. Interessant ist in diesem Zusammenhang übrigens auch die Beobachtung, daß mit Ausnahme der beiden Orte Baal-Gad und Baal-Hermon alle baal-haltigen Ortsnamen auf dem Gebiet der Stämme Ephraim, Benjamin, Ruben und Juda liegen. Dort scheint in der Eisenzeit an einigen Orten neben dem Jahwekult auch ein ausgeprägter Baalkult existiert zu haben. Vgl. hierzu auch Isserlin 1957:133-144; Rainey 1978:1-17; de Moor 1990:34-41.

- ⁶ Vgl. Dorsey 1991:186; seine Angaben scheinen auf neueren Surveyergebnissen zu beruhen, die jedoch m.W. unpubliziert sind. Cooke 1925:115 erwähnt von ihm aufgesammelte spätbronze- und eisenzeitliche Scherben sowie zahlreiche (frühe)isenzeitliche Gräber. 1944 führte die Ecole Biblique Grabungen in *Qiryat el-Enab Aba Goš* durch, vgl. de Vaux/Steve 1950; dabei fand man römische und jüngere Bauten. Das alttestamentliche Kirjat-Jearim muß auf dem gegenüberliegenden Hügel *Dēr el-Azhar* gesucht werden, so schon Robinson 1856a:11; Robinson 1856b:156f.; vgl. auch Lauffs 1915:249-302 (mit gutem Detailplan Tf. LXIII); Cooke 1925:105-120. Dort wurde ein späteisenzeitliches Grab entdeckt, vgl. de Vaux/Steve 1950:10. 1962 entdeckte man hier zudem ein eisenzeitliches Siegel, vgl. o.N. 1962:3.
- ⁷ Allerdings war dies keineswegs die bedeutendste Straße zwischen Jerusalem und der Schefela. Wichtigste Verbindung war sicherlich die Steige von Bet-Horon, außerdem wird der Weg durch das Soreketal häufiger begangen worden sein. Für den heutigen Israel-Touristen ist der Streckenverlauf entlang der Autobahn von Jerusalem nach Tel Aviv der gewohnte Weg. In seiner Nähe liegen sowohl Kirjat-Jearim als auch Bet-Schemesch. Dieser an sich bequeme Weg wurde allerdings erst nach der Neugründung des Staates Israel unter starken Eingriffen in die Natur errichtet. Vorher war der Aufstieg in dieser Gegend wesentlich beschwerlicher.
- ⁸ Damit wird auch die Annahme von Rosen 1988:114-17 gegenstandslos, Baale-Jehuda sei das lokale Kultzentrum des Clans Juda. Ohnehin scheidet sein Vorschlag auch daran, daß Kirjat-Jearim wohl kaum zum Clan Juda gehört haben kann. Vielmehr scheint die Stadt in der vorstaatlichen Zeit mit Gibeon, Kefira und Beerot einen Vierstämmebund gebildet zu haben (Jos 9,17). Der Stamm Juda dürfte sein "Clan"-Zentrum im Bereich von Hebron und Bethlehem gehabt haben.

Lade zuletzt in Kirjat-Jearim stand, zu beruhen.⁹ Blenkinsopp (1969:152) hat darauf aufmerksam gemacht, daß eine Deutung von יהודה בעלי als Ortsname auch syntaktische Schwierigkeiten bereitet. Problematisch ist dabei das doppelte מן. Einerseits gehen David und das Volk von Baale-Jehuda aus los, andererseits holen sie von dort (משם) - also von Baale-Jehuda aus - die Lade herauf. Die Formel ויקם וילך ist nie mit מן, sondern, wenn überhaupt eine Präposition verwendet wird, mit אל, או, אוֹרֵי oder הַ lokale kombiniert. Auch מן הַלֵךְ ist äußerst selten belegt.¹⁰ In Ri 6,21 (הַלֵךְ מַעֲיִינוּ); 1 Kön 20,36 (הַלֵךְ מֵאֶצְלוֹ); Jer 3,1; 2 Chr 24,25 ist mit diesem Ausdruck jeweils das Verlassen einer Person gemeint. In Hos 9,6 ist das Verb - wenn man am überlieferten Wortbestand festhält - mit שָׁד "Verwüstung" verbunden. Eine Verwendung in Verbindung mit einem Ortsnamen findet sich m.W. nur in Gen 26,26 (וְאֲבִימֶלֶךְ הַלֵךְ אֵלָיו מִגָּרָר); vgl. auch Ri 21,24 (בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל); vgl. außerdem kann man noch auf 2 Sam 13,34 hinweisen, wobei מן hier allerdings nicht mit einem Ortsnamen, sondern mit einem Wegenamen verbunden ist. Die doppelte Verwendung von מן wie sie sich in 2 Sam 6,2 findet, ist ansonsten nirgendwo belegt. Zuletzt ist auch noch - die Lesung des masoretischen Textes vorausgesetzt - ein Ortsname mit בעלי als erstem Element ungewöhnlich. Im Alten Testament gibt es zwar zahlreiche mit Baal gebildete Ortsnamen (Baal Gad: Jos 11,17; 12,7; 13,5; Baal Hamon: Ct 8,11; Baal Hazor: 2 Sam 13,23; Neh 11,33[?]; Baal Hermon: Ri 3,3; 1 Chr 5,23; Baal Meon: Num 32,3[?].38; Jos 13,17; Jer 48,23; Ez 25,9; 1 Chr 5,8; Baal Peor: Jos 13,20; Hos 9,10; Baal Perazim: 2 Sam 5,20; 1 Chr 14,11; vgl. Jes 28,21; Baal Schalicha: 2 Kön 4,42; Baal Tamar: Ri 20,33; Baal Zaphon: Ex 14,2,9; Num 33,7; Baal: 1 Chr 4,33; Baala: Jos 15,9f.; 1 Chr 13,6; Baala: Jos 15,11; Baala: Jos 15,29; 19,3; 1 Chr 4,29; Bealot: Jos 15,24; vgl. 1 Kön 4,16; Baalat: 1 Kön 9,18; 2 Chr 8,6; Baalat Beer: Jos 19,8), jedoch keinen, der den Namensbestandteil בעלי besitzt.¹¹ Ist eine Deutung von יהודה בעלי (oder ähnlich) als Ortsname unwahrscheinlich, bietet sich die Übersetzung als "Bürger (בעלי) von Juda" an, verbunden mit einem partitiven מן (vgl. hierzu Gesenius/Kautzsch/[Bergsträsser] 1985:§ 119w mit Anm. 1; Joüon 1923:§ 133e; Meyer 1972:§ 97 4b; Morgan 1893:43-50 [jeweils ohne Berücksichtigung unserer Stelle]). Diese sprachlich mögliche, von Septuaginta (απο των αρχοντων Ιουδα) und Vulgata (de viris Iuda) gestützte Übersetzung wurde in der bisherigen Forschung kaum in

9 4QSam^a hat diese chronistische Interpretation dann auch in den Samuelttext übernommen. Möglicherweise sind die Verbindungen von (Kirjat-)Baal(a) mit Kirjat-Jearim im Josuabuch weitere schriftgelehrte Überlegungen, die auf der irrümlichen Verbindung beider Orte im Chronikbuch fußen.

10 Eine umfassende grammatikalische Untersuchung zu den insgesamt 7550 Belegen für מן im Alten Testament steht noch aus. Vgl. vorläufig Morgan 1893. Die nachfolgend genannten Belege für מן הַלֵךְ erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

11 Stolz 1981:214 nimmt ein sonst nicht belegtes Baalim an, d.h. er löst den Constructus auf.

Erwägung gezogen¹², macht aber den hebräischen Text ohne textkritische Eingriffe verständlich.¹³ בעל ist mehrfach im Alten Testament im Sinne eines Vollbürgers oder Vertreters der Führungsschicht einer Stadt gebraucht (Jericho: Jos 24,11; Sichem: Ri 9,2.3.6.7.18.20.23.24.25.26.39; Gibeä: Ri 20,5; Keila: 1 Sam 23,11f.; Jabesch-Gilead: 2 Sam 21,12; Tebez: Ri 9,51; vgl. auch KAI 19,3; 60,6; 101,1; 116,4; 137,1; 140,2.5.7f.; 150,2; 152,1; 222A 4.B 4; 224,23.26). Schäfer-Lichtenberger (1983:213-220) hat nachgewiesen, daß dieser Ausdruck gegenüber der Bezeichnung אנשי־העיר (Schäfer-Lichtenberger 1983:292-295) ein jüngeres Stadium der Überlieferung repräsentiert. Während in vorstaatlicher Zeit die Versammlung der Männer der Stadt (אנשי־העיר) die politische Gewalt in den Städten innehatte, bildeten später die Bürger (בעלים) die Führungsschicht. Man kann die בעלי יהודה analog als eine Versammlung von Vertretern der Führungsschicht mehrerer judäischer Kleinstädte verstehen. Juda, genauer das auf dem Bergrücken südlich von Jerusalem gelegene Gebiet, war während der Eisenzeit I nur sehr dünn besiedelt. Insgesamt wird man auf Grund der archäologischen Erkenntnisse kaum eine Einwohnerzahl von mehr als 3000 Bewohnern in ganz Juda annehmen dürfen, wobei allein *Hirbet er-Rabūd* = Kirjat-Sefer/Debir mit rund 1250 Einwohnern als eigentliche Stadt zu bezeichnen ist. Da bei diesem Ort jedoch eine Siedlungskontinuität von der Spätbronze- zur Eisenzeit festzustellen ist, wird es sich ursprünglich um einen kanaanäischen Stadtstaat gehandelt haben, der erst später in Juda integriert wurde. Die übrigen Ortslagen, wozu u.a. auch Hebron, Betlehem, Thekoa und Etam gehören, waren allenfalls Dörfer. Bei der Mehrzahl der heute bekannten Siedlungen der Eisenzeit I in dem Gebiet zwischen *Hirbet er-Rabūd* und Betlehem handelt es sich sogar nur um kleinere Gehöfte und Wehranlagen (Zwickel 1993; Lemaire 1990). Diese Siedlungsstruktur legt es nahe, daß Juda anders organisiert war als eine Stadt in Israel. Wahrscheinlich bildeten die bedeutendsten Persönlichkeiten der Dörfer und Gehöfte

12 Eine Ausnahme bildet Blenkinsopp 1969:152; vgl. auch Gesenius/Meyer/Donner 1987:164 (schlägt allerdings textkritische Änderung vor); Arnold 1917:42f. Ackroyd 1977:63 beobachtet richtig, daß der hebräische Text eigentlich mit "from the lords of Judah" wiedergegeben werden müßte, verwirft diese Lesart aber: It "might be due to deliberate alteration to avoid the improper name. Certainly a place-name is needed". Ähnlich auch Anderson 1989:101: "Although ... 'from the citizens of Judah' makes a reasonable sense ..., it would be somewhat odd if only the men from Judah took part in the procession (or the military campaign to recover the ark?)".

13 Allerdings ist innerhalb des Alten Testaments die komplette Formel (כל־העם) + אשר אחרו sonst nie belegt. אשר אחרו findet sich sonst noch Gen 8,1; 14,5.17; 24,32; 32,8 (העם); 40,7; Num 22,40; Jos 8,11 (כל־העם המלחמה); 22,30; Ri 4,13 (כל־העם); 7,1 (כל־העם).19; 8,4; 9,33 (העם).35 (העם).48 (כל־העם); 1 Sam 6,15; 14,17 (לעם).20 (כל־העם); 22,6; 30,4 (לעם).9.21 (לעם); 2 Sam 1,11; 3,20.23.31 (כל־העם); 15,14.22.30 (כל־העם); 16,14 (כל־העם); 17,22 (כל־העם).29 (לעם); 18,1 (לעם); 24,2; 1 Kön 1,41; 2 Kön 25,28; Jer 23,28; 41,7.11.13.16; 42,8; Ez 38,22; Est 3,1. Es fällt dabei auf, daß der Ausdruck אשר אחרו auf den Bereich der Bücher Richter und Samuel begrenzt ist.

besagte Oberschicht, also die בעלי ידודה.¹⁴ Diese werden sicherlich auch die Besitzverhältnisse und den Handel in diesem Areal kontrolliert haben.

Dieses Verständnis von V. 2 hat Folgen bezüglich der literarischen Einheitlichkeit des Textes. Nach V. 2 machten sich führende Persönlichkeiten Judas zusammen mit David auf, um die Lade heraufzuholen. In V. 1 versammelte dagegen David alle Elitesoldaten - "ausgewählte Krieger", בחור (vgl. zu diesem Begriff Weisman 1981) - in Israel (und nicht Juda!), insgesamt 30.000 Mann. Die exakt gleiche Formel מכל בחור בִּישְׂרָאֵל findet sich zwar nur noch in 1 Chr 19,10, doch sind nur geringfügig abweichende Formulierungen innerhalb des Alten Testaments mehrfach, durchweg in kriegerischem Kontext, belegt (vgl. Ri 20,15.16: מִכָּל בַּחֹר בְּאִישׁ בַּחֹר; 20,34: מִכָּל בַּחֹר בְּיִשְׂרָאֵל; 1 Sam 24,3: מִכָּל בַּחֹר בְּיִשְׂרָאֵל; 26,2: מִכָּל בַּחֹר בְּיִשְׂרָאֵל; 2 Sam 10,9: מִכָּל בַּחֹר בְּיִשְׂרָאֵל; vgl. Qere: מִכָּל בַּחֹר בְּיִשְׂרָאֵל; zwei Handschriften lesen מִכָּל בַּחֹר בְּיִשְׂרָאֵל; 1 Kön 12,21: מִכָּל בַּחֹר בְּיִשְׂרָאֵל; 2 Chr 11,1: מִכָּל בַּחֹר בְּיִשְׂרָאֵל; 13,3: מִכָּל בַּחֹר; 25,5: מִכָּל בַּחֹר). Auch die Zahl 30.000 verweist, wie ich oben schon erwähnte, auf einen kriegerischen Zusammenhang. Während demnach V. 1 eine kriegerische Handlung einleitet, ist in V. 2 eher an einen friedlichen Zug gedacht.

Die Spannung zwischen beiden Versen ist wohl nur literarkritisch zu erklären. Damit verbunden ist jedoch auch ein textkritisches Problem, dessen Diskussion bei der Behandlung von V. 1 zurückgestellt wurde. V. 1 wird eingeleitet mit וַיִּסַּף וַיִּסַּף עוֹד וַיִּסַּף kann man von וַיִּסַּף "hinzufügen" ableiten, das zudem gerne mit עוֹד verbunden ist (וַיִּסַּף qal: Gen 38,26; Dtn 19,9; Ri 13,21; 1 Sam 7,13; 27,4; 2 Sam 2,28; 2 Kön 6,23; וַיִּסַּף nif.: Prov 11,24; וַיִּסַּף hif.: Gen 18,29; 37,5.8; 38,5; Ex 10,29; 14,13; Num 22,15; 32,15; Dtn 3,26; 19,20; 28,68; Ri 9,37; 11,14; 1 Sam 3,6; 2 Sam 2,22; 5,22; 7,20; 14,10; 18,22; Jes 8,5; 10,20; 23,12; 51,22; Jer 31,12; Ez 36,12; Hos 1,6; Am 7,8.13; 8,2; Nah 2,11; Zeph 3,11; Ps 10,18; 77,8; 78,17; 1 Chr 14,13; 17,18). Man müßte dann übersetzen: "Und David fügte noch hinzu alle Krieger in Israel, (insgesamt) 30.000 Mann". Im Kontext der heutigen Endgestalt des Textes hätte besagtes Heer Davids Kampfgenossen (2 Sam 5,21) nach der Auseinandersetzung mit den Philistern verstärkt. Angesichts der relativ kleinen Truppe, die David um sich geschart hatte¹⁵, verwundert aber die große Zahl von 30.000

14 Eine Parallele findet sich in Edom, das in dieser Zeit ebenfalls nur mit kleinen unbedeutenden Gehöften besiedelt war; vgl. Zwickel 1990:488f. Die Königsliste Edoms Gen 36,31-39 führt Herrscher auf, die aus jeweils unterschiedlichen Orten stammen. Diese "Könige" dürften aus dem Kreis der Oberschicht des edomitischen Volkes gewählt oder bestimmt worden sein.

15 1 Sam 23,13; 25,13; 27,2; 30,9f.; 2 Sam 15,18 rechnen zu Davids Truppe etwa 600 Leute, nach 1 Sam 22,2 waren es 400 Mann. Angesichts der geringen Einwohnerzahl in Juda von etwa 3000 Personen konnten Davids Leute einen erheblichen politischen Einfluß ausüben. Sie stellten einerseits eine Schutzmacht dar, andererseits bildeten sie für feindlich gesinnte Ortschaften eine große Bedrohung. Immerhin genügten z.B. Mescha schon 200 Mann, um Jahaz zu erobern (KAI 181, 20); vgl. zu anderen

Kriegern. Daher wurde häufig eine andere sprachlich durchaus mögliche Interpretation dieses Verses erwogen, קָטַף als Defektivschreibung von קָטַף "versammeln" zu verstehen (so Thenius 1842:150; Driver 1913:265; Nowack 1902:171; Klostermann 1887:150; Budde 1902:228; Hertzberg 1982:225; McCarter 1984:162; Keil 1875:258; Schulz 1920:65; Smith 1951:293; Goslinga 1962:107; Anderson 1989:97; vgl. auch André 1982:687f.). Eine analoge Bildung mit ausgefallenem ס findet sich in Ps 104,29. Da קָטַף sonst nie mit עָרַב verbunden ist, postuliert man, dieses Füllwort sei von einem Abschreiber, der קָטַף als von der Wurzel קָטַף abgeleitet verstanden hat, versehentlich eingefügt worden (Wellhausen 1872:166; Driver 1913:265; Nowack 1902:171; Budde 1902:228; Hertzberg 1982:225; McCarter 1984:162; Smith 1951:293). Diese Annahme eines vorangehenden Mißverständnisses des Textes und einer anschließenden inhaltlich nicht begründbaren Erweiterung mit עָרַב hat jedoch wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Zwar findet sich auch קָטַף gelegentlich mit David als Subjekt (2 Sam 10,17; 11,27; 12,28f.; 1 Chr 15,4; 19,17; 23,2), doch ist עָרַב nur in 45 von 212 Fällen mit קָטַף verbunden. Eine versehentliche Einfügung dieses kleinen Wortes ist somit keineswegs eine selbstverständliche Ergänzung, die sich aus üblicher sprachlicher Praxis ergibt. Zudem bleibt auch dann noch ungeklärt, wieso in V. 2 nur die Oberschicht von Juda erwähnt wird, die David begleitete, während er nach V. 1 alle Kriegerleute Israels um sich scharte. Hat man erkannt, daß V. 1 und V. 2 ursprünglich wohl kaum Bestandteil desselben Textes gewesen sein dürften, muß man nach dem älteren Bestand fragen. Da im nachfolgenden Text ein kriegerisches Vorgehen nicht berichtet wird, dürfte V. 2 älter sein und V. 1 eine redaktionelle Überarbeitung darstellen.

Diese Überlegung kann durch eine Beobachtung am Chroniktext noch zusätzlich gestützt werden. Der Chronist hat für seine Darstellung dieses Abschnittes im Leben Davids stark in die ihm überkommene Überlieferung eingegriffen und einzelne Perikopen umgestellt. Der 2 Sam 6 unmittelbar vorausgehende Bericht über Davids Sieg gegen die Philister (2 Sam 5,17-25) findet sich in 1 Chr 14,8-16 wieder, ist also dem Bericht über die Heimholung der Lade (1 Chr 13) nachgestellt (zu möglichen Gründen der Umstellung vgl. Mosis 1973:55-61). 1 Chr 13 hat wiederum eine eigene, vom Chronisten neu verfaßte Einleitung (V. 1-5). Dort heißt es (Übersetzung nach Rudolph 1955:110):

- (1) Und David beriet sich mit den Obersten der Tausendschaften und der Hundertschaften, mit allen Führern. (2) Und David sprach zu dem ganzen Aufgebot Israels: 'Wenn es euch recht ist, wollen wir zu unseren Brüdern, die in allen Landschaften Israels zurückgeblieben sind, darunter auch zu den Priestern und Leviten in ihren Weideplatz-Städten, hinsenden, daß sie sich bei uns versammeln, (3) und wir

Militärkontingenten auch Knauf 1988:37 A. 188. Die Zahlenverhältnisse lassen die Wahl Davids zum König von Juda in einem völlig neuen Licht erscheinen.

wollen die Lade unseres Gottes zu uns herholen, denn zu Sauls Zeiten haben wir uns nicht um sie gekümmert'. (4) Da erklärte das ganze Aufgebot, man solle es so machen, denn der Vorschlag erschien dem ganzen Volke richtig. (5) Da versammelte David ganz Israel vom Flusse Ägyptens bis dahin, wo es nach Chamat geht, um die Lade Gottes aus Kirjat-Jearim zu holen."

Deutlich ist hier eine auch sonst mehrfach in 1 Chr 11-16 zu beobachtende Tendenz des Chronisten, die Beteiligung *ganz Israels* an den Taten Davids zu betonen (Mosis 1973:51-55). Während jedoch einerseits 2 Sam 6,2-12a in 1 Chr 13,6-14 und andererseits 1 Sam 6,12b-19a in 1 Chr 15,25-16,3 wiederaufgenommen sind, fehlt 1 Sam 6,1 in der Chroniküberlieferung. Auch 1 Chr 13,5 ("Da versammelte David ganz Israel vom Flusse Ägyptens bis dahin, wo es nach Chamat geht, um die Lade Gottes aus Kirjat-Jearim zu holen") ist nur eine inhaltliche, aber keine sprachliche Parallele. Statt אסף bzw. יסף steht hier קהל statt את-כל-אשראל findet sich hier את-כל-בחרר בישראל. Es ist daher zumindest gut möglich, daß der Chronist in seiner Rezension des Samueltexes V. 1 nicht vorfand, dieser Vers also eine späte sekundäre Erweiterung des masoretischen Samueltexes ist.

Vorstellbar ist durchaus, daß V. 1 eine Randglosse war, die auf der Chroniküberlieferung fußte. Wurde diese im Verlauf der Textüberlieferung in den Text eingefügt, so wird auch die auffällige Formulierung ויסף עוד verständlicher. Während V. 2 nur die Oberschicht Judas als Begleitung Davids nennt, wollte der Glossator *auch* die Bewohner des Nordreichs mitauführen. Die Glosse wurde dann irgendwann im Verlauf des Abschreibeprozesses in den Text eingefügt und diesem vorangestellt. Eine textkritische Änderung ist so nicht notwendig. Die Zahl 30.000 ist wohl nicht zufällig gewählt. Sie findet sich innerhalb der Ladegeschichte auch in 1 Sam 4,10; demnach wurden von den Philistern 30.000 Israeliten getötet. Mit der Verwendung derselben Zahl soll wohl deutlich gemacht werden, daß der schmerzliche Verlust der früheren Schlacht nun schon wieder verkraftet ist (Carlson 1993:23). 2 Sam 6 wird so in seiner Endgestalt, wie auch noch an einigen anderen Beobachtungen erkennbar ist, eng mit 1 Sam 4-6 verbunden.

V. 2 kann, wie das bezugslose משם deutlich zeigt, nicht der ursprüngliche Anfang einer selbständigen Erzählung gewesen sein. Vielmehr muß die Grundschrift von 2 Sam 6 in einen größeren Erzählzusammenhang eingebunden gewesen sein. Vermutlich schloß 2 Sam 6 ursprünglich an eine Fassung von 1 Sam 4-6 an. Eine Klärung kann jedoch nur durch eine neuerliche Untersuchung der literarkritischen Probleme in 1 Sam 4-6 erreicht werden.

Weitgehend ohne Relevanz für den hier untersuchten Zusammenhang ist der vieldiskutierte Ausdruck in V. 2 אשר-נקרא שם שם יהוה צבאות. ישב הכרבים עליו. Es sei in diesem Zusammenhang lediglich zweierlei angemerkt. Zum einen sind Lade- und Kerubentradition ursprünglich unterschiedlichen Traditionsbereichen zuzuweisen. Erst im Salomonischen

Tempel wurden sie miteinander verbunden (vgl. hierzu zuletzt Janowski 1991). Die Erwähnung dieser Formel in 2 Sam 6 ist auf jeden Fall ein Anachronismus. Dies führt zu einer zweiten Überlegung. Betrachtet man den im folgenden noch herauszuarbeitenden Grundtext von 2 Sam 6,1-8*, so dürfte die Formel kaum zu diesem gehört haben. Der Grundtext besteht aus einfachen und kurzen Sätzen, während die Formel eine auffallend breite Formulierung hat. Wahrscheinlich wurde sie daher erst später von einem Redaktor in den Text eingefügt.

Nur kurz angedeutet werden kann hier die Bedeutung der Lade und die mit ihr verbundene Traditionsentwicklung. Metzger (1985:316f.367) hat auf Grund seiner umfassenden Zusammenstellung des ikonographischen Materials deutlich gezeigt, daß die Interpretation der Lade als Thron unzutreffend ist. Als einzige archäologisch gesicherte Parallele zur Lade kann Metzger auf tragbare kastenförmige Untersätze verweisen, auf denen in Ägypten bei Prozessionen im Rahmen des Sedfestes ein Thron stand (Metzger 1985:Abb. 39.40.50.198; vgl. auch Tf. 39A). Übernimmt man diese Interpretation, so stellt auch die Lade den tragbaren Sockel eines unsichtbaren Thrones dar. Jahwe wurde als über der Lade thronend verstanden, die Lade war sichtbares Zeichen seiner Anwesenheit. Erst mit der Eingliederung der Lade in den Salomonischen Tempel in Jerusalem fand das unsichtbare Thronen Jahwes über der Lade einen sichtbaren Ausdruck in Form des Kerubenthrones, der über der Lade errichtet wurde. Jahwe selbst blieb weiterhin unsichtbar, sein Thron war dagegen als Zeichen seiner Macht für jeden Tempelbesucher erkennbar. Die Lade als kastenförmiger Thronuntersatz war Anlaß, daß ein Thron über ihr errichtet wurde. Die von Metzger zusammengestellten Thronabbildungen des dritten und zweiten Jahrtausends machen deutlich, daß es keineswegs zwingend war, für Jahwe einen *Kerubenthron* zu gestalten. Dieser ist nur im Kontext der Symbolik des Jerusalemer Tempels verständlich. Dort waren Keruben nicht nur im Allerheiligsten dargestellt, sondern sie wurden als dekoratives Element auch als Schnitzwerk an den Wänden und als Metallarbeit auf den Kesselwagen angebracht. Die Verbindung Jahwes mit Keruben stellt somit eine Eigenart des Jerusalemer Tempels dar. Erst seit der Verbindung von Lade (als Thronuntersatz) und Kerubenthron kann man von Jahwe als dem Kerubenthroner sprechen.

In V. 3a α wird die Lade auf einem neuen Wagen gefahren, während sie in V. 3a β getragen wird. Selbst wenn man den Text so verstehen will, daß die Lade zuerst aus dem Haus Abinadabs getragen wurde und dann auf einem Wagen fuhr, verwundert die Voranstellung des Wagens (vgl. erstmals Koster 1893:367f.; in den Kommentaren wird auf dieses Problem nur höchst selten eingegangen; vgl. Nowack 1902:172; Budde 1902:228; Schulz 1920:68). Zudem zeigt der nachfolgende Text in V. 13, daß durchaus in einer Schicht des Textes daran gedacht war, daß die Lade bei einer Prozession getragen wurde. Die gelegentlich vorgeschlagene Übersetzung von V. 3 "sie setzten die Lade Gottes auf einen neuen Wagen und fuhren sie weg vom Haus Abinadabs" (vgl. z.B. Keil 1875:259; Schulz

1920:68) ist damit hinfällig. Man wird in V. 3a einen literarischen Bruch anzunehmen haben. Dabei muß das Tragen der Lade (V. 3a β) als sekundärer Eintrag erachtet werden, denn die nachfolgende Handlung setzt die Existenz eines Wagens voraus. V. 3b ist zudem die logische Fortsetzung von V. 3a α .

Das Tragen der Lade war in vorexilischer Zeit Vorrecht der Priester. An alten Texten ist allerdings nur 1 Kön 2,26 zu nennen (vgl. allerdings Veijola 1975:21, der V. 26b einer redaktionellen Überarbeitung des Textes zuschreibt). Demnach wird Abjatar nicht getötet, weil er die Lade Jahwes getragen hat. Dies bezieht sich wahrscheinlich auf 2 Sam 15,24-29, wo allerdings nur das Verb נָשָׂא verwendet wird. Die in V. 24 erwähnten Leviten, die die Lade getragen haben sollen, sind deutlich als (exilisch-nachexilischer) Eintrag levitischer Interessen auszumachen. Im nachfolgenden Text fehlen sie, insbesondere in V. 29. In 1 Sam 4,4 ist Vers 4b zweifelsohne ein sekundärer Zusatz (vgl. Mommer 1991:17). Die genaue Bezeichnung der Lade ("Lade des Bundes Jahwe Zebaots, der über den Cheruben thront") ist in ihrer heutigen Formulierung zweifelsohne dtr. Da der Titel - ebenso wie in 2 Sam 6,2 - an den Jerusalemer Tempel gebunden ist, ist seine Nennung hier ein Anachronismus. Wahrscheinlich dürfte es sich dabei, ebenso wie man dies für 2 Sam 6,2 annehmen kann, um eine sekundäre Ergänzung handeln, diesmal aus dtr Hand. Da das Verb נָשָׂא sprachlich eng mit der Ladebezeichnung verbunden ist, dürfte es ebenfalls aus dtr Hand stammen. Die Erwähnung der die Lade tragenden Priester in 1 Kön 8,3 ist ebenfalls sekundärer Nachtrag (vgl. Noth 1968:177). In Jos 3-6 werden in den vorexilischen Schichten jeweils Priester als Träger der Lade genannt (Jos 3,6.8.13.15.17; 4,10.16.18; 6,4.6.12.13). Bieberstein (1992) hat diese Verse seinen Schichten B und C2 zugewiesen, die nach 621 (Schicht B) bzw. unmittelbar in vorexilischer oder bereits in frühexilischer Zeit (Schicht C) entstanden. Aus noch späterer Zeit stammen die beiden Stellen Jos 3,14 und 4,19, die ebenfalls die Priester als Ladeträger voraussetzen. In exilischer Zeit wurde das Tragen der Lade zuerst den levitischen Priestern (so Jos 3,3 [DtrH nach Bieberstein 1992] und 8,33 [dtr]) zugeschrieben, später dann, in Zusätzen zum Deuteronomium und in den Chronikbüchern, den Leviten (Dtn 10,8; 31,9.25; 1 Chr 15,2.15.26.27; 2 Chr 5,4; hierzu gehört auch der levitische Interessen einbringende Zusatz 2 Sam 15,24). In 2 Sam 6 wird - einzig im AT - nicht gesagt, wer eigentlich die Lade trug. Daher ergeben sich keine Rückschlüsse auf das Alter des Textes.

Wenn aber die Nennung des Hauses Abinadabs in V. 3a β einer zweiten Schicht zuzuordnen ist, so muß dies auch für בְּנֵי אֲבִינָדָב in V. 3b gelten. Bestätigt wird die Annahme einer sekundären Erweiterung durch das Fehlen einer Vaterangabe für Ussa und Achio im Parallelbericht 1 Chr 13,7. Abinadab und dessen Haus sind offensichtlich eine redaktionelle Gestaltung eines nachchristlichen Redaktors, der die Anknüpfung an 1 Sam 7,1, dem Abschluß der Ladegeschichte im 1. Samuelbuch, gesucht hat. Aber auch dort dürfte - ohne auf die recht komplizierte Literarkritik

von 1 Sam 6 näher eingehen zu können - die Nennung Kirjat-Jearims erst auf eine nachexilische Erweiterung des Textes zurückgehen. Der Grund hierfür wird sein, daß in nachexilischer Zeit Bet-Schemesch nicht mehr im Gebiete Judas lag, Kirjat-Jearim dagegen die westlichste Stadt auf dem Weg von Bet-Schemesch nach Jerusalem war. Die neuen politischen Grenzziehungen haben - auf rein literarischer Ebene - eine Verlagerung der Lade notwendig gemacht.

Von Interesse sind in diesem Vers auch die Namen. Während man früher יָרִימֹן gerne mit LXX als "seine Brüder" oder, durch einfache Änderung der Vokalisation, als "sein Bruder" oder "Brüderchen" (vgl. außer den Kommentaren Schicklberger 1973:140 A. 113 [mit weiterer Literatur!]; Campbell 1975:129.171f.; Jackson 1962:175f.; Noth 1928:222; Stamm 1980:77 A. 85.) verstanden hat, ist der Personennamen nun außerbiblisch durch mehrere Elephantine-Papyri (Cowley 1923: 22,128; 23,1; 25,19; Kraeling 1953: 1,12; 5,17; 10,18), einen Siegelabdruck aus Ramat Rahel (Aharoni 1964:45) und eine zeitnahe Inschrift auf einer Metallschale aus Nimrud (Barnett 1967:4*.7* [N 75]; 9. Jh.) gesichert (vgl. auch 1 Chr 8,31; 9,37). Bei der Erwähnung Abinadabs - sein Name findet sich außer in dem sekundären Stück 2 Sam 6,3//1Chr 13,7 noch in dem parallel formulierten 1 Sam 7,1, wo er als Vater Eleasars genannt wird - ist zu fragen, ob er mit einer der drei sonst im Alten Testament erwähnten Personen dieses Namens identisch ist. Es gibt noch einen Bruder Davids (1 Sam 16,8; 17,13; 1 Chr 2,13), einen Sohn Sauls (1 Sam 31,2; 1 Chr 8,33; 9,39; 10,2) und einen Verwandten Salomos (1 Kön 4,11; hierbei könnte es sich auch um den Bruder Davids oder Sohn Sauls handeln). Versteht man die Lokalisationsangabe für das Haus Abinadabs בְּגִבְעָה nicht als "auf der Höhe", sondern als "in Gibea", so könnte der Sohn Sauls, der sicherlich in seiner Vaterstadt wohnte, gemeint sein. Das allerdings hätte chronologische Probleme, denn nach 1 Sam 31,2 starb Abinadab zusammen mit seinem Vater Saul noch vor der Königwerdung Davids und damit - zumindest nach der chronologischen Darstellung der Endredaktion der Samuelbücher - auch vor der Verbringung der Lade nach Jerusalem. Die spätere Tradition dürfte בְּגִבְעָה als Ortsname verstanden haben. Wohl nicht zufällig trägt der Aaronide Eleasar (Ex 6,23 [P]; 28,1 [P] u.ö.; keine vorpriesterschriftliche Tradition!) und Nachfolger Aarons (Num 20,25-28 [P]; Dtn 10,6) denselben Namen wie der Sohn Abinadabs in 1 Sam 7,1. Da die Lade - obwohl nicht mehr existent - im Zusammenhang mit dem Versöhnungsfest Lev 16 in nachexilischer Zeit eine zentrale Rolle besaß, wählte man wohl bewußt den Namen Eleasar für den Hüter der Lade. Der Aaronide Eleasar wiederum ist, ebenfalls wohl nicht rein zufällig, in Gibea, der Stadt seines Sohnes (!), begraben (Jos 24,33). Bei diesem Sohn dürfte es sich um Pinchas handeln (Ex 6,25; 1 Chr 5,30), ein Name, der auch im Zusammenhang mit der Ladegeschichte eine Rolle spielt (1 Sam 4,4.11.17.19). Hier war schriftgelehrte Traditionsbildung am Werk.

Der Anfang von V. 4 (incl. חרשה von V. 3) ist eine Wiederholung von V. 3a β und sicherlich so nicht korrekt. Die logische Textkorrektur ist, לך עצא לדרך לראות מביית אבינרב אשר בנבעה לראות (so bereits Thenius 1842:152 mit Verweis auf de Wette). Der Vers wird demnach folgendermaßen gelautet haben: "Ussa ging neben der Lade Gottes, und Achio ging vor der Lade". Ebenso vorstellbar ist, an Stelle der Dittographie עם ארון האלהים zu lesen (so Pisano 1984:273; dort 272-277 eine ausführliche Diskussion des textkritischen Problems). Der Satz würde dann lauten: "Ussa und Achio, die Söhne Abinadabs, leiteten den Wagen mit der Lade Gottes, und Achio ging vor der Lade."

In V. 5 wird zwar die Partizipialkonstruktion von V. 4 wiederaufgegriffen, doch weist dieser Vers einige charakteristische Unterschiede zum vorangehenden Text auf. Nun ist vom ganzen Haus Israel¹⁶ die Rede, während vorher entweder Soldaten Israels (V. 1) oder aber führende Personen Judas (V. 2) erwähnt wurden. Zudem verwendet dieser Vers die Gottesbezeichnung Jahwe, während vorher immer (mit Ausnahme der Glosse in V. 2b β) Elohim benützt wurde. Der Wechsel der Gottes- und der Ladebezeichnungen wird auch in der Folge noch mehrfach auffallen. Früher verstand man gerne einen solchen Wechsel als Nachweis einer Existenz von Jahwist und Elohist in den Samuelbüchern. Diese These gilt heute zu Recht als falsch. Trotzdem wird man auch im deuteronomistischen Geschichtswerk den (relativ häufigen) Wechsel der Gottes- und Ladebezeichnungen als literarkritisches Kriterium verwenden müssen, ohne damit gleich eine Festlegung auf einen bestimmten Verfasser zu vollziehen. Weiterhin fällt auf, daß in V. 4 die Lade im Zentrum steht, während in V. 5 David und das ganze Haus Israel vor Jahwe selbst (לפני יהוה) tanzen. Diese Konzentration auf Jahwe findet sich auch noch in V. 16.17 und 21. Zudem ist V. 4 eher eine kurze, nüchterne Schilderung des Sachverhalts, während V. 5 das religiöse Handeln der Begleitpersonen mit der Erwähnung aller Musikinstrumente ausladend beschreibt. In V. 6 setzen sich dann die kurzen Satzeinheiten von V. 4 wieder fort. Außerdem ist in V. 6 auch wieder von der Lade Gottes die Rede. Man wird V. 5 daher als eine sekundäre Ergänzung ansehen können. Die Formel לפני יהוה gibt gleichzeitig auch einen Hinweis auf die Datierung dieser redaktionellen Einfügung. לפני יהוה ist in kultischem Kontext ein typisch priesterschriftlicher Ausdruck (vgl. z.B. Simian-Yofre 1989:653f.), der auch den Bereich unmittelbar vor der Lade als dem Ort der Präsenz Jahwes meinen kann (vgl. z.B. Ex 16,33; Lev 16,13; Num 17,22). Da der Verfasser von V. 5 offenbar den priesterschriftlichen Ausdruck kannte, wird diese redaktionelle Ergänzung in die nachexilische Zeit anzusetzen sein.

16 4QSam^a liest בני ישראל (וכל); vgl. auch LXX^L, LXX^{BAMN} hat בני ישראל vorzufinden. Diese Varianten dürften eine sprachliche Glättung des Textes ohne eigenen textkritischen Wert darstellen. Selbst bei einer Änderung des MT bleiben die literarkritischen Probleme erhalten.

Ein eigenständiges Problem bilden die Instrumente in V. 5. Ihre genaue Bestimmung ist ebenso umstritten wie die Textüberlieferung. **בכל עצי ברושים** "mit allen Wacholderhölzern" kann trotz abweichender Lesarten in 1 Chr 13,8 und LXX¹⁷ beibehalten werden; gemeint sind Klappern aus Wacholderholz (vgl. Soggin 1964:374-377 sowie die Abb. in ANEP 200). Textkritisch problemlos sind die Leiern (**כנרות**), Harfen (**גבלים**) und Handpauken (**תפים**). Für das Hapaxlegomenon **מנענעים**, das auf Grund der Herleitung als Part. Pil. von **נע** "geschüttelt, bewegt werden" vielleicht Rasseln meint,¹⁸ haben 1 Chr 13,8 und 4QSam^a (vgl. auch LXX: **κτυβαλοισ**) **מצלתים** "Zimbeln". Für die letzte Instrumentengruppe **צלצלים**, die wohl metallene Becken meint und nur noch Ps 150,5 genannt wird, hat 1 Chr 13,8¹⁹ **חצצרות** "Trompeten". Entgegen einer vielfach geäußerten Ansicht gibt es keinen Grund, den masoretischen Text hier zu ändern. Wacholderhölzer (als Klappern), Rasseln und Becken wurden in der Chronik und in der Septuaginta offenbar durch in jener Zeit gebräuchlichere Instrumente ersetzt. Während die Klappern und Rasseln Hapaxlegomena sind, ist die Erwähnung der Becken in Ps 150,5 ein Beweis dafür, daß es sich durchaus um Instrumente und nicht etwa um Textverderbnisse innerhalb des masoretischen Texts handelt. Leiern und Harfen werden 1 Kön 10,12; Ps 33,2; 57,9; 71,22; 92,4; 108,3; Neh 12,27; 1 Chr 15,16.20f.28; 16,5; 25,1.6; 2 Chr 5,12; 9,11; 20,28; 29,25 gemeinsam genannt, Leiern und Handpauken finden sich zusammen in Gen 31,27; Jes 24,8; 30,32; Ps 149,3; Hi 21,12. Harfen und Handpauken werden nie ohne gleichzeitige Nennung der Leiern erwähnt. Alle drei Instrumente Leiern, Harfen und Handpauken finden sich zusammen in 1 Sam 10,5; Jes 5,12; Ps 81,3; 150,3f. Ps 150 erwähnt zudem auch die metallenen Becken. Eine Verwendung dieser Instrumente im öffentlichen Kult findet sich von den angegebenen Stellen nur in den nachexilischen Psalmen 81,3 und 150,3f.; in 1 Sam 10,5 und Jes 5,12 werden sie dagegen im Rahmen eines Gelages bzw. von einer Prophetengruppe gespielt. Wie die Vielzahl musikalischer Termini vor allem in den Chronikbüchern und das auffallende Fehlen entsprechender Belege in den älteren Schriften zeigt, hat die Kultmusik erst in nachexilischer Zeit an Bedeutung gewonnen (vgl. Seidel 1989: 84f.: "Es deutet alles darauf hin, daß die Musik nicht zum zentralen Geschehen des vorexilischen Tempelkultes gehört."). Somit sind auch die Instrumente als ein Hinweis auf die nachexilische Abfassungszeit dieser Redaktionsschicht zu werten.

Mit dem Eintreffen der Gruppe bei der Tenne des sonst nicht weiter bekannten Nachon passiert das Unglück. Auch wenn sich in V. 6 mit **שחט** ein schwer verständliches Verb findet, ist der Vorgang deutlich. Als die

17 1 Chr 13,8: **בכל עו ובשרים** "mit aller Macht und mit Gesängen" wohl in Anlehnung an V. 14, LXX fand offensichtlich **בכלי עו** = *ev organoic (ηρμοσμενοic)* vor (vgl. 2 Chr 30,21). 4QSam^a hat **בשרים**.

18 Mitchell 1992:131 geht von der Übersetzung "Sistrum" aus, macht aber gleichzeitig auf die problematische archäologische Fundsituation aufmerksam.

19 LXX hat **αυλοισ** "Blasinstrument, bes. Flöte".

Rinder durchgingen oder ausglitten, streckte Ussa seine Hand aus, um die Lade am Kippen zu hindern. LXX, Syr, Targum, Vulgata und jetzt auch 4QSam^a (אִתּוֹ יָדוֹ) lesen in diesem Vers zusätzlich אִתּוֹ יָדוֹ. Eine Korrektur des MT ist jedoch nicht unbedingt nötig; es könnte sich auch um eine elliptische Lesart handeln, bei der das Objekt ausfallen kann (vgl. Gesenius/Kautzsch/Bergsträsser 1985:§ 117g und Ps 18,17).

Der Name Nachon stellt ein textkritisches Problem dar. 4QSam^a liest נִדְוָן, LXX^B hat נִדְוָב, 1 Chr 13,9 hat כִּידָן (vgl. auch Josephus, Ant. VII, 4,2: Chidon), LXX^L hat - in irrümlicher Anlehnung an 2 Sam 24 - אֲרוֹנָה. Eine Entscheidung ist nicht zu treffen. Vgl. zur Diskussion zu dieser Stelle außer den Kommentaren vor allem Barthélemy 1982:243; Carlson 1964:77-79; Morgenstern 1918:144-148; Marget 1920:70-76; Arnold 1917:62; Tur-Sinai 1951:282-285.

In V. 7 fällt wieder der Wechsel der Gottesbezeichnung von V. 7a α mit Jahwe zu V. 7a β .b mit Elohim auf. Man wird hier zwei verschiedene Autorenhände anzunehmen haben, wobei V. 7a β .b den Verlauf der bisherigen Geschichte mit der durchgehenden Verwendung des Gottesnamens Elohim sinnvoll fortsetzt. V. 7a α dürfte eine erklärende Glosse sein, die nötig wurde, als man das Hapaxlegomenon של in V. 7a β nicht mehr verstand. Der Chronist zumindest kannte dieses Wort nicht mehr. Er hat offenbar eine alte Textverderbnis angenommen und den ihm vorliegenden masoretischen Text zu על־הָאָרֶץ יָדוֹ אֲשֶׁר־שָׁלַח יָדוֹ ergäntzt. Diese Textkorrektur ist jedoch nicht unbedingt nötig. Mehrfach wurde auf akk. *sullû* (AHw II:1056a) oder *šillatu* (AHw III:1236a) "Frechheit" aufmerksam gemacht (Jackson 1962:180; van Selms 1933:47). Verweisen kann man auch auf biblisch-aramäisch שָׁלוּ (Esr 4,22; 6,9; Dan 3,29; 6,5) "Nachlässigkeit, Vergehen". Nicht herangezogen werden kann dagegen ugaritisch *šl* (KTU 2.61:6), das vielleicht mit "plündern" zu übersetzen ist (so Segert 1984:202). Der Ausdruck אִתּוֹ יָדוֹ אֲשֶׁר־שָׁלַח יָדוֹ ist in den Samuelbüchern nur in dem späten Text 2 Sam 24,1 belegt (vgl. zur Datierung Schenker 1982:35-39). In den Königebüchern findet er sich nur in den spät-dtr Texten 2 Kön 13,3 und 23,26 (vgl. Hentschel 1985:59.113), im Josuabuch sind die beiden Belege Jos 7,1 und 23,16 dtr Redaktion zuzuordnen (vgl. Görg 1991:32.102). Mehrfach belegt ist die Formel zudem im Deuteronomium (Dtn 6,15; 7,4; 11,17; 29,26; 31,17). Man wird V. 7a α daher am ehesten einem Redaktor aus dtr Kreisen zuschreiben können.

In V. 8b findet sich eine Ätiologie. In der neueren Forschung wird ätiologischen Texten durchaus wieder historische Glaubwürdigkeit zuerkannt (vgl. Seligmann 1961; Childs 1963; Westermann 1964:39-47; Long 1968; Long 1991), insbesondere, wenn es sich um ätiologische Motive in einer Erzählung handelt und nicht um Erzählungen, deren ganze Struktur ätiologisch ist. Häufig stellen Ätiologien aber auch sekundäre Erweiterungen alter, selbständig überlieferter Texte dar. Dies trifft mit

Sicherheit auch auf 2 Sam 6,8 zu. Dafür sprechen zwei Gründe.²⁰ Die Wurzel פָּרַץ findet sich nur in V. 8, d.h. die Ätiologie ist durch den Text nicht vorbereitet. Schon gar nicht kann davon gesprochen werden, daß die Erzählung in der Ätiologie gipfelt. Vielmehr ist sie für den Fortgang der Darstellung ein untergeordnetes Motiv. Weiterhin wird Davids Reaktion doppelt begründet, in V. 8 mit Davids Verärgerung gegen die Tat Jahwes, in V. 9 mit Davids Furcht. In V. 8 wird dabei mit וְיָחִיץ der Anfang von V. 7 wörtlich aufgegriffen. Man wird deshalb die Ätiologie V. 8b und die sprachlich wie inhaltlich zugehörige Einführung V. 8a als sekundäre Erweiterung ausscheiden können.²¹

Den sekundären Charakter von V. 7aα einerseits und V. 8 andererseits kann man auch an der Schreibweise des Namens Ussa festmachen. In beiden Versen lautet diese עֶזָּה, während in der älteren Schicht sich in V. 3 und V. 6 die Form עֶזָּה findet. Diese ältere Namensform ist auch außerbiblich durch Siegel (Vattioni 1969:364 Nr. 36; 380 Nr. 205; Vattioni 1971:53 Nr. 35) und Inschriften (KAI 49,9; 183,5; CIS I 3795) gesichert. Die Schreibweise עֶזָּה in V. 7 könnte dagegen eine bewußte Anlehnung an die mit den selben Konsonanten geschriebene Stadt Gaza sein. Der Text wird damit doppeldeutig. Neben dem Bezug auf die Person Ussa empfindet der Hörer und Leser auch den Zorn Jahwes gegen die Philisterstadt Gaza.

Auf Grund der bisherigen Überlegungen ergibt sich folgende Grunderzählung:

"Und David machte sich auf und ging, und das ganze Volk, das mit ihm war von den Bürgern Judas, um von dort die Lade Gottes heraufzuholen. Und sie ließen die Lade Gottes auf einem neuen Wagen fahren. Ussa und Achio leiteten den Wagen. Ussa ging mit der Lade Gottes, und Ahio ging vor der Lade. Als sie zur Tenne des Nachon kamen, streckte Ussa seine Hand nach der Lade Gottes aus und ergriff sie, denn die Rinder glitten aus. Da schlug ihn dort Gott wegen der Vermessenheit, und er starb neben der Lade Gottes."

Die Hauptperson dieser Erzählung ist Ussa, während David nur in der Einleitung erwähnt wird. Dies legt die Annahme einer ursprünglichen Ussaerzählung (V. 3aα.b.4.6.7aβ.b) nahe, während V. 2* auf eine redaktionelle Ergänzung zurückgeht. Sprachlich fallen die kurzen Satzeinheiten auf. Für diese Erzählung ist der Gottesname אֱלֹהִים bzw. die Ladebezeichnung הָאֱלֹהִים typisch. Die Gottesbezeichnung Jahwe fällt

20 Vgl. hierzu auch Long 1968:55, der zwar mit der gesamten bisherigen Forschung annimmt, daß V. 8 kein literarischer Nachtrag ist, aber trotzdem die Ätiologie für jünger hält. Wie man sich dann jedoch den literarischen Werdegang vorzustellen habe, bleibt vollkommen unklar. Long scheint Richtiges beobachtet zu haben, wagt aber nicht, die sich daraus ergebenden Konsequenzen zu ziehen.

21 Eine weitere Ortsätiologie mit פָּרַץ findet sich in 2 Sam 5,20 (Baal-Perazim). Auch diese Ätiologie dürfte sekundär sein.

überhaupt nicht. Theologischer Schwerpunkt der Ussa-Geschichte ist die Heiligkeit und Unnahbarkeit Gottes. In der Lade ist Gott präsent, sie ist sichtbares Zeichen der Anwesenheit des unsichtbaren Gottes. Wer sich der Lade gegenüber ungebührend verhält, versündigt sich gleichzeitig auch gegenüber Gott. Jegliche Form ungebührender Annäherung oder Anmaßung wird mit dem Tode bestraft, denn er ist ein heiliger, ein zu fürchtender Gott. Eine vergleichbare Erzählung, in der unangemessenes Verhalten Gott gegenüber mit dem Tode bestraft wird, findet sich in der jahwistischen Schicht von Num 16 (V. 1.2aα.12-15.25.26 (ohne אֱלֹהֵי עֵדֻהּ).27b.28-31.32aα.33a; zur Literarkritik vgl. Zwickel 1990:291-294). Datan und Abiram werden dort von der sich spaltenden Erde als Strafe für ihr feindliches Auftreten gegen Mose verschlungen. Weiterhin kann man auf die jehowistische Sinaigeschichte verweisen, wonach Mose den heiligen Berg abgrenzen und somit das Volk am Besteigen des Berges hindern sollte (Ex 19,11f.*23; zur Literarkritik vgl. Zenger 1985). Der Berg, auf dem sich Jahwe niedergelassen hat, gilt als heilig. Wer ihn betritt, verstößt gegen die Heiligkeit Gottes. Dieser entspricht auch, daß für den Transport der Lade ein *neuer* Wagen verwendet werden mußte. Eine Erwähnung eines derartigen wohl extra für diesen Zweck erbauten Gefährtes findet sich nur noch in 1 Sam 6. Daneben werden auch in Num 7,2-9 (vermutlich neue) Wagen als Weihegaben erwähnt. In 1 Sam 6 stellten die Philister bei der Rücksendung der Lade diese auf einen neuen Wagen und spannten zwei noch säugende Kühe davor, die noch nie ein Joch getragen hatten. Für 2 Sam 6 darf man wegen der deutlichen Analogie, auch wenn der Text dies nicht ausdrücklich erwähnt, ebenfalls zwei junge Kühe als Zugtiere postulieren. Damit wäre auch das Ausgleiten der als Zugtiere unerfahrenen Rinder gut verständlich. Neuer Wagen und Kühe, die noch kein Joch getragen haben, stehen für die kultische Reinheit, die für die heilige Lade notwendig ist. Die Fahrt auf einem neuen Wagen ist angemessen, während das Berühren der Lade einen Frevel darstellt.

Die Ussa-Erzählung setzt recht unmittelbar in V. 3 ein. Sie wird daher ursprünglich Teil eines größeren Erzählkomplexes gewesen sein, der sich jedoch nicht mehr rekonstruieren läßt. Auch das Alter der Ussa-Geschichte läßt sich nicht mehr genau bestimmen. Die auffallende Zahl der Hapaxlegomena kann durchaus im Sinne hohen Alters interpretiert werden. Da die Lade noch als beweglicher Kultgegenstand vorausgesetzt wird, der dauerhafte Standplatz als Teil des Kerubenthrones im Salomonischen Tempel somit noch unbekannt ist, kann man die vorstaatliche Zeit oder die Zeit Davids in Erwägung ziehen.

Mit der Voranstellung von V. 2 wird nicht nur David zur Hauptgestalt der Erzählung, es ändert sich auch der theologische Gehalt. V. 2 hat eine Kritik an David zum Inhalt, die Ussa-Geschichte will nun exemplarisch das Fehlverhalten Davids aufzeigen. David, der frisch zum König über das Nordreich gesalbt wurde, wollte ausschließlic mit Bürgern des Südreiches die Lade, den zentralen Kultgegenstand der Nordreichstämme,

heraufholen. Das Nordreich sollte bei dieser Aktion bewußt ausgegrenzt werden, da wohl nur so eine Aufstellung der Lade in Jerusalem möglich gewesen wäre. Nordreichbewohner hätten sicherlich darauf gedrungen, die Lade nach Silo²² oder in eine andere Stadt Israels zurückzubringen. Davids gleichzeitig religiös und politisch motivierte Taktik zielte darauf, eine kultische Nordreichstradition in seiner eigenen neuen Hauptstadt heimisch zu machen. Hinter der redaktionellen Einfügung von V. 2 dürfte ein historisch zutreffender Sachverhalt stehen, der bei Zeitgenossen auf Kritik stieß. Um dieser Kritik bildhaft Ausdruck zu verleihen, wurde die Ussa-Geschichte zur David-Geschichte umgestaltet. Während ursprünglich Macht, Größe, Heiligkeit und Unnahbarkeit Gottes betont wurden, wird die Erzählung nun um den Aspekt der Unverfügbarkeit Gottes erweitert. David, der die Lade - und damit Gott selbst - für seine eigenen politischen Pläne benützen wollte, wurde, so will die Geschichte lehren, von Gott hierfür bestraft. Während V. 2 eine für den Historiker verwertbare Notiz sein dürfte, will die Kombination mit V. 3aα.b.4.6.7aβ.b den geschichtlichen Sachverhalt theologisch werten. Die Legende von der Bestrafung Ussas wird nun zur (unhistorischen) Beispielerzählung für das Fehlverhalten Davids. Diese Kritik an David ist in eine Reihe weiterer Texte einzuordnen, in denen Davids Zwieligkeit im Mittelpunkt steht. Zu erinnern ist dabei an die Erzählung mit Batseba und den anschließenden "verordneten" Tod ihres Mannes Urija (2 Sam 11) oder an die Volkszählung (2 Sam 24).

Mit V. 9 wird der Schwerpunkt der Erzählung verlegt: David ist nun endgültig die Hauptperson der Geschichte. Es ändert sich aber auch die sprachliche Gestaltung. Als Gottesname wird nun durchweg Jahwe benützt, die Lade heißt immer (abgesehen von zwei Ausnahm in V. 12) Lade Jahwes. Während bisher in kurzen Sätzen sachliche Informationen wiedergegeben wurden, ist der Stil ab V. 9 breiter. In V. 9.12.20 und 21f. wird die Erzählung zudem durch wörtliche Rede aufgelockert. Außerdem werden jetzt mehrfach Stimmungen und Gefühle mitgeteilt.

Literarkritische Schwierigkeiten finden sich erst wieder in V. 12. In V. 12a lautet die Gottesbezeichnung Jahwe, während die Lade die Bezeichnung Lade Gottes trägt. Allerdings klappt **בַּעֲבוּר אֲרוֹן הַאֱלֹהִים**

22 Problematisch in diesem Zusammenhang ist noch immer, ob Silo wirklich durch die Philister zerstört wurde, wie man das gerne angenommen hat. Nach den dänischen Ausgrabungen, die eine Zerstörung um 1050 annahmen (vgl. Kjaer 1927:202-213; Kjaer:1931:71-88), gab es eine lebhaft Diskussions um die Datierung der Zerstörungsschicht; vgl. Buhl/Holm-Nielsen 1969:34f. (Zerstörung im 8. Jh.!); van Rossum 1969/70:321-332; Pearce 1973:105-108; Day 1979:87-94; o.N. 1975:3-5; Schley 1989:67-80. Finkelstein 1988:225-228 datiert auf Grund seiner Ausgrabungen die Zerstörungsschicht nun wieder in die Mitte des 11. Jh.s. Anschließend gab es in Silo nach einem kürzeren Hiatus wieder eine Besiedlung, die jedoch nie mehr die Bedeutung der Eisenzeit I erreichte. Ob die Zerstörung wirklich den Philistern zuzuschreiben ist, muß jedoch offen bleiben. Die Bewohner der Stadt siedelten auf jeden Fall weiterhin in der Umgebung und hielten sicherlich auch die religiösen Traditionen hoch.

deutlich nach, so daß man eine sekundäre Ergänzung dieses Ausdrucks im Sinne einer erklärenden Glosse vermuten kann. Hiermit wollte offenbar ein Späterer verdeutlichen, daß Jahwes Segen nicht bedingungslos für Ausländer gilt. Nur weil Obed-Edom die Lade aufgenommen hatte, konnte Jahwes heilbringende Kraft auf ihn wirken. Die Gotteslade wird auch wieder in V. 12b genannt. Dieser Halbvers fällt aus verschiedenen Gründen auf. Zum einen wird er inhaltlich in V. 15 wiederholt. Weiterhin setzt V. 12b schon die Ankunft der Lade in Jerusalem voraus, der Verfasser scheint also die nachfolgenden Verse nicht gekannt zu haben. Außerdem ist der Halbvers in weiten Teilen eine wörtliche Aufnahme von V. 2. In beiden Versen finden sich מִן + עֲלֶה mit David als Subjekt, $\text{אֶת־אֲרוֹן הָאֱלֹהִים}$ und הָאֱלֹהִים . Die Erzählung kann auch nicht mit V. 11 enden. Vielmehr setzt der dreimonatige Aufenthalt der Lade im Haus Obed-Edoms eine Fortsetzung mit der Rückführung der Lade durch David voraus, sodaß V.12 notwendiger Bestandteil von V. 9-11 ist. Dies läßt nur einen Schluß zu: Der Verfasser dieser Verse hat seine Geschichte von der Überführung der Lade nach Jerusalem mit V. 12* abgeschlossen, wobei er V. 12b bewußt als Inklusio formulierte und hierzu bis in den Wortlaut hinein V. 2 wiederaufgriff. Die im vorliegenden Kontext überraschende Ladebezeichnung ist somit kein literarkritisches Kriterium, sondern vielmehr absichtliche sprachliche Gestaltung. Die Beobachtung einer Inklusio in V. 2 und V. 12 ist gleichzeitig auch ein zusätzliches Argument für die Annahme, daß V. 1 eine sekundäre Ergänzung darstellt.

V. 9-12* stellen somit einen einheitlichen Text ohne große literarkritische Schwierigkeiten dar. Lediglich inhaltliche Probleme gibt es hier zu bedenken. Wieso bringt David die Lade in das Haus eines Gatiters, also eines Philisters? Und wo befand sich dieses Haus? Nach der Vorstellung des Redaktors lag es in unmittelbarer Nähe zur Tenne Nachons, da es nach der unheilvollen Erfahrung mit der Lade kaum angemessen gewesen sein dürfte, noch eine weite Strecke mit ihr zurückzulegen. Da der Ort nicht genannt wird, darf man vermuten, daß Obed-Edoms Haus im philistäischen Gat stand, denn er wird ja ausdrücklich als Gatiter bezeichnet. Budde (1902:230) und Klostermann (1887:152) nehmen dagegen ohne hinreichende Begründung an, daß sein Haus in Jerusalem, aber außerhalb der Königsburg stand. Eine Verbindung mit der Levitenstadt Gat-Rimmon (so Thenius 1842:159; Keil 1875:262) entspricht der nachexilischen Tendenz, Obed-Edom als Leviten zu charakterisieren und somit seine Aufsicht über das Ladeheiligtum inhaltlich zu rechtfertigen.

Besonderes Interesse verdient auch der Name Obed-Edom. Eine Beziehung zu den Edomitern kann ausgeschlossen werden.²³ עֹבֵד als

23 Ahlström 1984:146 nimmt eine Verbindung zwischen der Gottheit und dem Stamm der Edomiter an: "This god probably was worshiped in some parts of southern Palestine, since there were some Edomite clans which had settled in the region which later became Judah." Driver 1913:269 hält eine Verbindung mit dem Stamm Edom für eventuell möglich. Caspari 1926:472 ändert den Namen in עֹבֵד־אֲרֹן ab. Der Name

Namensbestandteil ist immer auf Gottheiten bezogen (vgl. Noth 1928:137f.), nie jedoch auf Landschaften oder Stämme. Obed-Edom wird meist als ein Verehrer der nur in einem magischen Papyrus aus Leiden erwähnten Gottheit Edom (*jtm*), einer Begleiterin des Reschef, verstanden (Müller 1893:315f.; Helck 1971:469; Massart 1954:68 Nr. 19). Möglich wäre auch ein sprachlich allerdings nicht ganz unproblematischer Bezug auf die ägyptische Gottheit Atum (mündliche Mitteilung Prof. M. Görg). Daneben können noch zwei weitere Ableitungen für den Namen herangezogen werden. Neuerdings hat Schneider (Schneider 1992:50) den ägyptisch geschriebenen Personennamen *j-d-j2-m3* als nordwestsemitisches 'adi-ma "Es ist mein Vater" mit 'ad "Vater" als Gotteseipheton und der enklitischen Partikel *-ma* erklärt. Huffmon (Huffmon 1965:158f.) hat dagegen in dem in amoritischen Namen aus Mari enthaltenen Adma eine ansonsten nicht bekannte Gottheit sehen wollen. Wie der Namensbestandteil Edom zu deuten ist, muß aber vorläufig noch offen bleiben. Obed-Edom zu einem Jahweverehrer zu machen, wie dies gelegentlich in der Forschung geschehen ist (z.B. Budde 1902:230), gibt der Text nicht her. Dagegen sprechen sowohl seine Herkunft aus dem philistäischen Gat als auch sein Name.

Der Verfasser dieser Schicht von 2 Sam 6 wollte offensichtlich in den Mittelpunkt seiner Aussage stellen, daß gerade ein Ausländer durch die Lade besonders gesegnet wird. Die Lade bringt jedem Segen, der sich ihr gegenüber gebühlich verhält. Ein unangemessener Umgang mit der Lade wird dagegen mit dem Tod bestraft. Diese theologische Aussage verbindet 2 Sam 6,9-11 mit 1 Sam 5. Auch dort werden die Philister, die sich die Lade angeeignet haben, mit schweren Schicksalsschlägen bestraft. Obed-Edom dagegen hat die Lade freiwillig bei sich aufgenommen, er steht ihr wohlwollend gegenüber. Entscheidend ist somit nicht, daß sich die Lade in philistäischem Gebiet befindet, sondern wie sich die jeweiligen Bewohner ihr gegenüber verhalten. Wenn die oben geäußerte Annahme zutrifft, daß Obed-Edom in Gat wohnte, dann stände die Lade jetzt wieder an demselben Ort, wo sie kurz vorher großen Schaden angerichtet hatte. Die Folgen sind nun jedoch andere. Obed-Edom und sein Haus (und nicht alle Bewohner des Ortes) werden gesegnet. Der Segen Jahwes für einen Ausländer war für die schriftgelehrte Exegese der nachexilischen Zeit ein großes Problem. Obed-Edom wurde in die Gruppe der Leviten eingegliedert (1 Chr 15,18.21.24; 16,5.38; 26,4.8.15), nach 1 Chr 15,24 und 16,38 war er sogar Torwächter der Lade.

Mit V. 9-12 baute ein Redaktor die durch die Zufügung von V. 2* bereits zur Davidsgeschichte umgestaltete Ussa-Geschichte (V. 3f.*.6.7*) weiter aus. Aus dem David, der sich der Lade bemächtigt hatte, um politischen Erfolg zu haben, wird ein reuiger Mensch. Er verzichtet nach der Darstellung dieser Schicht nun auf seine politischen Ziele und ordnet

Obed-Edom ist jedoch auch in Karthago (CIS 1.295,4) belegt, so daß eine Textänderung sich nicht empfiehlt.

sich Gott unter. Der Tod Ussas hatte ihm sein eigenes Fehlverhalten gezeigt. Die Ussa-Geschichte ist nun Illustration des Fehlverhaltens Davids; erst durch sie kann David bereuend sein Pläne unterbrechen. In der älteren Erzählung mußte *Ussa* wegen seiner eigenen Vermessenheit sterben. In dem jetzigen Kontext von V. 2-12* dient Ussas Tod dazu, daß *David* seine Vermessenheit erkennt. Der Tod Ussas weckt Furcht in ihm, Furcht, die in *seinem* politischen Fehlverhalten begründet liegt. Dem frevelhaften Verhalten Ussas und der Anmaßung Davids, sich der Lade bemächtigen zu wollen, wird kontrastierend das richtige Verhalten Obed-Edoms gegenübergestellt. Nur wer sich der Lade gegenüber gebühlich verhält, erhält Gottes Segen. V. 12 berichtet nun in doppelter Weise, daß David aus den Ereignissen Konsequenzen gezogen hat. Hier wird zwar fast dieselbe Formulierung wie in V. 2 benützt, doch auffallenderweise geht nun David alleine los, um die Lade Gottes nach Jerusalem zu bringen. Während in V. 2 noch die Bürger Judas David begleiteten, eine redaktionelle Ergänzung und Korrektur in V. 1 sogar 30.000 Kriegsknechte aus dem Nordreich als Davids Begleitung ansah, wird nun offenbar bewußt auf die Erwähnung anderer Personen verzichtet. Inwieweit das Verbringen der Lade nach Jerusalem allein durch eine Person praktisch möglich war, wird dabei nicht reflektiert. Es geht dem Redaktor bei seiner Darstellung nicht um die Machbarkeit, sondern um die Einstellung Davids. Diese hat sich gegenüber der Lade geändert. Während in der älteren Erzählung die Lade Davids Zielen untergeordnet war, bringt er sie nun בְּשִׂמְחָה "in Freude" hinauf. Dieser Begriff ist sicherlich bewußt an das Ende der ursprünglichen Texteinheit gestellt worden, so daß auf ihm besonderer Nachdruck liegt. שְׂמֵחָה "Freude" meint, insbesondere im dtn Umfeld, "Dankbarkeit für den von Gott gewährten Erfolg, für die von ihm geschenkte materielle Fülle und Sinnerfüllung (gläubigen) Daseins" (Braulik 1988:186). Die Lade ist nicht mehr Objekt politischen Taktierens Davids, sondern Gott selbst gibt durch seinen Segen für Obed-Edom den Anlaß zur Verbringung der Lade. David agiert nicht mehr zum eigenen Nutzen, er reagiert auf Gottes Willen.

Dieses den Grundtext korrigierende Bild Davids ist mit einiger Wahrscheinlichkeit einem Verfasser aus dem dtn/dtr Umfeld zuzuschreiben. Der Wortschatz ist allerdings wenig spezifisch. Nur in zwei Fällen lassen sich Formulierungen dtn/dtr Kreise finden. Die die Redaktionsschicht einleitende Formel אֲתִירֶה וְיָרָא (V. 9) findet sich häufig in dtr Kontexten.²⁴ Ebenfalls häufig in dtn/dtr Texten ist בְּשִׂמְחָה (ב) als Ausdruck der Kultfreude belegt (Braulik 1988:173f.). V. 9-12 werden kaum von derselben Hand stammen wie der ebenfalls dtr V. 7aα. Vielmehr gab es in diesem Kapitel - wie in anderen auch - eine mehrfache Bearbeitung durch Redaktoren aus dem dtn/dtr Umfeld.

24 Becker 1965:33f. versteht (unter Einfluß der herkömmlichen Literarkritik zu 2 Sam 6?) den Beleg in 2 Sam 6,9 jedoch nicht im Sinne der typisch dtr Gottesfurcht, sondern als numinose Furcht vor den Taten Jahwes. Es gibt jedoch keinen Grund, hier eine andere Verwendung als in den dtr Texten anzunehmen.

Die bisherigen Ausführungen machen deutlich, daß die Erzählung in V. 2-12* keineswegs eine durchweg historische Abhandlung ist; vielmehr will sie Theologie vermitteln (vgl. auch Smelik 1992; Campbell 1975; Campbell 1991; Campbell 1979b). Dies gilt auch für den nachfolgenden Abschnitt V. 13-23, der ebenfalls mehrfach redaktionell überarbeitet wurde. Schon die erste Lektüre des Textes macht deutlich, daß die Michal-Episode V. 16.20-23 ein eigenständiger Motivkomplex ist. V. 16 unterbricht den Handlungsablauf der Heimführung der Lade. In V. 17 liegt zudem ein Wechsel des Subjektes vor, ohne daß klar würde, wer denn eigentlich die Lade an ihren Platz brachte. Dieser Michal-Episode muß V. 14, die Erwähnung des Tanzes Davids im linnenen Ephod, zugeordnet werden, da nur so Michals Entrüstung verständlich ist. Ein Bruch zwischen V. 13 und V. 14 zeigt sich auch daran, daß in V. 13 die 3. P.sg. ohne Namensnennung benützt wird, obwohl hier nicht eindeutig gesichert ist, daß David als Opferherr fungiert, während in V. 14 - ohne zwingende sprachliche Notwendigkeit - zweimal sein Name zu Beginn der Satzeinheiten steht. V. 20 wiederum kann ursprünglich nicht an V. 19 anschließen, da nach V. 19 das ganze Volk - offenbar ohne Ausnahme - versammelt war, nach V. 20 jedoch Davids Haus und allen voran Michal sich scheinbar abgesondert hatte. Zudem verwenden V. 18 und V. 20 das Verb בָּרַךְ unterschiedlich. In V. 18 ist eine Segenshandlung im eigentlichen Sinne gemeint, in V. 20 ist das Verb im Sinne von "grüßen, begrüßen" verwendet (vgl. hierzu Gen 47,7; 1 Sam 13,10; 1 Chr 16,43 u.ö.). Eine dritte Bedeutung von בָּרַךְ findet sich innerhalb von 2 Sam 6 zudem in V. 11f. Hier ist der Segen, den Jahwe selbst spendet, gemeint. Eine Verbindung zwischen V. 11 und V. 18 wurde übrigens in einem Zusatz geschaffen, der sich in der Itala sowie in LXX^L findet: "Und David sagte sich: Ich will (die Lade mit dem [nur Itala!]) Segen in mein Haus zurückbringen" = hebr. וַיֹּאמֶר דָּוִד אֲשִׁיב אֶת הַבְּרִכָּה אֶל בֵּיתִי. V. 15 gehört eindeutig zu einer anderen Schicht als V. 14.16.20-23; wegen der engen sprachlichen und inhaltlichen Anklänge (וְדוֹד וְכָל-בֵּית יִשְׂרָאֵל), Partizip, Kultmusik) wird dieser Vers dem Verfasser von V. 5 zuzuschreiben sein. Wieder wird betont, daß nicht David allein handelte, sondern daß das ganze Haus Israel mit ihm war. Zudem wird hier das Geschehen nicht als Überführung der Lade nach Jerusalem, sondern als Triumphzug dargestellt.

Bemerkenswert ist die gleichzeitige Nennung von קוֹל שׁוֹפָר und תְּרוּעָה. In der Regel findet sich diese Zusammenstellung in kriegerischem Kontext (Ex 19,16; Jos 6,5.20; Am 2,2; Hi 39,24). Außer in dem Paralleltext 1 Chr 15,28 sind beide Begriffe in kultischem Zusammenhang nur noch in dem Jahwe-Königs-Psalm Ps 47,6 belegt. Dort findet sich auch noch עֲלֵה. Wahrscheinlich spielt daher Ps 47,6 auf die Überbringung der Lade nach Jerusalem an; vgl. auch Jeremias 1987:58. Janowski 1989:431-433 hat dagegen eingewandt, daß man zwischen עֲלֵה mit Subjekt Lade o.ä. und עֲלֵה mit Subjekt Jahwe unterscheiden müsse. Ersteres meine das Hinaufbringen der Lade an einen höher gelegenen Ort, zweiteres den

"Aufstieg" Jahwes. Janowski betont, daß "eine Parallelisierung beider Vorgänge ... auf die Hypothese zurückgreifen [müsse], daß die Lade der Thronsitze JHWHs gewesen sei" (431). Janowski beachtet dabei nicht ausreichend, daß in V. 15.17-19 die Lade ausdrücklich mit Jahwe identifiziert wird. Hier ist nicht mehr die Vorstellung vom Thronsitze Jahwes auf der Lade vorhanden, sondern vielmehr eine völlige Identität von Lade und Jahwe vorausgesetzt. Der Begriff "Lade Jahwes" wird nur dort erwähnt, wo er für die Darstellung der Erzählung erforderlich ist. Der Tanz des Volkes in V. 5 und das Opfer Davids in V. 17 finden dagegen vor Jahwe selbst statt. Weiterhin kann eingebracht werden, daß in dem (wohl eher nachexilischen - gegen Jeremias) Ps 47 in V. 2.7 die Kultmusik ebenso eine zentrale Rolle spielt wie in 2 Sam 6,5. 2 Sam 6,5.15.17-19 haben kaum ein Interesse an dem historischen Geschehen, denn dann hätte der vorgefundene Text mit V. 12 genügt. Für den Verfasser dieser Verse ist das Hinaufbringen der Lade ein kultischer Akt, der zuerst aus einer Prozession mit Musik und Tanz, dann aus einem Opfer und schließlich aus dem Segen bestand.

In V. 13 wird aus dem Triumphzug schließlich eine Prozession. Hier ist, ebenso wie in V. 3aß, von den Ladeträgern die Rede, so daß die beiden Ergänzungen vielleicht vom selben Verfasser stammen. Auf ihn dürften die jüngsten Einträge in dem Text zurückgehen. Die verbleibenden V. 17-19 könnten theoretisch die Fortsetzung von V. 13 oder aber von V. 15 sein. In beiden Fällen ist der sprachliche Anschluß mit der 3. P.Pl. gut möglich. Wahrscheinlicher jedoch ist V. 17 die Fortsetzung von V. 15. Zum einen kann man die unterschiedlichen Opferarten anführen. In V. 13 ist von Schlachtopfern die Rede, in V. 17 von Brandopfern. Die **שְׁלֵמִים**-Opfer stellen in diesem Vers, wie die auffallende Stellung am Ende von V. 17b deutlich zeigt, eine sekundäre Ergänzung dar. Diese Opferart ist auch sonst häufig redaktionell nachgetragen (vgl. z.B. Ex 20,24; 24,5; 1 Sam 13,9). Zum zweiten setzt V. 13 - und auch V. 3aß - nur die Anwesenheit der Träger voraus, während nach V. 18f. ebenso wie in V. 5 und V. 15 das ganze Volk anwesend ist. V. 19 betont dies gleich dreifach. Auf das **כָּל-הָעָם** folgt der ansonsten im Alten Testament singuläre Ausdruck **כָּל-הָמוֹן יִשְׂרָאֵל** und zuletzt die Formel **וְעַד-אִשָּׁה מְאִישׁ**, wonach auch alle Frauen beteiligt waren. Dies rückt den Text in die Nähe der dtn Konzeption, wonach bei Kultvollzügen die Gesamtheit der Bevölkerung angesprochen war (vgl. Braulik 1992:19-28).

Der Ausdruck **וְעַד-אִשָּׁה מְאִישׁ** findet sich noch Jos 6,21; 8,25; 1 Sam 15,3; 22,19; Neh 8,2; 1 Chr 16,3; 2 Chr 15,13. In der Regel wird er nur im Kontext eines Bannes sowie sinnverwandt nach einer Niederlage bei der Beschreibung der zu vernichteten Bevölkerung verwendet. Eine Ausnahme bildet außer dem Paralleltext 1 Chr 16,3 nur Neh 8,2, wo ebenfalls die Kultgemeinde gemeint ist.

Die Literarkritik zu V. 13-23 ergibt somit folgendes Bild: An die bereits vorliegende zur David-Geschichte ausgebaute Ussa-Erzählung V. 1-12* wurden zuerst V. 15 und V. 17-19* angehängt. Diese Erweiterung

des Textes stammt vom selben Verfasser, der auch V. 5 in die ältere Geschichte eingefügt hat. In V. 19 wird das Heimgehen der Bevölkerung beschrieben; damit war die Geschichte in dieser Redaktionsstufe ursprünglich abgeschlossen (zu **אִישׁ לְבֵיתוֹ** vgl. Ri 20,8; 1 Sam 10,25; 1 Kön 12,24; 22,17; Hagg 1,9; 1 Chr 16,43; 2 Chr 11,4; 18,16). Erweitert wurde sie dann durch den Einbau der Michalepisode V. 14.16.20-22.²⁵ Da die Kinderlosigkeit der Michal in der gesamten Erzählung nicht vorbereitet wird, ist die Ätiologie in V. 23 wohl wiederum eine sekundäre Ergänzung. Recht geschickt fügt der Verfasser der Michalepisode seine Erzählung in den ihm vorliegenden Kontext ein. Mit dem **וַהֲיִה** in V. 16 setzt er an der inhaltlich logischen Stelle einen Textmarker, der auf den neuen Themenschwerpunkt aufmerksam machen soll. Da er mit V. 20-22 der Erzählung einen neuen Abschluß gibt, diese nun sogar auf diesen Höhepunkt zuläuft, gewinnt seine theologische Aussage inhaltlich an Bedeutung. Eine letzte Überarbeitungsschicht stellt dann noch V. 13 dar, der wahrscheinlich vom selben Verfasser wie V. 3aß stammt. In ihr wird die schon vorliegende kultische Interpretation des Textes im Sinne einer Prozession noch weiter ausgebaut.

Es ist in V. 16 nicht notwendig, mit LXX, 1 Chr 15,29 und 4QSam^a **וַהֲיִה** in **וַיְהִי** zu ändern. Nach Vanoni 1982:83 ist **וַהֲיִה** mit **וַעֲתָה** gleichzusetzen. Ähnlich auch de Boer 1991:145: "Perfect with waw ... [is] an attempt to express a brief resumption of an event described in detail previously, or to express a kind of conclusion or making a record, a statement, or to indicate the conditions for a following narrative". Er übersetzt daher den Vers folgendermaßen (149): "Well, thus it was, the ark of the Lord coming into David's city, and Michal, Saul's daughter, looking down through the window." Der Aufsatz von de Boer enthält auch einen materialreichen Überblick zu den bisherigen Interpretationen des grammatikalischen Problems. Vgl. auch Blum 1974:32: **וַהֲיִה** ist ein Hinweis auf die "Gleichzeitigkeit der in den beiden folgenden Sätzen bzw. Ausdrücken bezeichneten Sachverhalte."

Die erste Erweiterung V. 15.17-19* will die Freude Davids, die am Schluß des dem Redaktor vorliegenden Textes in V. 12 genannt wurde, weiter ausbauen. Aus der dtm inspirierten Festfreude, womit die Menschen Gott den ihm gebührenden Dank ausdrücken, wird nun die ritualisierte Kultmusik. Tanz und Festgeschrei begleiteten nach dieser Fassung die Lade auf ihrem Weg nach Jerusalem. Es ist ein Triumphzug, an dem alle teilhaben oder teilhaben sollen. Das Hinaufbringen der Lade wird zum kultischen Akt, der mit entsprechenden Begleiterscheinungen versehen ist.

25 V. 21aß als sekundäre (dtr) Überarbeitung aufzufassen, wie dies Veijola 1975:66-68 macht, ist nicht unbedingt nötig. Zugegebenermaßen ist der Relativsatz sprachlich schwierig und weist dtr Terminologie auf. Aber gerade der sich erniedrigende **נָגִיד** David stellt die Pointe des Textes dar. Veijolas Interesse an einer literarkritischen Ausscheidung des Relativsatzes lag offensichtlich in der dtr Terminologie innerhalb eines scheinbar älteren Gesamttextes begründet. Ist jedoch die gesamte Michal-Episode nachexilisch, so ist dtr Terminologie keineswegs verwunderlich.

Ziel dieses Zuges nach Jerusalem ist die Aufstellung der Lade in dem ihr zgedachten Zelt. Die Lade ist nun nicht Objekt des politischen Interesses Davids, sondern David bringt die Lade dorthin, wohin sie gehört: an ihren Platz (מקום). Die Verwendung von מקום findet sich mehrfach im Zusammenhang mit der Lade. In 1 Sam 5,3, wahrscheinlich eine spätnachexilische Einfügung in die Erzählung 1 Sam 5 (vgl. Zwickel 1994), wird so der Standplatz der Dagonstatue beschrieben. In 1 Sam 5,11; 6,2 beschließen die Philisterfürsten, die Lade an ihren Platz zurückzuschicken. Schließlich taucht der Begriff wieder in 1 Kön 8,6f. bei der Aufstellung der Lade im Salomonischen Tempel auf. Die Redaktionsschicht V. 5.15-17-19* betont mehrfach die Beteiligung des ganzen Volkes. In V. 5 und V. 15 heißt es "David und das ganze Haus Israel", in V. 19 folgen sogar drei komplimentäre Begriffe: "das ganze Volk, die ganze Menge Israels, Mann und Frau". Es handelt sich nun nicht mehr um David und einige Bürger aus Juda, die aus politischen Gründen die Lade nach Jerusalem bringen. Es ist jetzt vielmehr ein Akt des ganzen Volkes, das sich in der nachexilischen Zeit der Frühzeit erinnert. So wie die Lade damals von David nach Jerusalem gebracht wurde, so soll die - real nun gar nicht mehr existierende - Lade in einem Triumphzug auch wieder im neuen Tempel aufgestellt werden. Schließlich liegt ein Schwerpunkt der Redaktion auf Davids Segen für das Volk und seinem fürsorglichen Handeln. Von den erwähnten Brotarten sind zumindest das Ringbrot und der Dattelkuchen vorexilisch nicht belegt (vgl. zum Ringbrot חלה: Ex 29,2.23; Lev 2,4; 7,12f.; 8,26; 24,5; Num 6,15.19; 15,20; zum Dattelkuchen אשפר: 1 Chr 16,3; zum Traubenkuchen אששה: Jes 16,7; Hos 3,1; Ct 2,5; 1 Chr 16,3). Dies ist als Hinweis auf eine nachexilische Abfassung des Textes zu werten. Der Dreischritt Prozession - Opfer des Königs - Segen für das Volk findet sich auch in 1 Kön 8,2-6.(14).62.66. Die entsprechenden Partien in 1 Kön 8 gehen erst auf die dtr Redaktion zurück; daher wird man diese formgeschichtliche Parallele zu 2 Sam 6 als weiteres Argument für eine Spätdatierung heranziehen können. Diese zeitliche Ansetzung wird auch durch eine Untersuchung der Verwendung von ברך mit einem König als Subjekt und dem Volk als Objekt bestätigt. Abgesehen von der chronistischen Parallelstelle findet sich diese Zusammenstellung nur noch in dem dtr bzw. spät-dtr Text 1 Kön 8,14-66, nämlich in V. 14 und V. 55 (vgl. zur inhaltlichen Bewertung des Textes mit Angaben zur Literarkritik jetzt Janowski 1987:176-180). Hinzu kommt die wohl erst in spätnachexilische Zeit (so wohl zu Recht Niehr 1990:65; anders z.B. Schmidt 1955) zu datierende Stelle Gen 14,19, wonach Melkizedeq, König von (Jeru-)Salem, Abraham segnet. Der Ausdruck יהיה בשם ברך (vgl. hierzu Brongers 1965:8f.) findet sich nur in den exilischen und nachexilischen Stellen Dtn 10,8; 21,5; Ps 129,8 und 1 Chr 16,2; 23,13. In (nach)exilischer Zeit ist es Aufgabe Aarons (Lev 9,22; Num 6,23; 1 Chr 23,13; Sir 45,15), Moses und Aarons (Lev 9,23), der Leviten (Dtn 10,8; 27), der levitischen Priester (2 Chr 30,27) oder der Priester (Dtn 21,5; vgl. Ps 118,26), das Volk zu segnen. Nicht nur das

Opfer, sondern auch der Segen Davids sind somit eigentlich priesterliche Handlungen. David wird hier demnach als idealer Priester charakterisiert.

Die nächste umfangreiche redaktionelle Ergänzung des Textes umfaßt den Michalkomplex V. 14.16.20-22. Auch diese Redaktionsschicht stammt aus nachexilischer Zeit. Darauf weist die Verwendung des Begriffes אֵפוֹד בֵּרַךְ in V. 14. Dieses Kleidungsstück ist sonst nur noch 1 Sam 2,18; 22,18 und 1 Chr 15,27 erwähnt. Davon ist 1 Sam 2,18 ein sekundärer Einschub, dessen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Redaktionsschicht nicht nachgewiesen werden kann (Mommer 1991:18 A 63). In 1 Sam 22,18 ist בֵּרַךְ eine sekundäre Ergänzung des masoretischen Textes, die in LXX fehlt; hier war ursprünglich das Orakelgerät Ephod gemeint. Dies belegt auch das Verb אָשַׁף, während für ein Kleidungsstück immer חֲגֹר verwendet wird (vgl. Zwickel 1990b:179; anders Davies 1975:82-87; Davies 1977:14-18). 1 Chr 15,27 ist von 2 Sam 6,14 abhängig. Die drei unmittelbaren Parallelstellen sind somit für eine zeitliche Einordnung nicht verwertbar. Bemerkenswert sind aber die sonstigen Belege für בֵּרַךְ, die sich durchweg auf priesterliche Kleidung beziehen (Ex 28,42; 39,28; Lev 6,3; 16,4.23.32; Ez 9,2.3.11; 10,2.6.7). Sie stammen alle aus der exilischen und nachexilischen Zeit. Erst in Dan 10,5; 12,6f. trägt auch ein himmlisches Wesen das linnene Gewand.

Für das Aussehen des Ephod besitzen wir verschiedene Informationen. Aus 2 Sam 6 kann man schließen, daß es sich um einen kurzen Schurz gehandelt haben muß. Dieser wird in den Anweisungen in Ex 28,6-14; 39,2-7 weiter beschrieben. Demnach wurde dieser Rock durch zwei Schulterstücke, wohl eine Art Hosenträger, gehalten. Ikonographische Belege, die man hierzu heranziehen kann, zeigen einen kurzen Schurz mit auf der Brust gekreuzten Trägern (einige Beispiele: ANEP 210; Keel 1990a:179 Fig. 12; 197 Abb. 30b; Shuval 1990:89 Abb. 054.058; Uehlinger 1990:14; Keel/Uehlinger 1992:133 Abb. 139; Walser 1980:82 Abb. 86 [1. und 2. von links]). Dieses Kleidungsstück konnte alleine oder in Kombination mit einem Obergewand (vgl. Ex 28,31-35; 39,22-26) getragen werden. Die Reliefs in Persepolis machen deutlich, daß Priester in persischer Zeit sowohl kurze als auch lange Bekleidung trugen. Nicht überzeugend ist der Vorschlag von Phillips (1969:485-487), Ephod wäre ein nur von Kindern getragenes Kleidungsstück. Das würde zwar den "Skandal" in Michals Augen wegen der Kürze des Kleidungsstückes gut erklären, es wäre aber kaum verständlich zu machen, wieso David solch ein Kleidungsstück trug.

David trug Priesterkleidung, er agierte - wie schon in V. 18 der vorangehenden Schicht - als Priester. Daß sakrale Aufgaben von weltlichen Würdenträgern übernommen werden, ist erst in nachexilischer Zeit vorstellbar. Mit der allmählich anwachsenden politischen Macht der

Hohenpriester kam es zunehmend zu einer Einheit von weltlicher und religiöser Macht.²⁶

Die Lade spielt in der Michalepisode eigentlich keine Rolle mehr. Sie wird nur noch als verbindendes Element mit dem Kontext in V. 16 kurz erwähnt. Das neue Leitwort des Textes ist nun **לפני יהוה** (V. 14.16.21).²⁷ Ein weiteres Motiv ist die Ehre bzw. die Ehrlosigkeit. Hierzu werden im Hebräischen verschiedene Begriffe verwendet (zu den Wortspielen in der Michalepisode vgl. Crüsemann 1980:225f.). In V. 16 findet sich **בזה**, in V. 20 benützt Michal ironisch **כבר** ni., das David in V. 22 - nun aber ohne jegliche Ironie - wieder aufgreift. In V. 20 verwendet Michal außerdem **גלה**. David benützt dagegen in seiner Antwort das Verb **קלל** ni. (in der Bedeutung "gering sein" nur noch 1 Sam 18,23; 1 Kön 16,31; Jes 49,6; Ez 8,17) sowie das Adjektiv **שפל** (vgl. sonst Ez 17,14; 21,31; 29,14f.; Mal 2,9; Ps 138,6; Hi 5,11). Durch die unterschiedlichen Begriffe will der Text verdeutlichen, wie man sich gegenüber Gott zu verhalten hat. Nicht Hochmut, sondern Selbsterniedrigung ist gefordert. Kultischen Tanz und Freude vor Gott einerseits sowie die Geringschätzung von Amt und Würde (**כבוד**) andererseits stellt der Verfasser der Michal-Episode als rechtes Verhalten vor Gott dar. Damit entsteht für das gesamte Kapitel 2 Sam 6 ein neuer theologischer Schwerpunkt. In der ersten Hälfte dieser Perikope wurde Davids Anmaßung beschrieben, die Lade zu sich in die Stadt Davids zu bringen, ihrer also durch einen politischen Handstreich habhaft zu werden. Erst als er durch den Tod Ussas Gottes Strafe für dieses Handeln erlebte, hielt er ein. In der zweiten Hälfte der Geschichte dreht sich der Sachverhalt um. Nun verhält sich Michal unangemessen. Sie verurteilt den tanzenden David, der ja nur seiner Freude vor Gott Ausdruck verliehen hat. In ihren Augen hat er sich dagegen für einen König, dem Würde (**כבוד**) zukommt, unangemessen verhalten. Während in V. 1-12* David aus Gottes strafendem Handeln an Ussa gelernt und sein Fehlverhalten korrigiert hat, bleibt Michal in V. 14-22 uneinsichtig. Folgerichtig wird sie mit Kinderlosigkeit bestraft. Nun ist David derjenige, der sich richtig vor Gott verhält. Der um die Michal-Episode erweiterte Text will dem Leser verdeutlichen, wie Lebensgestaltung zu sein hat: Auf Gott hören und sich vor Gott erniedrigen. Wer dagegen eigene Vorstellungen und Ziele verfolgen will, wird seine gerechte Strafe erhalten.

26 Vgl. z.B. auch die nachexilischen Texte Gen 14,18-20; 2 Kön 16,15. Die Angabe in 2 Sam 8,18, Davids Söhne wären Priester gewesen, überrascht nach der Nennung der Priester in V. 17. Es dürfte sich dabei um eine sekundäre Ergänzung des Textes handeln, die in 1 Chr 18,17 schon wieder revidiert wurde. Eine Priestertätigkeit der Söhne Davids wird auch sonst nicht berichtet.

27 Dieser Ausdruck findet sich sonst nur noch in V. 5 und V. 17. Auch in dieser Schicht hat die Lade bereits an Bedeutung verloren. Sie wird zwar als für den Kontext notwendiges Objekt noch in V. 17 erwähnt, doch der Tanz und die Opfer finden vor Jahwe und nicht vor der Lade statt.

Sicherlich nicht zufällig werden mit גלה und כבוד zwei Wurzeln aufgegriffen, die innerhalb der Ladegeschichte in 1 Sam 4,21f., der Erzählung vom Tod der Schwiegertochter Elis, ebenfalls Leitworte sind:

"Fort (גלה) ist die Ehre (כבוד) aus Israel, denn die Gotteslade ist erbeutet worden" (1 Sam 4,22).

In den letzten Jahren wurde zunehmend erkannt, daß sich dieser Vers auf das babylonische Exil bezieht (Berges 1989:39-41; Timm 1966:509-526; de Robert 1979:351-356; Smelik 1992:55f.; de Tarragon 1979:514-523). Auch inhaltlich gibt es eine Berührung zwischen beiden Texten: Die Schwiegertochter Elis ist die Frau des Ladebegleiters Pinchas, Michal dagegen die Frau des Ladebegleiters David. Wenn Michalepisode und der Tod der Schwiegertochter Elis so eng aneinander gebunden werden, dann sollen sie sich offensichtlich auch gegenseitig erklären. Das demütige Verhalten Jahwe gegenüber und das sich erniedrigen (übertragen für גלה) vor Jahwe wird hier in nachexilischer Zeit als Ersatz für den Verlust des mit der Lade verbundenen כבוד verstanden. Der für den Kult bedeutende Gegenstand tritt in den Hintergrund; zum zentralen Thema wird die persönliche Frömmigkeit.

Eine letzte umfangreichere Redaktionsstufe fügte V. 3aß und V. 13 ein. Der Triumphzug der Lade wird nun zur Prozession. Aus der späten Ergänzung 2 Sam 6,13 sollte man jedoch keine Rückschlüsse über regelmäßige Ladeumzüge, verbunden mit Opfern, ziehen. Ohnehin gab es zur Abfassungszeit dieser Ergänzungen die Lade schon lange nicht mehr. Die Angaben in diesem Vers lassen sich als Interpretation und weitere Ausgestaltung der Vorstellung eines Triumphzuges verstehen. Der Text wird dadurch weiter ritualisiert. Praktikabel war die hier beschriebene Prozession ohnehin nicht. Wenn alle sechs Schritte ein Stier und ein Mastkalb²⁸ geopfert werden, so wäre dies allenfalls bei einer Ladeprozession im Tempelhof möglich, nicht aber bei einer Überführung über größere Distanzen. Allerdings dürfte der Verfasser hier kaum reale Verhältnisse vor Augen gehabt haben; die Vielzahl der Opfer ist vielmehr rein fiktiv und will den Glauben Davids als Opferherr besonders betonen.²⁹ Vergleichbar ist das Übermaß an Opfern im Chronistischen Geschichtswerke (vgl. z.B. 1 Chr 29,21; 2 Chr 29,31f.).

Immer wieder ist aus inhaltlichen Gründen erwogen worden, den Vers in dem Sinne zu übersetzen, daß einmalig nach den ersten sechs Schritten ein Opfer dargebracht wurde; vgl. z.B. Thenius 1842:153 ("Und müsste nicht dieser Zug der langweiligste, den es je gegeben, gewesen, müsste nicht der Weg zu einem Blutstrome geworden sein?"); Wellhausen 1872:169; Budde 1902:230; Nowack 1902:174; Smith 1951:295; Schulz

28 4QSam^a liest hier mit 1 Chr 15,26 שָׁכַב [עַד] פְּרִים וְשִׁבְעָה אֵילִים. Diese Lesart dürfte von Num 23,1 beeinflusst sein. שׁוֹר וּמְרִיא ist nur noch 1 Kön 1,19.25 (vgl. auch 1 Kön 1,9) belegt.

29 Zu fiktiven Zahlen im Kult vgl. z.B. 1 Kön 8,5.63 sowie zum Problem fiktiver Texte im Alten Testament Oeming 1984:254-266.

1920:71; Driver 1913:269; Hertzberg 1982:229 ("Natürlich ist die Meinung nicht: alle sechs Schritte!"); Anderson 1989:105. Verwiesen wird dabei auf die Meinung, bei einem Opfer, das jeweils alle sechs Schritte vollzogen worden ist, müßte וַיִּהְיֶה ... וְזָבַח stehen. McCarter 1984:171, der von einem mehrmaligen Opfer überzeugt ist, ändert das Verb folglich auch in וַיִּהְיֶה. Ein textkritischer Eingriff ist jedoch nicht notwendig. Der Ausdruck כִּי יִהְיֶה ist im AT in Gen 6,1; 26,8; 27,1; 43,21; 44,24; Ex 1,21; 13,15; Jos 17,13; Ri 1,28; 6,7; 16,16.25; 2 Sam 7,1; 19,26; 2 Kön 17,7; Hiob 1,5 belegt. Zumindest in Ex 1,21 und Hiob 1,5 ist כִּי יִהְיֶה mit "jedemal, wenn ..." zu übersetzen. Diese Übersetzung dürfte auch für 2 Sam 6,13 anzunehmen sein, wie ein Vergleich mit dem formgeschichtlich sehr ähnlichen Text 1 Kön 8, insb. V. 5, zeigt (vgl. die Synopse bei Hurowitz 1992:269f.). Miller/Roberts (1977:17.96 A. 157) verweisen auf einen Text Asarhaddons, wonach bei der Überführung eines Götterbildes ebenfalls in regelmäßigen Abständen geopfert wurde: "Von Baltil bis zum Hafen von Babel wurden auf je 1/3 Doppelmeile Scheiterhaufen angezündet, und auf je eine Doppelmeile schlachtete man fette Stiere" (Übersetzung nach Borger 1956:88f. AsBbE § 57 Z. 18-20).

Unter historischen Gesichtspunkten bleibt für die Geschichte Davids und damit auch für die Geschichte Israels nur festzuhalten, daß dieser König sich des Nordreichheiligtums Lade bemächtigen und in seiner neuen Hauptstadt Jerusalem aufstellen wollte.³⁰ Mit diesem sowohl politischen als auch religiösen Akt wollte er kultische Nordreichstraditionen an seine neue Hauptstadt Jerusalem binden, die herausgehobene politische Stellung dieser Stadt also auch theologisch begründen. Um die Lade nach Jerusalem zu bringen, wandte er sich nur an die Oberschicht Judas, nicht aber Israels. Diese politische und religiöse Finesse fand in den Augen seiner Zeitgenossen nicht nur Zustimmung. Ein zeitgenössischer Autor verband die historisch ausgerichtete und sicherlich auch zuverlässige Notiz mit einer eigenständigen und religionsgeschichtlich bedeutungsvollen Überlieferung, der Ussa-Geschichte, um so Davids Fehlverhalten zu betonen. Beim weiteren Ausbau dieser dem davidischen Königtum eher kritisch gegenüberstehenden Erzählung veränderte sich zunehmend der Schwerpunkt von der historischen Gestalt David zum Vorbild für den Glauben des Einzelnen. Im heutigen Kontext will der Text statt eines politischen Schachzugs vielmehr die Reue und Demut Davids im Sinne einer Beispielserzählung verdeutlichen. 2 Sam 6 kann als typisch für den Umgang Israels mit seiner Geschichte angesehen werden. Historische Ereignisse wurden theologisch verstanden, und deshalb konnten sie auch unter theologischen Gesichtspunkten überarbeitet werden. Historische Persönlichkeiten wie David wurden so im Verlauf der Textentwicklung

30 McCarter 1983 hat einschlägiges altorientalisches Parallelmaterial zusammengestellt, in dem jeweils die Weihe einer neuen Hauptstadt und damit verbunden auch die Eingliederung einer Gottheit in den Kult dieser Stadt beschrieben wird. Die von Miller/Roberts 1977 gesammelten Parallelen behandeln dagegen immer nur die Rückführung einer "eroberten" Gottheit in ihr angestammtes Heiligtum.

immer mehr zu idealisierten Vorbildern, die eine Hilfe für die Frömmigkeit des Einzelnen darstellen sollten. Die literarische Entwicklung des untersuchten Kapitels spiegelt gleichzeitig auch ein Stück theologiegeschichtlicher Entwicklung im Verlauf mehrerer Jahrhunderte wider.

BIBLIOGRAPHY

- Ackroyd, P R 1977. *The second book of Samuel*. Cambridge: University Press.
- Aharoni, Y 1964. *Excavations at Ramat Rahel. Seasons 1961 and 1962*. Rom.
- Ahlström, G W 1984. The travels of the ark: A religio-political composition. *JNES* 43, 141-149.
- Anderson, A A 1989. *2 Samuel* (WBC 11). Dallas: Word Books.
- André, G 1982. Art. אֲרֹן. ThWAT III, 682-688.
- Arnold, W R 1917. *Ephod and ark. A study in the records and religion of the ancient Hebrews* (HThS 3). Cambridge.
- Barnett, R D 1967. Layard's Nimrud bronzes and their inscriptions. *EI* 8, 1*-7*.
- Barthélemy, D (Hrsg.) 1982. *Critique textuelle de l'ancien testament. 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther* (OBO 50/1). Fribourg, Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Becker, J 1965. *Gottesfurcht im Alten Testament* (AnBib 25). Rom: Institut Biblique Pontificale.
- Becker, U 1990. *Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch* (BZAW 192). Berlin, New York: de Gruyter.
- Bentzen, A 1948. The cultic use of the story of the ark in Samuel. *JBL* 67, 37-53.
- Berges, U 1989. *Die Verwerfung Sauls. Eine thematische Untersuchung* (FzB 61). Würzburg: Echter.
- Bieberstein, K 1992. *Josua - Jordan - Jericho. Archäologie und Geschichte der Landnahmeerzählungen Josua 1-6*. Diss. masch. Tübingen.
- Blenkinsopp, J 1969. Kiriath-Jearim and the ark. *JBL* 88, 143-156.
- Blum, E 1974. *Zur semasiologischen Analyse des Verbalsystems der hebräischen Prosa in der Königszeit* (Wissenschaftliche Hausarbeit, zitiert bei Crüsemann 1980, 224 A. 43).
- de Boer, P A H 1991. The perfect with *Waw* in 2 Samuel 6:16, in: ders., *Selected studies in Old Testament exegesis* (OTS 27), 143-151. Leiden u.a.: Brill.

- Borger, R 1956. *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien* (AfO.B 9). Graz.
- Bowman, R G 1991. The fortune of king David, the fate of queen Michal: A literary critical analysis of 2 Samuel 1-8, in: Clines, D J A, Eskenazi, T C (Eds.), *Telling queen Michal's story. An experiment in comparative interpretation* (JSOTS 119), 97-120. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Braulik, G 1988. Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium - die älteste biblische Festtheorie, in: ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBA.AT 2), 161-218. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Braulik, G 1992. Haben in Israel auch Frauen geopfert? Beobachtungen am Deuteronomium, in: Kreuzer, S & Lüthi, K (Hrsg.), *Zur Aktualität des Alten Testaments. FS G. Sauer*, 19-28. Frankfurt, Main u.a.: Lang.
- Brongers, H A 1965. Die Wendung *bešem jhwh* im Alten Testament. *ZAW* 77, 1-20.
- Brongers, H.A. 1971. Einige Aspekte der gegenwärtigen Lage der Lade-Forschung. *NedThT* 25, 6-27.
- Budde, K 1902. *Die Bücher Samuel* (KHC VIII). Tübingen, Leipzig: Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Buhl, M L & Holm-Nielsen, S 1969. Shiloh. *The Danish excavations at Tall Sailun, in 1926, 1929, 1932, and 1963*. Kopenhagen.
- Campbell, A F 1975. *The ark narrative (1 Sam 4-6; 2 Sam 6). A form-critical and traditio-historical study* (SBL Diss. Series 16). Missoula: Scholars Press.
- Campbell, A F 1979a. Psalm 78: A contribution to the theology of the tenth century Israel. *CBQ* 41, 51-79.
- Campbell, A F 1979b. Yahwe and the ark: A case study in narrative, *JBL* 98, 31-43.
- Campbell, A F 1991. Old Testament narrative as theology. *Pacifica* 4, 165-180.
- Carlson, R A 1964. *David, the chosen king. A traditio-historical approach to the second book of Samuel*. Stockholm u.a.: Almqvist & Wiksell.
- Carlson, R A 1993. David and the ark in 2 Samuel 6, in Lemaire, A & Otzen B (ed) 1993. *History and traditions of early Israel. studies presented to Eduard Nielsen* (VT.S 50), 17-23. Leiden u.a.: Brill.
- Caspari, W 1926. *Die Samuelbücher* (KAT VII). Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.
- Childs, B S 1963. A study od the formula, [sic!] "Until this Day". *JBL* 82, 279-292.

- Cooke, F T 1925. The site of Kirjath-Jearim. *AASOR* 5, 105-120.
- Cross, F M 1953. A new Qumran biblical fragment related to the original Hebrew underlying the Septuagint. *BASOR* 132, 15-26.
- Cross, F M 1955. The oldest manuscripts from Qumran. *JBL* 74, 147-172.
- Cross, F M 1980. The Ammonite oppression of the tribes of Gad and Reuben: Missing verses from 1 Samuel 11 found in 4QSamuel^a, in: Tov, E (Ed.), *The Hebrew and Greek texts of Samuel*, 105-119. Jerusalem: Academon.
- Cowley, A 1923. *Aramaic Papyri of the fifth century B.C.* Oxford.
- Crüsemann, F 1980. Zwei alttestamentliche Witze. I Sam 21 11-15 und II Sam 6 16.20-23 als Beispiele einer biblischen Gattung. *ZAW* 92, 215-227.
- Davies, D H 1963. The ark in the Psalms, in: F.F. Bruce (Hrsg.), *Promise and fulfilment. FS S.H. Hooke*, 51-61. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Davies, P R 1975. Ark or Ephod in I Sam. XIV.18? *JThSt* 26, 82-87.
- Davies, P R 1977. The history of the ark in the books of Samuel. *JNSL* 5, 9-18.
- Day, J 1979. The destruction of the Shiloh sanctuary and Jeremiah VII 12,14, in: J.A. Emerton (Hrsg.), *Studies in the historical books of the Old Testament* (VT.S 30), 87-94. Leiden: Brill.
- Dorsey, D A 1991. *The roads and highways in ancient Israel*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.
- Driver, S R ²1913. *Notes on the Hebrew text and the topography of the books of Samuel*. Oxford: Clarendon Press.
- Finkelstein, I 1988. *The archaeology of the Israelite settlement. Jerusalem: Israel Exploration Society*.
- Fisher, L R (Hrsg.) 1975. *Ras Shamra parallels. The texts from Ugarit and the Hebrew Bible. Vol. II* (AnOr 50). Rom: Institut Biblique Pontificale.
- Flanagan, J W 1983. Social transformation and ritual in 2 Samuel 6, in: Meyers, C L & O'Connor, M (Eds.), *The word of the Lord shall go forth. FS D.N. Freedman*, 361-372. Philadelphia: Eisenbrauns.
- Fohrer, G 1971. Die alttestamentliche Ladeerzählung. *JNSL* I, 23-31.
- Gesenius, W, Meyer, R & Donner, H ¹⁸1987. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament 1*. Berlin u.a.: Springer-Verlag.
- Gesenius, W, Kautzsch, E & [Bergsträsser, G] 1985. *Hebräische Grammatik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gitay, Y 1992. Reflections on the poetics of the Samuel narrative: The question of the ark narrative. *CBQ* 54, 221-230.

- Görg, M 1967. *Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels* (BBB 27). Bonn: Peter Hanstein Verlag.
- Görg, M 1991. *Josua* (NEB 26). Würzburg: Echter Verlag.
- Goslinga, C J 1962. *Het Tweede Boek Samuel* (COT). Kampen: Kok.
- Hecke, K-H 1985. *Juda und Israel. Untersuchungen zur Geschichte Israels in vor- und frühstaatlicher Zeit* (fzb 52). Würzburg: Echter Verlag.
- Helck, W 1971. *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* Wiesbaden: Harrassowitz.
- Heltzer, M 1976. *The rural community in ancient Ugarit.* Wiesbaden: Harrassowitz
- Hentschel, G 1985. *2 Könige* (NEB 11). Würzburg: Echter Verlag.
- Hertzberg, W 1982. *Die Samuelbücher* (ATD 10). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Hillers, D R 1968. *Ritual procession of the ark and Psalm 132.* CBQ 30, 48-55.
- Huffmon, H B 1965. *Amorite personal names in the Mari texts: A structural lexical study.* Baltimore: Hopkins.
- Humbert, P 1946. *La "Terou'a". Analyse d'un rite biblique* (RTFL 35). Neuchatel.
- Hurowitz, V 1992. *I have built you an exalted house. Temple building in the Bible in light of Mesopotamian and Northwest Semitic writings* (JSOT Suppl. Series 115, JSOT, ASOR Monograph Series 5). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Ibach, R D 1987. *Archaeological survey of the Hesban region: Catalogue of sites and characterization of periods* (Hesban 5). Berrien Springs: Andrews University Press.
- Isserlin, B S J 1957. *Israelite and pre-Israelite place-names in Palestine: A historical and geographical Sketch.* PEQ 89, 133-144.
- Jackson, J J 1962. *The ark narratives: An historical, textual, and form-critical study of I Samuel 4-6 and II Samuel 6.* Diss. masch. Union Theological Seminary New York.
- Janowski, B 1987. *Ich will in eurer Mitte wohnen. Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie.* Jahrbuch für Biblische Theologie 2, 165-193. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Janowski, B 1989. *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf.* ZThK 86, 389-454.
- Janowski, B 1991. *Keruben und Zion. Thesen zur Entstehung der Zionstradition,* in: Daniels, D R, Gleßner, U & Rösel, M (Hrsg.), *Ernten, was man sät.* FS K. Koch, 231-264. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

- Jeremias, J 1987. *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen* (FRLANT 141). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Joüon, P 1923 = 1982. *Grammaire de l'hébreu biblique*. Rome: Institut Biblique Pontificale.
- Keel, O 1990a. La glyptique de Tell Keisan (1971-1976), in: Keel, Shuval & Uehlinger 1989, 163-260.
- Keel, O. 1990b. Früheisenzeitliche Glyptik in Palästina, Israel, in: Keel, Shuval & Uehlinger 1989, 331-421.
- Keel, O, Shuval, M & Uehlinger, C 1990. *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina, Israel. Band III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop* (OBO 100). Fribourg, Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Keel, O & Uehlinger, C 1992. *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134). Freiburg u.a.: Herder Verlag.
- Keil, C F ²1875. *Die prophetischen Geschichtsbücher des Alten Testaments. Die Bücher Samuels* (BC II/2). Leipzig: Dörffling & Franke.
- Kjaer, H 1927. The Danish excavation of Shiloh. Preliminary report. *PEFQSt* 59, 202-213.
- Kjaer, H 1931. A summary report on the second Danish expedition, 1929. *PEFQSt* 63, 71-88.
- Klevan, T 1992. Hebrew style in 2 Samuel 6. *JETS* 35, 299-314.
- Klostermann, A 1887. *Die Bücher Samuelis und der Könige* (KK III). Nördlingen: Verlag der C.H. Beck'schen Buchhandlung.
- Knauf, E A 1988. *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v.Chr.* (ADPV). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Kochavi, M 1977. An ostracon of the period of the Judges from ^cIzbet Sartah. *TA* 4, 1-13.
- Kosters, W H 1893. De verhalen over de ark in Samuel. *ThT* 27, 361-378.
- Kraeling, E G 1953. *The Brooklyn museum archaic papyri. New documents of the fifth century B.C. from the Jewish colony at Elephantine*. New Haven: The Brooklyn Museum.
- Kruse, H 1983. Psalm CXXXII and the royal Zion festival. *VT* 33, 279-297.
- Laato, A 1992. Psalm 132 and the development of the Jerusalemite/Israelite Royal Ideology. *CBQ* 54, 49-66.

- Lauffs, P 1915. Zur Lage und Geschichte des Ortes Kirjath Jearim. *ZDPV* 38, 249-302.
- Lemaire, A 1990. La montagne de Juda (XIII-XI^e siècle av. J.-C.), in: Laperroussaz, E-M (Hrsg.), *La protohistoire d'Israël. De l'exode à la monarchie*, 293-298. Paris: Les éditions de CERF.
- Lipiński, E 1985. Juda et 'tout Israël': Analogies et contrastes, in: E. Lipiński (Hrsg.), *The Land of Israel: Cross-roads of civilisation. proceedings of the conference held in Brussels from the 3th to the 5th december 1984* (Orientalia Lovaniensia Analecta 19), 93-112. Leuven: Brill.
- Long, B O 1968. *The problem of etiological narrative in the Old Testament* (BZAW 108). Berlin: de Gruyter.
- Long, B O 1991. Art. Ätiologie. *Neues Bibel Lexikon* I, 58f. Zürich: Benziger Verlag.
- Maier, J 1965. *Das altisraelitische Ladeheiligtum* (BZAW 93). Berlin: de Gruyter.
- Margot, A W 1920. גורן נכון in 2 Sam. 6 6. *JBL* 39, 70-76.
- Massart, A 1954. *The Leiden magical papyrus I 343 + I 345*. Leiden: Brill.
- Mazar, A 1981. Gilo: An early Israelite settlement site near Jerusalem. *IEJ* 31, 1-36.
- McCarter, P K 1980/1984. *I Samuel & II Samuel* (AncB 8/9). New York: Doubleday.
- McCarter, P K 1983. The ritual dedication of the city of David in 2 Samuel 6, in: C.L. Meyers, M. O'Connor (Hrsg.), *The word of the Lord shall go forth. FS D.N. Freedman*, 273-278. Philadelphia: Eisenbrauns.
- Metzger, M 1985. *Königsthron und Gottesthron. Thronformen und Throndarstellungen in Ägypten und im Vorderen Orient im dritten und zweiten Jahrtausend vor Christus und deren Bedeutung für das Verständnis von Aussagen über den Thron im Alten Testament* (AOAT 15). Kevelaer, Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker, Neukirchener Verlag.
- Meyer, R 1972. *Hebräische Grammatik*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Miller, P D & Roberts, J J M 1977. *The hand of the Lord. A reassessment of the "ark narrative" of I Samuel* (John Hopkins Near Eastern studies). Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.
- Mitchell, T C 1992. The music of the Old Testament reconsidered. *PEQ* 124, 124-143.
- Mommer, P 1991. *Samuel. Geschichte und Überlieferung* (WMANT 65). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

- de Moor, J C 1990. *The rise of Yahwism. The roots of Israelite monotheism* (BETHL 91). Leuven: Leuven University Press, Uitgeverij Peeters.
- Morgan, O 1893. Om Prepositionen ׀ in Bibelhebreiskan. Diss. Upsala.
- Morgenstern, J 1918. ׀. *JBL* 37, 144-148.
- Mosis, R 1973. *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes* (FThSt 92). Freiburg u.a.: Herder Verlag.
- Müller, W M 1893. *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*. Leipzig.
- Niehr H 1990. *Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v.Chr.* (BZAW 190). Berlin, New York: de Gruyter.
- Noort, E 1993. *Een Plek om te Zijn. Over de theologie van het land aan de hand van Jozua 8:30-35*. Kampen: Kok.
- Noth, M 1928. *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (BWAT III/10). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Noth, M 1968. *I. Könige 1-16* (BK IX/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Noth, M ³1971. *Das Buch Josua* (HAT I/7). Tübingen: J.C.B. Mohr Verlag (Paul Siebeck).
- Nowack, W 1902. *Bücher Samuelis* (HK I/4). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nübel, H-U 1959. Davids Aufstieg in der Frühe israelitischer Geschichtsschreibung. Diss. masch. Bonn.
- Oeming, M 1984. Bedeutung und Funktionen von "Fiktionen" in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung. *EvTh* 44, 254-266.
- o.N. 1962. *Hadashot Arkheologiyot* 4, 3.
- o.N. 1975. Did the Philistines destroy the Israelite sanctuary at Shiloh? - The archaeological evidence, *BAR* I/2, 3-5.
- Pearce, R A 1973. Shiloh and Jer VII 12.14 & 15. *VT* 23, 105-108.
- Phillips, A 1969. David's linen ephod. *VT* 19, 485-487.
- Pisano, S 1984. *Additions or omissions in the books of Samuel. The significant pluses and minuses in the Massoretic, LXX and Qumran texts* (OBO 57). Fribourg, Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Porter, J R 1954. The interpretation of 2 Samuel VI and Psalm CXXXII. *JThSt* 5, 161-173.
- Poulsen, N 1978. De Mikalscène 2 Sam 6,16.20-23. *Bijdr.* 39, 32-58.
- Rainey, A F 1978. The toponymies of Eretz-Israel. *BASOR* 231, 1-17.

- de Robert, P 1979. La gloire en Exil. Réflexions sur I Samuel 4,19-22. *RHPPhR* 109, 351-356.
- Robinson, A 1974. Do Ephrathah and Jaar really appear in Psalm 132:6? *ZAW* 86, 220-222.
- Robinson, E 1856a. *Biblical researches in Palestine and the adjacent regions: A journal of travels in the years 1838 & 1852 drawn up from the original diaries II*. Boston.
- Robinson E 1856b. *Later biblical researches*. Boston.
- Rosen, B 1988. Early Israelite cultic centres in the hill country. *VT* 38, 114-117.
- Van Rossum, J 1969/70. Wanneer is Silo verwoest? *NTT* 24, 321-332.
- Rost, L 1926. *Die Überlieferung von der Thronfolge Davids (BWANT III/6)*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag; wiederabgedruckt in: ders., *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, 119-253. Heidelberg 1965: Quelle & Meyer (danach zitiert).
- Rost, L. 1960. Königsherrschaft Jahwes in vorköniglicher Zeit? *ThLZ* 85, 721-724.
- Rudolph, W 1955. *Chronikbücher (HAT I/21)*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schäfer-Lichtenberger, Chr. 1983. *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament. Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Studie "Das antike Judentum"* (BZAW 156). Berlin, New York: de Gruyter.
- Schart, A 1990. *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen (OBO 98)*. Fribourg, Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schenker, A 1982. *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Sam 24 (OBO 42)*. Fribourg, Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schicklberger, F 1973. *Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung (FzB 7)*. Würzburg: Echter Verlag.
- Schley, D G 1989. *Shiloh. A biblical city in tradition and history (JSOT Suppl. Series 63)*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Schmidt, H 1955. Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem. *ZAW* 67, 168-197.
- Schmitt, R 1972. *Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft. Eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

- Schneider, T 1992. *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches* (OBO 114). Fribourg, Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schulz, A 1920. *Die Bücher Samuel* (EHAT 8/2). Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Schwienhorst, L 1986. *Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchung zu Josua 6* (SBS 122). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Segert, S 1984. *A basic grammar of the Ugaritic language*. Los Angeles, London: University of California Press.
- Seidel, H 1989. *Musik in Altisrael. Untersuchungen zur Musikgeschichte und Musikpraxis Altisraels anhand biblischer und außerbiblischer Texte* (BEATAJ 12). Frankfurt u.a.: Lang.
- Seligmann, J L 1961. Aetiological elements in biblical historiography. *Zion* 26, 141-169.
- van Selms, A 1933. *De Babylonische Termini voor Zonde en huz Beteekenis voor onze Kennis van het babylonische Zondebesef*. Wageningen.
- Seow, C L 1989. *Myth, drama, and the politics of David's dance* (HSM 46). Atlanta: Scholars Press.
- Shuval, M 1990. A catalogue of early Iron stamp seals from Israel, in: Keel, Shuval & Uehlinger 1990, 67-161.
- Simian-Yofre, H 1989. Art. שָׁמַיִם, ThWAT VI, 629-659.
- Simons, J 1959. *The geographical and topographical texts of the Old Testament. A concise commentary in XXXII chapters* (SFSMD 2). Leiden: Brill.
- Smelik, K A D 1992. Hidden messages in the ark narrative. An analysis of I Samuel iv-vi and II Samuel vi, in: ders., *Converting the past. studies in ancient Israelite and Moabite historiography* (OTS 28), 35-58. Leiden u.a.: Brill (= überarbeitete Fassung von ders., The ark narrative reconsidered, in: van der Woude, A S (Hrsg.) 1989, *New avenues in the study of the Old Testament. A collection of Old Testament studies published on the occasion of the fiftieth anniversary of the Oudtestamentisch Werkgezelschap and the retirement of Prof. Dr. M. J. Mulder*, 128-144 (OTS 25), 128-144. Leiden u.a.: Brill).
- Smith, H P 41951. *The books of Samuel* (ICC). Edinburgh: T. & T. Clark Ltd.
- Soggin, J A 1964. "Wacholderholz" 2 Sam VI 5a gleich "Schlaghölzer", "Klappern"? *VT* 14, 374-377.
- Spieckermann, H 1989. *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Stamm, J J 1980. *Beiträge zur Hebräischen und altorientalischen Namenskunde* (OBO 30). Fribourg, Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stolz, F 1981. *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK AT 9). Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- De Tarragon, J-M 1979. David et l'arche: II Samuel, VI. *RB* 86, 514-523.
- Thenius, O 1842. *Die Bücher Samuels* (KEH 4). Leipzig: Hirzel.
- Timm, H 1966. Die Ladeerzählung (1. Sam. 4-6; 2. Sam. 6) und das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks. *EvTh* 26, 509-526.
- Tur-Sinai, N H 1951. The ark of God at Beit Shemesh (1 Sam. VI) and Peres 'Uzza (2 Sam. VI; 1 Chron. XIII). *VT* 1, 275-286.
- Uehlinger, C 1990. Der Amun-Tempel Ramses' III. in p³-Kn^{Cn}, seine südpalästinischen Tempelgüter und der Übergang von der Ägypter- zur Philisterherrschaft: Ein Hinweis auf einige wenig beachtete Skarabäen, in: Keel, Shuval & Uehlinger 1990, 3-26.
- Ulrich, E C 1978. *The Qumran text of Samuel and Josephus* (HSM 19). Missoula: Scholars Press.
- Ulrich, E C 1979. 4QSam^C: A fragmentary manuscript of 2 Sam 14-15 from the scribe of the *Serek Hay-yahad* (1QS). *BASOR* 235, 1-25.
- Vanoni, G 1982. Ist die Fügung HYY + Circumstant der Zeit im Althebräischen ein Satz? *Biblische Notizen* 17, 73-86.
- Vattioni, F 1969. I sigilli ebraici. *Bib.* 50, 357-388.
- Vattioni, F 1971. I sigilli, le monete e gli avori aramaici. *Augustianum* 11, 47-69.
- de Vaux, R & Steve, A M 1950. *Fouilles à Qaryet el- 'Enab Abu Gosh, Palestine*. Paris.
- Veijola, T 1975. *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*. (AASF 193). Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Walser, G 1980. *Persepolis. Die Königspfalz des Darius*. Tübingen: Walser.
- Weisman, Z 1981. The nature and background of *bāhūr* in the Old Testament. *VT* 31, 441-450.
- Wellhausen, J 1872. *Der Text der Bücher Samuelis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Westermann, C 1964. Arten der Erzählung in der Genesis, in: ders., *Forschung im Alten Testament. Gesammelte Studien* (ThB 24), 9-91. München: Kaiser.
- Zenger, E ²1985. *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34*. Altenberge: Akademische Bibliothek.

- Zwickel, W 1990a. Der Durchzug der Israeliten durch das Ostjordanland. *UF* 22, 475-495.
- Zwickel, W 1990b. *Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament* (OBO 97). Fribourg, Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zwickel, W 1993. Die Landnahme in Juda. *UF* 25 (im Druck).
- Zwickel, W 1994. Dagens abgeschlagener Kopf (1 Samuel v 3-4). *VT* (im Druck).