

Das erinnerte Heiligtum

Tradition und Geschichte der Kultstätte in Schilo



Ann-Kathrin Knittel: Das erinnerte Heiligtum

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von
Ismo Dunderberg, Jan Christian Gertz,
Hermut Löhr, Joachim Schaper

Band 273

Ann-Kathrin Knittel: Das erinnerte Heiligtum

Ann-Kathrin Knittel

Das erinnerte Heiligtum

Tradition und Geschichte der Kultstätte in Schilo

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: textformart, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0939
ISBN 978-3-647-57135-5

Inhalt

Vorwort	9
1. Einleitung	11
1.1 Bibelkundlicher Überblick	11
1.2 Forschungsgeschichte	13
1.2.1 Die Diskussion vom 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts . .	13
1.2.2 Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts	17
1.3 Konsequenzen für die vorliegende Arbeit	27
1.3.1 Anliegen und Aufbau	27
1.3.2 Zum Verhältnis von Archäologie und Textanalysen	29
2. Zur archäologischen Debatte und Identifikation des Ortes	31
2.1 Ortsname und Etymologie	31
2.2 Identifikation der Ortslage und geographische Rahmenbedingungen	32
2.3 Die archäologischen Arbeiten auf Tel Schilo	36
2.3.1 Die dänischen Ausgrabungen unter Hans Kjaer, Marie Buhl und Sven Holm-Nielsen	37
2.3.2 Die Grabungen durch die Bar-Ilan-Universität unter Israel Finkelstein, Shlomo Bunimovitz und Zvi Lederman . .	38
2.3.3 Die neuesten Grabungsbemühungen seit 2010	38
2.4 Grabungsergebnisse	41
2.4.1 Mittlere Bronzezeit III/II	41
2.4.2 Spätbronzezeit	42
2.4.3 Eisenzeit I	43
2.4.4 Eisenzeit II bis zur römischen Zeit	51
2.5 Zusammenfassung	53
3. Schilo am Vorabend der Monarchie	55
3.1 Übersetzung	55
3.2 Textzusammenhang 1. Sam 1–4	60
3.3 Problembeschreibung	66
3.4 Literarkritische Diskussion	68
3.4.1 Die Geburt und Jugend des Königsmachers (1. Sam 2,11.18–21.26; 1,1–28)	68
3.4.1.1 Die Geburts- und Übereignungserzählung	68
3.4.1.2 Die Verbindung von Samuel und Schilo	72

3.4.2 Die Kultfrevl in Schilo unter den Eliden (1. Sam 2,12–17.22–25)	75
3.4.2.1 Die Vergehen der Elisöhne und das Priestertum der Eliden	75
3.4.2.2 Das Begegnungszelt in Schilo (1. Sam 2,22bβ)	83
3.4.3 Philisterschlacht und Ladeverlust (1. Sam 4,1b–22)	86
3.4.3.1 Jerusalem als Horizont Schilos? – Die Rolle Schilos in der „Ladeerzählung“	86
3.4.3.2 Lade und Eliden	89
3.4.3.3 Die Lade in Schilo	95
3.4.4 Das Orakel des namenlosen Gottesmannes (1. Sam 2,27–36)	98
3.4.5 Offenbarung und Legitimation (1. Sam 3–4,1)	104
3.5 Zusammenfassung	107
4. Ahija, der Schiloniter	110
4.1 Textkritischer Befund	111
4.2 Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Perspektiven	115
4.2.1 Die Berufung Jerobeams (1. Kön 11,29–39)	115
4.2.2 Die Unheilsansage über das Haus Jerobeams (1. Kön 14,1–18)	117
4.3 Ertrag für die Rückfrage nach der Geschichte Schilos	119
5. Das Paradigma der Tempelzerstörung – Schilo im Jeremiabuch	120
5.1 Einleitung	120
5.2 Das Vorbild der Zerstörung – die Tempelrede in Jer 7	121
5.2.1 Literarkritik und redaktionelle Einordnung	121
Exkurs: Die Einwohnungsformel	126
5.2.2 Konsequenzen für das Verständnis Schilos	130
5.3 Die narrative Entfaltung der Tempelrede in Jer 26	133
5.4 Tempelkritik – nur ein Thema Jeremias oder auch des Deuteronomismus?	140
5.5 Zusammenfassung	144
5.6 Abspann nach der Zerstörung Jerusalems – Jer 41,5	145
6. Das Zelt, das Gott unter den Menschen aufgeschlagen hatte – Schilo in Ps 78	150
6.1 Struktur und Aussagegefälle	151
6.2 Textanalyse und literarkritische Diskussion	160
6.2.1 Ps 78 als Geschichtspsalme	160
6.2.2 Ps 78 als Reflexionstext über göttliche Gnade und göttlichen Zorn	164
6.2.3 Ps 78 als später Reflexionstext	168

6.3 Die Rolle Schilos innerhalb des Psalms	171
6.3.1 Das Israel-Verständnis von Ps 78	171
6.3.2 Das Zelt in Schilo	176
6.4 Zusammenfassung	177
7. Schilo innerhalb des Judaspruches Gen 49,10?	179
7.1 Kontextuelle Verortung	180
7.2 Messianische Deutungsversuche	181
7.3 Lässt sich eine lokale Deutung plausibilisieren?	182
8. Gotteshaus, Militärlager und Frauenraub: Schilo in Ri 17–21	188
8.1 Frageperspektiven und forschungsgeschichtliche Voraussetzungen	188
8.2 Michas gestohlenen Götzenbild (Ri 17–18)	190
8.3 Der zweifache Frauenraub (Ri 19–21)	195
8.4 Zusammenfassung	202
9. Am Ende der Anfang: Schilo im Josuabuch	204
9.1 Errichtung des Begegnungszeltes und Landverteilung (Jos 18–19)	208
9.1.1 Literarkritik Jos 18,1–10	209
9.1.2 Jos 21,2	215
9.2 Die Frage nach der einen Kultstätte (Jos 22)	216
9.2.1 Inhaltliche Erschließung	219
9.2.2 Literarkritik	222
9.2.3 Ziel der Altarbauerzählung und historische Transparenz	225
9.3 Jos 24: Ein Landtag zu Schilo?	227
9.4 Zusammenfassung	230
10. Schilo als Erinnerung und Horizont: Abschließende Synthesen	233
10.1 Literarisch-diachrone Synthese: Die inneralttestamentliche Traditionsgeschichte Schilos	233
10.2 Literarisch-archäologische Synthese: Archäologie und Textbefund	238
10.3 Theologischer Ausblick	241
Literatur- und Abkürzungsverzeichnis	243
Abkürzungen allgemein	243
Quellen	244
Ausgaben des biblischen Textes	244
Altorientalische Quellen	244
Texte aus jüdischen, hellenistischen und römischen Quellen	245
Weitere Quellen	246

Literatur	246
Hilfsmittel	246
Internetquellen	247
Sekundärliteratur	248
Bibelstellenregister	270

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Februar 2018 an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg als Dissertation unter dem Titel *Schilo – „der Ort, an dem ich meinen Namen früher wohnen ließ“*. *Tradition und Geschichte eines Heiligtums* angenommen und für den Druck geringfügig überarbeitet.

Mein erster Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Jan C. Gertz für alle Unterstützung und kritische Begleitung. Für die Möglichkeit am Lehrstuhl als wissenschaftliche Mitarbeiterin tätig zu sein, die nicht nur den notwendigen finanziellen Rahmen, sondern auch inhaltliche und zeitliche Freiheit für die Erstellung dieser Studie bot, möchte ich mich an dieser Stelle nochmals herzlich bedanken. PD Dr. Detlef Jericke hat dankenswerterweise das Zweitgutachten übernommen.

Den Herausgebern der Reihe *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* danke ich herzlich für die Aufnahme der Arbeit, sowie Elisabeth Hernitschek von V&R für die stetige und kompetente Begleitung des Publikationsprozesses.

Ferner danke ich Prof. Dr. Rainer Albertz, Prof. Dr. Manfred Oeming und Dr. Dirk Schwiderski für zahlreiche anregende Diskussionen und weiterführende Hinweise. Auch von der archäologischen Expertise von Dr. Omer Sergi hat die vorliegende Arbeit sehr profitiert.

Tobias Funke, Dr. Samuel Wirth und Dr. Hendrik Stoppel danke ich für die Zurverfügungstellung von (damals) unveröffentlichtem Material.

Dr. Friedrich-Emanuel Focken, Dr. Friedericke Schücking-Jungblut, Meike Röhrig, und nicht zuletzt mein Partner Patrick Ebert haben zahlreiche Abschnitte Korrektur gelesen und mein Arbeiten durch zahlreiche Anmerkungen und Diskussionen bereichert. Auch Simon Layer, Annalena Hardinge, Rasmus Nagel und Christoph Wind haben Teile der Arbeit durchgesehen – ihnen gilt ebenfalls mein Dank.

Noch unzählige andere haben die kräftezehrenden Jahre des Lesens, Schreibens und Denkens begleitet und reich an schönen Erinnerungen gemacht. Der Mittwochmorgengottesdienst der Peterskirche in Heidelberg und alle, die ihn mittragen, waren mir Konstante, Kraftquelle und Ort weiterführender, kreativer Auslegungspraxis.

Eberbach, am Reformationstag 2018

1. Einleitung

Tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina (Cicero, de finibus 5,1–2) – „Eine so große Kraft der Erinnerung ist in den Orten, dass nicht ohne Grund von ihnen die Mnemotechnik abgeleitet ist.“

1.1 Bibelkundlicher Überblick

Ja, geht doch zu meinem Ort, der in Schilo war, an dem ich früher meinen Namen wohnen ließ und seht, was ich ihm getan habe wegen der Bosheit meines Volkes Israel. (Jer 7,12) – so ruft nach alttestamentlicher Darstellung der Prophet Jeremia im Vorhof des Jerusalemer Tempels. Der „Ort JHWHs“ in Schilo, einer in der ausgehenden Königszeit kaum nennenswerten Siedlung im ephraimitischen Bergland, wird als Sinnbild für das Strafhandeln JHWHs in Form der Zerstörung eines Heiligtums in Erinnerung gerufen. Im Zuge dessen kommt es in Jer 7,11–15; 26,4–9 zu einer direkten Parallelisierung von Jerusalem und Schilo. Es ist diese Perspektive der Erinnerung, die auch Ps 78 einnimmt, ein Geschichtspsalms, der nach seiner eigenen Aussage Geschichtshermeneutik betreibt und zum Lernen aus den Fehlern der Vergangenheit anleiten will (Ps 78,1–11). So beschreibt er die wiederholten Verfehlungen Israels und das darauf folgende Zorneshandeln Gottes, dem schließlich auch die „Wohnung in Schilo, das Zelt, das er unter den Menschen aufgeschlagen hatte“ (Ps 78,60) anheimfällt. Beide Texte blicken auf Schilo und seine Bedeutung für die Geschichte Israels zurück und klassifizieren es damit als erinnerungswürdig. Wird in Jer und Ps 78 vor allem die Zerstörung Schilos und damit die vergangene Gottespräsenz erinnert, erzählen die Bücher Jos bis 1. Kön von den Zeiten der Gottespräsenz; ob der umstrittene Judaspruch in Gen 49,10 f sich inhaltlich auf Schilo bezieht und damit auf narrativer Ebene auf die Bedeutung Schilos vorausblickt, muss indes im Laufe der Arbeit erst geklärt werden.

In Jos begegnet der Ort erstmals als Standort des Begegnungszeltes, permanenter Lagerplatz der Israeliten und Ausgangspunkt der Landverteilung (Jos 18–21), welcher sich in Jos 22,9–34 anhand der Erzählung über den Altarbau der ostjordanischen Stämme mit dem Thema der Kultzentralisation verbindet. Nachdem Schilo anschließend für eine verhältnismäßig lange Zeit von der Bildfläche verschwindet, wird es in Ri 18,31 unvermittelt im Rahmen einer Epochenbegrenzung wieder aufgegriffen, wenn im Anschluss an die Erzählung vom Götzenbild Michas und der Landnahme der Daniten verallgemeinernd von der Zeit, in der „das Haus Gottes in Schilo stand“ gesprochen wird. Mit der eigentümlichen Er-

zählung vom Frauenraub der Benjaminer, die sich ein alljährliches JHWH-Fest in Schilo zunutze machen (Ri 21,15–23), klingt das Richterbuch aus und liefert damit auch den Ausgangspunkt für den Auftakt der Samuelbücher. So spielt die gesamte Kindheits Erzählung Samuels (1. Sam 1–3), die den Aufstieg desselben zum JHWH-Propheten beschreibt, am Heiligtum in Schilo und ist aufs Engste verknüpft mit dem Abstieg des Priesters Eli und seiner Söhne Hophni und Pinhas sowie der Erzählung vom Verlust der Lade (1. Sam 4) – einer Erzählung, die ihren Horizont in der Überbringung der Lade durch David nach Jerusalem hat. Die Fülle der in diesen vier Kapiteln erwähnten Details vermittelt ein plastisches Bild des Kultes in Schilo, doch „[i]n dem Augenblick, da wir so unter Samuel das Heiligtum von Silo kennenlernen, ist es daran zu verschwinden“¹. Mit dem Verlust der Lade entschwindet auch das Heiligtum aus der Erzählwelt; allein die Erzählungen von Ahija, dem Schiloniter (1. Kön 11,29–39; 14,1–18) zeigen ein Nachleuchten der prophetisch vermittelten Gottespräsenz in Schilo, die mit Samuel ihren Ausgang genommen hatte. Die Erwähnung von Pilgern aus Schilo, Samaria und Sichem in Jer 41,5 hingegen scheint nur noch Jerusalem als kultischen Orientierungspunkt zu kennen.

Es sind die narrative Entfaltung, die Häufung zentraler kultischer Instanzen, wie Lade und Begegnungszelt, sowie die mal explizit, mal implizit hergestellte Beziehung Schilos zu Jerusalem, die die Sonderstellung des verhältnismäßig kleinen Ortes im ephraemischen Bergland begründen sowie eine monographische Untersuchung zu diesem rechtfertigen. So sprechen manche Texte augenscheinlich von Jerusalem als Horizont Schilos (1. Sam 1–4; 2. Sam 6; Ps 78), andere wiederum von Schilo als Horizont Jerusalems (Jer 7; 26). Bereits der babylonische Talmud (bZev 118) und die Mischna (mZev 14,6) haben die z. T. nur sporadischen Erwähnungen Schilos in ein übergreifendes Narrativ der Kultgeschichte Israels eingeordnet und Schilo zum wichtigsten Vorgängerheiligtum Jerusalems erklärt.² Die einzelnen Facetten eben dieses Bildes auszuleuchten sowie nach dessen historischen Haftpunkten, aber auch der intentionalen Ausgestaltung im Zuge der alttestamentlichen Literaturgeschichte zu fragen, ist Anliegen dieser Arbeit.

1 VAUX, Lebensordnungen, 126.

2 Die umfassendste Zusammenfassung bietet freilich einige Jahrhunderte später Maim. mT, Hilkhol Beit ha-Behira 1,2 (Übersetzung M. LEWITTES): „When the Israelites entered the Land, they set up the Tabernacle in Gilgal for the fourteen years during which they conquered and apportioned the land. From there they came to Shilo and built a temple with stones, over which they spread the curtains of the Tabernacle, for it had no ceiling. The Tabernacle of Shiloh stood three hundred and sixty-nine years, and was destroyed at the time of the death of Eli. The Israelites then came to Nob and built there a sanctuary, which was destroyed at the time of the death of Samuel. They then came to Gibeon and built there a sanctuary; and from there they finally came (to Jerusalem) to build a permanent temple. The period of Nob and Gibeon was fifty-seven years.“

1.2 Forschungsgeschichte

1.2.1 Die Diskussion vom 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts

Auch wenn ein Blick auf die gegenwärtige deutschsprachige Forschungslandschaft dies nicht mehr vermuten lässt, wurden Kult und Heiligtum in Schilo im Rahmen übergeordneter Fragestellungen seit Beginn des 19. Jh. immer wieder intensiv diskutiert.³ Zwar entwickelte sich daraus keine eigenständige Debatte, doch nahm der Gegenstand zumindest „an important tangential role“⁴ innerhalb der alttestamentlichen Forschungsdiskussion ein. Der oben bereits dargestellte Textbefund, welcher die Sonderstellung des Heiligtums innerhalb des Alten Testaments unterstreicht, sowie die schon in der Mischna ausformulierte Deutung Schilos als Zentralheiligtum in vorstaatlicher Zeit, als erstem *mishkan* der Lade, wurde im Zuge der sich etablierenden historisch-kritischen Wissenschaft in die Diskussionen um den frühen israelitischen Kult nun unter anderen Vorzeichen verhandelt. Der disparate Befund von Zentralisationsforderung im Dtn, der Erwähnung zahlreicher Lokalheiligtümer vor allem in Jos bis 2. Sam und der Jerusalemzentrierung vieler Schriften erfuhr durch *M. L. de Wette (1806: Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament)* eine bahnbrechende Interpretation. Ein Großteil der Pentateuchgesetze sei erst nach den erzählenden Büchern entstanden, dementsprechend könne man vor der Zeit Joschijas und damit auch im Blick auf Schilo nicht von einem Zentralheiligtum in Israel sprechen. Anklang fand die These de Wettes bei Kollegen wie *W. Vatke*, *C. P. W. Gramberg*⁵ und *K. H. Graf*, der 1855 mit *De Templo Silonensi, commentatio ad illustrandum locum Iud. 18, 30.31* auch die erste eigenständige und lange Zeit singuläre Abhandlung zu Schilo verfasste. Auch Graf bestritt, dass der Ort jemals als Zentralheiligtum gedient habe und behauptete, dass auch das Zeltheiligtum eine spätere Fiktion sei, die sich am Jerusalemer Tempel orientierte. Mit Verweis auf das in 1. Sam 1,9; 3,3 verwendete *היכל* („Tempel, Palast“) kam er zu dem Ergebnis, dass es in Schilo kein Zeltheiligtum, sondern nur eine etablierte Tempelstruktur gegeben haben konnte.⁶ Auf der Grundlage von Ri 18,30f und Jer 7,12–15 brachte er zudem erstmals einen Datierungsvorschlag für die in Jer 7,12; 26,6 und Ps 78,60 anklingende Zerstörung Schilos vor und verlegte diese in die Zeit der assyrischen Deportation.⁷

3 Da SCHLEY, Shiloh, 11–94, die Forschungsdebatte des 19. und die erste Hälfte des 20. Jh. *in extenso* dargestellt hat, beschränke ich mich für diesen Zeitraum hauptsächlich darauf, Hauptlinien der Diskussion nachzuzeichnen. Eigene Schwerpunkte setze ich ab der Diskussion um M. Noth und v. a. in der zweiten Hälfte des 20. Jh. bis in die Gegenwart.

4 SCHLEY, Shiloh, 13.

5 Vgl. zu diesen SCHLEY, Shiloh, 17–19.

6 Vgl. GRAF, *De templo*, 2–8.

7 Vgl. aaO, 33.

Zugleich provozierte die Loslösung der historischen Chronologie von der alttestamentlichen Darstellung die kritische Reaktion konservativerer Kollegen, wie z. B. E. W. Hengstenberg, J. L. Saalschütz, L. Köhler und H. Ewald,⁸ die an Schilo als Zentralheiligtum in vorstaatlicher Zeit festhalten wollten und die Debatte bis in 1870er Jahre tonangebend bestimmten. Dennoch trugen die Versuche, das mosaische Gesetz als authentisches, altes Material zu kennzeichnen, dazu bei, wesentliche Nuancen in der Beschreibung Schilos herauszuarbeiten und wegweisende Thesen in die Diskussion einzubringen. So war es bspw. H. Ewald, der als erster eine Verbindung zwischen der Zerstörung Schilos und der in 1. Sam 4 erwähnten Schlacht bei Eben-Ezer andachte und sie so auf die Mitte des 11. Jh. datierte⁹ oder Schilo als Zentralheiligtum eines Stämmebündnisses erwähnte.¹⁰

Mit Formulierung der Graf-Kuenen-Wellhausen'schen Hypothese und *J. Wellhausens Prolegomena zur Geschichte Israels* von 1878 setzte sich langsam aber sicher die Überzeugung, dass man von einer Kultzentralisation nicht vor der Zeit Joschijas sprechen könne, durch: „Eine strenge Centralisation ist für jene Zeit ein unmöglicher Gedanke, auf dem Gebiete des Gottesdienstes nicht minder, wie auf jedem anderen.“¹¹ So sei auch das Zwölfstammesystem eine Erfindung von P und damit eine nachexilische Fiktion. Für Wellhausen war Schilo das Paradigma eines unabhängigen Heiligtums, welches von einer lokalen Priesterfamilie verwaltet wurde. Das zeige sich besonders daran, dass die Zerstörung des Heiligtums, die auch er ins 11. Jh. datiert, auf den damaligen Charakter und Zustand des Kultes nicht den geringsten Einfluss ausgeübt habe – und man muss hinzufügen: in der Geschichtsdarstellung der Samuel- und Königebücher ja nicht einmal Erwähnung gefunden hat. Dennoch schrieb er dem Heiligtum eine Sonderstellung im Vergleich zu anderen, „privat“ betriebenen (Ri 17 f; 8,27; 2. Sam 6,3–4) zu, da es offenbar ein öffentliches Heiligtum mit erblichem Priestertum gewesen sei,¹² das seinen herausgehobenen Status wohl durch die Aufbewahrung der Lade erhalten habe¹³ und derentwegen Schilo bei Jer „als Vorgänger des Jerusalemer Tempels“¹⁴ bezeichnet wird.

Obwohl damit eine Art Schlusspunkt der Diskussion des 19. Jh. erreicht war und sich das Quellenmodell weithin durchsetzte, hielten sich – verallgemeinernd – die Grundoppositionen zwischen jenen, die im Gefolge von de Wette, Graf und Wellhausen die Konstruktion des Zeltheiligtums und damit auch die Beziehung Schilos mit dem Wüstenkult für spät hielten, und jenen, die im Anschluss an Hengstenberg und Ewald an einer Frühdatierung von P festhielten und daher auch

8 Vgl. zu diesen SCHLEY, *Shiloh*, 20–28.

9 Vgl. EWALD, *Geschichte Mose's*, 584.

10 Vgl. aaO, 367.

11 WELLHAUSEN, *Prolegomena*, 19.

12 Zu Wellhausens Thesen zur Priesterschaft in Schilo s. u. (1.2.2).

13 AaO, 41.

14 AaO, 49 f.

eine historische Verbindung von Zeltheiligtum und Schilo als möglich erachteten, durch.¹⁵ Unstimmigkeit blieb auch über den Zerstörungszeitpunkt bestehen. Die archäologischen Arbeiten, welche ab 1922 aufgenommen wurden, hatten zunächst keinen unmittelbaren Einfluss auf die Debatte, sondern wurden erst in Folge der Publikation der Grabungsergebnisse von *M.-L. Buhl* und *S. Holm-Nielsen* 1969¹⁶ verstärkt besprochen. Stattdessen wurde die Diskussion in der Folgezeit maßgeblich durch *M. Noths* Amphiktyonie-Hypothese beeinflusst, welche er 1930 in *Das System der zwölf Stämme Israels* formulierte. Im Rahmen dieser nahm Schilo die Stellung des letzten kultischen Zentrums des sakralen Stämmeverbands zur Zeit der Richter ein.

Zwar war die Idee eines amphiktyonieartigen Stämmeverbandes bereits im 19. Jh. *in nuce* angelegt,¹⁷ doch entwarf Noth abgeleitet von den Amphiktyonien des griechischen Mittelmeerraums¹⁸ nun eine Hypothese zur Verfassung des vorstaatlichen Israel, welche die kommenden Jahrzehnte prägen sollte. Noth schloss damit eine wichtige Lücke in der Frage nach dem Ursprung der zwölf Stämme und ferner nach der Herausbildung des israelitischen Gemeinbewusstseins, welches schließlich zur Vereinigung unter einem König geführt habe.¹⁹ Entsprechend verortet er die Entstehung des Stämmebündnisses, dessen Ziel die Erhaltung des gemeinsamen Heiligtums war,²⁰ in der Richterzeit. Das dauerhaft verbindende Element der Stämme könne schwerlich allein der „Jahwismus“ gewesen sein, da mit „solchen Allgemeinbegriffen als verbindenden Faktoren schlechterdings nichts anzufangen ist“²¹. Man könne nicht abstrakt über „Religion“ als einendes Band reden, „ohne in erster Linie an ihre Äußerung im Rahmen bestimmter konkreter Formen, an einen an besondere Stätten gebundenen, geregelten Kult zu denken“²². Das heißt aber, dass das einende Band der Stämme „nur in den Formen gemeinsamen Kultes an einem gemeinsamen Heiligtum überhaupt existieren konnte“²³. Zentral für diesen Kult ist nach Noth das Bundesfest, welches er in Jos 24* bezeugt sieht. Die Lokalisierung desselben in Sichem legte nahe, dass auch der zentrale Kult ursprünglich hier ausgeübt wurde,²⁴ wobei die Lade selbst das eigentliche Zentralheiligtum gewesen sei.²⁵ Aufgrund seiner Orientierung an der biblischen Darstellung in 1. Sam 1–4 folgert er schließlich, dass sich die Lade am Ende der Richterzeit in Schilo befunden habe und daher auch das Zentralheiligtum nach Schilo gewandert sein müsse.²⁶ War Noth zu Beginn seiner

15 So bspw. KITTEL, Geschichte; DILLMANN, Bücher; HARAN, Shiloh and Jerusalem, KAUFMANN, Religion. Zur Darstellung Entwicklung vgl. SCHLEY, Shiloh, 47–64.81–88.

16 Vgl. 2.3.1.

17 Vgl. dazu GEUS, Tribes, 54 f.

18 Vgl. hierzu NOTH, System, 45–49.

19 Vgl. GUNNEWEG, Geschichte Israels, 45–47. Zur Forschungsgeschichte über die Stämme Israels und die Ursprünge Israels vgl. GEUS, Tribes, 1–5.

20 Vgl. NOTH, System, 87 f.

21 AaO, 62 (Hervorhebung im Original).

22 AaO, 63 (Hervorhebung im Original).

23 Ebd. (Hervorhebung im Original).

24 Vgl. aaO, 92–94.

25 Vgl. aaO, 95.

26 Vgl. aaO, 96.

Thesenformulierung noch vorsichtig und meinte, „[w]ir müssten [...] mit einer wenigstens einmaligen Verlegung des amphikyonischen Zentralheiligtums rechnen, von Sichern nach Silo“²⁷, gab er in der zweiten Auflage seiner *Geschichte Israels* die Reihenfolge Sichern, Bethel, Gilgal, Schilo, Jerusalem an.²⁸

Die breite Rezeption der bei Noth selbst noch als Hypothese greifbaren Annahme eines vorstaatlichen Stämmebündnisses dürfte verschiedenen Gründen geschuldet sein. So lässt sich etwa erwägen, ob Noth das Bedürfnis, die kultische Einheit Israels bereits in vorstaatlicher Zeit greifen zu können, das man zuvor im Rahmen um die Frühdatierung des Priestercodex bedient hatte, in soziologische Kategorien transformierte. Dies schien vielen möglicherweise deutlich attraktiver als die gänzliche Absage an einen zentralisierten Kult bis zur Zeit Joschijas. Dass Noth dabei keineswegs die Zentralisationsforderung des Dtn in den vorderen Propheten wiederfinden wollte, spricht nicht dagegen, dass seine These im Laufe ihrer Rezeption zum ausreichenden Substitut eines solchen Anliegens wurde. Auch wegen ihres theologischen Aussagegehalts, nämlich der Zentralität des Bundesgedankens, bot sie attraktive Anschlussmöglichkeiten und so wurde ihr zunächst nur wenig Kritik zuteil.²⁹ Ab den 1960er Jahren wurden jedoch Bedenken an der Tragfähigkeit der Hypothese laut, die sie letztendlich auch zu Fall brachten. Zudem wurde sie zunehmend mit Sekundärhypothesen aufgeladen und brach „schließlich unter der Last, die sie als Paradigma für alle Lebensäußerungen Israels zu tragen hatte, zusammen [...]“³⁰. Auch dem Methodenwechsel von der

27 Ebd.

28 Vgl. NOTH, *Geschichte Israels* (2. Aufl.), 90–92. In dieser chronologischen Abfolge folgten ihm bspw. KRAUS, *Gottesdienst*, 151; KINGSBURY, *Ephraim*, 134–136. In der ersten Auflage bezieht er Gilgal freilich noch nicht mit ein (vgl. NOTH, *Geschichte Israels* (1. Aufl.), 82 f).

29 Zur Rezeption der Amphiktyoniehypothese vgl. BÄCHLI, *Amphiktyonie*, 49–84.

30 MOMMER, *Samuel*, 211 f. Zur Generalkritik vgl. FOHRER, *Methoden*, 243 ff. Nachdem die anfänglichen Einwände hauptsächlich darin bestanden, zu betonen, dass sich die Hypothese nicht verifizieren lasse (vgl. Eißfeldt, Hermann), wurden nach und nach nahezu alle der konstitutiven Bestandteile von Noths These einer kritischen Revision unterzogen. Es wurde darauf verwiesen, dass das Hebräische kein entsprechendes Äquivalent für das Wort Amphiktyonie kenne und der Vergleich mit griechischen Vorbildern der Amphiktyonie für das vorstaatliche Israel nicht aufgehe, da die griechischen Amphiktyonien zwischen Städten und nicht Stämmen geschlossen wurden. Auch der Bundesgedanke ist insgesamt, sowie viele von Noths zentralen Belegstellen (z. B. Jos 24; Ri 17–21), später anzusetzen (vgl. Perlitt; Fohrer). Vor allem aber ließen sich für die vorstaatliche Zeit weder die zwölf Stämme (vgl. Fohrer; später Kratz; Levin), geschweige denn ein zentrales Heiligtum oder gar eine chronologische Reihenfolge sich abwechselnder Zentralheiligtümer (vgl. GEUS, *Tribes*, 196) nachweisen. Als Reaktion auf die vorgetragenen Kritikpunkte entstanden „modifizierte Amphiktyoniehypothesen“, welche weiterhin von einem sakralen Stämmezusammenschluss ausgingen, aber zumeist die konkreten Ausführungen Noths ablehnten. So schreibt bspw. A. H. J. Gunneweg noch 1984:

„Die nicht als pure Fiktion aus späterer Theorie entstandenen Zwölferlisten von Eponymen und Stämmen, die zusammen die Größe Israel bilden, legen es nahe das vorstaatliche Israel nach Analogie der griechischen Amphiktyonien zu denken. [...] Erst wenn die Realität der

Überlieferungsgeschichte zur Redaktionsgeschichte wird die Neubewertung der Hypothese mit zuzuschreiben sein.³¹ Die Annahme, dass Ethos und Kult die Basis eines frühen Stämmezusammenschlusses gebildet hatten, ist zugunsten stärker sozio-politisch motivierter Begründungsstrategien, im Rahmen derer die Entstehung überregional organisierter Einheiten in erster Linie als geopolitisch, demographisch und militärisch motiviert beschrieben wird,³² aufgegeben worden. Waren diese Erwägungen anfangs auch noch fest in der alttestamentlichen Wissenschaft verankert, gewinnt man zunehmend den Eindruck, dass Arbeiten zur vorstaatlichen Zeit und dem Übergang zur Monarchie in Israel und Juda zu einem großen Teil in die Archäologie abgewandert sind. Paradigmatisch sei hier der 1994 erschienene Sammelband *From Nomadism to Monarchy* (hg. von I. Finkelstein und N. Na'aman) erwähnt, der zum Referenzwerk für nachfolgende Arbeiten zur Frühzeit Israels wurde.

1.2.2 Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts

Im Zuge der eben erläuterten Diskussion um die vorstaatliche Amphiktyonie, aber auch der immer stärkeren Emanzipation der Israel-Archäologie von den Bibelwissenschaften, gerieten der Ort und seine Bedeutung für die Geschichte und Literaturgeschichte Israels langsam aus dem Blick der deutschsprachigen Exegese und Forschung zur Religionsgeschichte. Auch in vielen der zahlenmäßig ohnehin überschaubaren³³ deutschsprachigen Aufrisse zur Geschichte Israels in der zweiten Hälfte des 20. Jh. wurde es – außer in den bereits zitierten Werken von A. H. Gunneweg und M. Metzger – ruhig um den Begriff der Amphiktyonie und damit auch um Schilo. Zumeist wird der Ort als eines unter anderen JHWH-

amphiktyonischen Symbole durch eine andere abgelöst wird, bekommt die Amphiktyonie den Charakter einer Fiktion oder auch eines Theologoumenons.“ (GUNNEWEG, Geschichte Israels, 48) Auch W. Thiel (1980/1985) plädierte zwar dafür, den Begriff „Amphiktyonie“ für das israelitische Phänomen aufzugeben (THIEL, Soziale Entwicklung, 132 f); von einem organisatorisch-sakralen – wenn auch nicht politischen – Band und der Ausbildung eines israelitischen Gemeinbewusstseins in vorstaatlicher Zeit müsse man trotzdem ausgehen. M. Metzger (1988) sieht im Bild der Amphiktyonie zumindest eine „brauchbare Analogie“ (METZGER, Grundriß, 69), wendet sich aber gegen Noths Konstruktion vom wandernden Zentralheiligtum. Man könne aber wohl davon ausgehen, dass benachbarte Stämme sich halfen und eine Art Gemeinbewusstsein ausgeprägt hätten (vgl. ebd.), womit sich langsam der Weg in die aktuelle Debattenlage ankündigt. In diese Linie der Modifizierung im Sinne einer Betonung des gemeinsamen Kultes, der allerdings anders bei Noth nicht an ein zentrales Heiligtum der Stämme gebunden war, reiht sich auch P. Mommer (1991) ein, wenn er das Modell auch um Perspektiven der Ethnologie und Sozialanthropologie erweitert (vgl. MOMMER, Samuel, 212–219).

31 Vgl. GUNNEWEG, Geschichte Israels, 47.

32 Vgl. KRATZ, Israel, 16.

33 Ab den 1930er Jahren war ein Rückgang von Gesamtentwürfen zur Geschichte Israels zu beobachten. Vgl. ZWICKEL, Religionsgeschichte, 9–15.

Heiligtümern der vorstaatlichen Zeit und Fixpunkt eines kurzzeitigen Stämmebündnisses und Aufenthaltsort der Lade genannt.

So vermutet *G. Fohrer*, als großer Kritiker der Amphiktyoniehypothese, mit Blick auf 1. Sam 4 bereits 1969, dass die Lade in Schilo nur kurzzeitig zum Symbol eines militärischen Stämmebündnisses im Rahmen der Philisternot geworden sei.³⁴ Immerhin aber sei Schilo als einziger Ort tatsächlich fest mit der Lade verbunden gewesen.³⁵ Auch *H. Donner* hielt in seiner erstmals 1984 erschienenen Geschichte des Volkes Israels programmatisch fest:

Ein amphiktyonisches Zentralheiligtum mit regelmäßigen kultischen Begehungen der Abgeordneten des Zwölfstämmeverbandes hat es ebenso wenig gegeben wie den sakralen Zwölfstämmeverband selbst. Der große gemeinsame Bundesfestkult in Israels Frühzeit, sei es in Sichem oder anderswo, ist eine Fiktion, und mithin alle spekulativen Konsequenzen, die man aus ihm gezogen hat.³⁶

Vielmehr habe es verschiedenste JHWH-Heiligtümer gegeben, die jeweils von einem oder mehreren Stämmen genutzt worden seien. So sei Schilo – unter Verweis auf 1. Sam 1,3; 3,1 ff – vermutlich als Kultstätte der mittelpalästinischen Stämme anzusprechen. In produktiver Fortsetzung und zugleich religionsgeschichtlicher Zuspitzung der bei Fohrer und Donner bereits genannten Punkte verhandelt *R. Albertz* (1992) Schilo in seinem Abschnitt zur „Ausbildung des Großkultes“. Zwar habe es in vorstaatlicher Zeit bereits einen gemeinsamen Bezug der Stämme auf JHWH gegeben, eine zentrale kultische Institution habe dem jedoch nicht entsprochen.³⁷ Im Rahmen des Abbruchs der bronzezeitlichen Stadttempelkultur sei in der frühen EZ überwiegend das Fehlen großer Stadttempel zu verzeichnen. Vielmehr habe es verschiedene Heiligtümer gegeben, deren Einzugsgebiet sich meist lediglich auf einen Stamm beschränkt habe. Gegen Ende der EZ I habe dann wieder der Bau von Tempelgebäuden eingesetzt, sodass kultische und politische Institutionalisierung hier Hand in Hand gingen.³⁸ Für *R. Albertz* ist es dann auch bezeichnend, „dass das einzige Heiligtum der vorstaatlichen Zeit, das gegen deren Ende (vor 1050) eine überregionale Bedeutung für den Stämmeverband bekam (vgl. 1. Sam 4,1 ff), nämlich Silo, schon zum Typ des Tempelgebäudes gehört (1. Sam 1,9; 3,3) [...]“.³⁹ Ähnlich wie *G. Fohrer*, führt auch er die um Schilo zu beobachtende Konzentrationsbewegung auf den anhaltenden Druck durch die Philister zurück. Der Kult habe durch die Lade als altem Kriegssymbol einen spezifisch politischen Charakter besessen.⁴⁰

34 Vgl. FOHRER, Geschichte, 100.

35 Vgl. aaO, 77.

36 DONNER, Geschichte, 146f.

37 Vgl. ALBERTZ, Religionsgeschichte 1, 127.

38 Vgl. aaO, 135.

39 Ebd.

40 Vgl. dazu aaO, 131: „Der demokratische Grundzug der israelitischen Gesellschaft und der antiherrschaftliche Charakter ihrer Gottesbeziehung fanden in der populistischen Form des Großkults ihre angemessene Entsprechung.“

Im Gegensatz zu den eben referierten hat sich die Frage nach einer vorstaatlichen Amphiktyonie in Israel in den neuesten Entwürfen zur Geschichte Israels gänzlich erledigt.⁴¹

An ihre Stelle sind alternative Rekonstruktionen der vorstaatlichen Geschichte bzw. der Formation der Staaten Israel und Juda getreten. Unter jenen, die im Zuge dessen insbesondere die Rolle Schilos bedenken, ist an dieser Stelle vor allem die archäologisch ausgerichtete Rekonstruktion der Geschichte des Nordreiches,⁴² die I. Finkelstein 2013 unter dem Titel *Forgotten Kingdom* vorgelegt hat, zu nennen. Die in Jer 7,12.14; 26,6.9 bewahrte Erinnerung an die Zerstörung Schilos dient ihm darin als Beleg dafür, dass sich innerhalb des Alten Testaments einige vage Erinnerungen aus der frühen Eisenzeit erhalten haben. So geht Finkelstein von einer kollektiven Erinnerung an die Zerstörung Schilos im 11. Jh. aus, die möglicherweise bis in die späte Königszeit mündlich überliefert wurde. Als mögliche Trägergruppe nennt er nordisraelitische Flüchtlinge, die nach dem Fall des Nordreiches nach Juda übersiedelten, erwägt aber auch, dass es sich schlicht um eine ätiologische Tradition zu einer noch in der Königszeit sichtbaren Ruine gehandelt habe.⁴³ Die Präsentation der Schilotradition in 1. Sam 1–4; Ri 21 könne dabei wesentlich von dtr. Ideologie in Anspruch genommen worden sein.⁴⁴

Doch auch die Neuauflage der *History of Ancient Israel and Judah* (2006, Erstauflage 1986) von J. M. Miller und J. H. Hayes versucht die Geschichte Schilos, fußend auf der nachfolgend dargestellten Hypothesenbildung im englischsprachigen Raum, umfassender zu rekonstruieren.

Schilo wird als eines der zahlreichen Lokalheiligtümer während der Zeit der Stämme benannt, in welchem die Eliden vor der Lade JHWHs dienen.⁴⁵ Besondere Bedeutung habe Schilo erst unter der Herrschaft Sauls erlangt und die Lade sei unter ihm zum „nationalen“ Kultsymbol aufgestiegen. Aufgrund der Erwähnung Ahitubs in 1. Sam 14,3, der im Rahmen dieses Verses als Nachkomme der Eliden bezeichnet wird, sei wohl auch davon auszugehen, dass Saul von den Eliden unterstützt wurde. Die Allianz zwischen dem Hause Sauls und den Eliden sei womöglich auch der Grund für den Konflikt zwischen Samuel und Saul gewesen;⁴⁶ Samuel selbst sei erst im Zuge einer redaktionellen Bearbeitung in 1. Sam 1–3 mit Schilo verbunden worden.⁴⁷ Einen Dreh- und Angelpunkt in der Argumentation Millers und Hayes bildet die Beobachtung, dass sowohl in 1. Sam 4 als auch in 1. Sam 29–31 von einer Schlacht gegen die Philistiter bei Aphek berichtet wird. In beiden Fällen ist das Ende der Schlacht ein katastrophales: in

41 Vgl. SCHMITZ, Geschichte; FREVEL, Geschichte; OSWALD / TILLY, Geschichte.

42 Vgl. auch den stark archäologisch ausgerichteten Aufriss von AHLSTRÖM, History.

43 Vgl. FINKELSTEIN, *Forgotten Kingdom*, 50.

44 Ebd.: „The stories of the sinful behaviour of the priests at Shiloh, the defeat of Israel, and the transfer of the ark from Shiloh to Jerusalem could have served the Deuteronomic ideology as a cultic parallel to the rejection of Saul and the election of David.“

45 Vgl. MILLER / HAYES, History, 133.

46 Vgl. aaO, 119.

47 Vgl. aaO, 126.

1. Sam 4 geht die Lade verloren und in 1. Sam 31 sterben Saul und seine drei Söhne in der Schlacht. Die Autoren vertreten die These, dass beide auf ein einziges historisches Ereignis, nämlich die Philisterschlacht, welche zum Tode Sauls und zur Zerstörung Schilos führte, zurückgehen.⁴⁸ Zudem sei die Lade im Zuge dessen nicht an die Philister verloren gegangen, sondern im Hintergrund stehe der „transfer of the ark of Yahwe from its original home at Shiloh to Jerusalem“⁴⁹. Erst durch die Verwischung dieser engen Verbindung kam es zu einer eigenständigen Erzählung vom Verlust der Lade unter den Eliden (1. Sam 4), in der Saul aber keinerlei Rolle spielt, da sie den Erzählungen vom Beginn seiner Herrschaft vorgelagert wurde. Da also die Zerstörung des Heiligtums in Schilo mit dem Ende der Herrschaft Sauls zusammenfällt, scheint es für Miller und Hayes gut vorstellbar, dass Ahija von Schilo (1. Kön 11; 14) wiederum nach dem Tod Salomos auf eine Wiedererrichtung des Heiligtums hoffte und aufgrund dessen Jerobeam als Vertreter des Nordreiches, und somit als Nachfolger Sauls, salbte.⁵⁰ Erst in späterer Zeit ist den Autoren zufolge die Stilisierung Schilos zum Kultzentrum unter Josua und die aaronidische Genealogie der Eliden anzusetzen.⁵¹

Ähnlich gestaltet sich das Bild auch über das Format der „Geschichte Israels“ hinaus. Neben vereinzelt Arbeiten, wie bspw. *O. Eißfeldts* Aufsatz *Silo und Jerusalem* (1957)⁵² oder *E. Ottos* gleichnamigen Beitrag aus dem Jahre 1976,⁵³ welche die überragende Rolle Schilos innerhalb der Geschichte Israels herausstellten, verlagerte sich die Thematisierung Schilos von der Geschichte in die Literar- und Traditionsgeschichte und damit häufig in die Fußnoten von Einzeluntersuchungen. Exemplarisch sei an dieser Stelle auf die kurze, aber in ihrer differenzierten Wahrnehmung auch kaum eingeholte Abhandlung von *E. Blum* im Rahmen seiner *Komposition der Vätergeschichte* (1984) zu Gen 49,10 verwiesen. So erwägt Blum erstmals, „daß gerade in der dtr Überlieferung Silo als legitimer Vorläufer Jerusalems gelten konnte“⁵⁴, da es in staatlicher Zeit keine entscheidende Rolle gespielt habe und somit auch nicht in Konkurrenz zu Jerusalem stand.

48 Vgl. aaO, 133. Zu den Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Darstellungen aaO, 78.

49 Vgl. aaO, 128.

50 Vgl. aaO, 276 f.

51 Vgl. aaO, 134.

52 EISSFELDT, *Silo und Jerusalem*, 140: „Denn Silo hat für Israels und damit für der Menschheit Geschichte dieselbe Bedeutung gehabt wie Jerusalem, insofern Jerusalem ohne Silo niemals das geworden wäre, was es geworden ist.“ Für Eißfeldt verkörperte Schilo *das* originäre JHWH-Heiligtum schlechthin. David habe eben diese „national-religiösen Werte“ (aaO, 144) in das ursprünglich kanaänisch geprägte Jerusalem überführt. So seien auch die Bauweise des Jerusalemer Tempels und die Errichtung eines Kerubenthrons am Vorbild des schilonitischen Heiligtums orientiert gewesen. Auch das Nebeneinander der beiden Priester Abjathar und Zadok unter David verkörperen die Synthese aus schilonitischer JHWH-Religion (Abjatar) und der alten El-Priesterschaft Jerusalems (Zadokiden). Vgl. auch EISSFELDT, *Monopolansprüche*.

53 OTTO, *Silo und Jerusalem*. Otto findet in Schilo, aufgrund der von ihm herausgearbeiteten kanaänischen Prägung des dortigen Kultes, bezeichnender Weise ein Vorbild für die „auf tolerante Integration zielende Religionspolitik Davids, die ihrerseits erst wieder die Bildung eines davidischen Grossreiches in ihren religionspolitischen Aspekten ermöglichte“ (aaO, 76).

54 BLUM, *Vätergeschichte*, 263 Anm. 29.

Gegenüber dem kontinuierlichen Rückgang der Diskussion um Schilo im deutschen Sprachraum erfreuten sich Ort und Heiligtum innerhalb des anglo-amerikanischen Diskurses seit den 70er Jahren auch im Rahmen übergreifender Hypothesen zur Entstehung der alttestamentlichen Schriften anhaltender Beliebtheit. Lag der Schwerpunkt der Arbeiten Eißfeldts und Ottos auf der Frage nach dem kultischen Erbe Schilos im Sinne einer bestimmten Form des JHWH-Glaubens, konzentrierte sich die englischsprachige Forschung vor allem auf die mit Schilo verbundenen Priestergenealogien, die darüber hinaus als Trägergruppen bestimmter alttestamentlicher Traditionen, als „group with continuing literary tradition“⁵⁵, identifiziert wurden. So wurden sowohl der Elohist,⁵⁶ als auch das Deuteronomium,⁵⁷ das DtrG und schließlich sogar die Priesterschrift⁵⁸ schilonitischen Trägerkreisen zugeschrieben.⁵⁹

Grundlage für alle nachfolgenden Ansätze ist die Rekonstruktion einer verwandtschaftlichen Beziehung zwischen der elidischen Priesterschaft in Schilo (1. Sam 1–4), der unter Saul fast bis zur Auslöschung dezimierten Priesterschaft von Nob (1. Sam 22), und damit dem unter David dienenden und unter Salomo verbannten Priester Abjatar (1. Kön 2). Während die Verbindung von Eli und Abjatar durch 1. Kön 2,27 explizit angesprochen wird, wird die Verbindung von Schilo nach Nob über mehrere genealogische Schaltstellen hergestellt. So wird eben jener Abjatar in 1. Sam 22,20 als Sohn des Ahitub näher charakterisiert. In 1. Sam 14,3 wiederum wird Ahitub als Bruder des Ikkabod ben Pinhas ben Eli bezeichnet, womit eine direkte Linie von Eli bis Abjatar greifbar wird.

Den forschungsgeschichtlichen Ausgangspunkt für die meisten Arbeiten bildeten J. Wellhausens Erwägungen zu priesterlichen Linien im Alten Testament im vierten Kapitel seiner *Prolegomena zur Geschichte Israels*.⁶⁰ In seiner Abhandlung, deren Ziel vor allem darin lag zu zeigen, dass die Hierarchisierung von aaronidisch / zadokidischen Priestern und Leviten keineswegs seit der Wüstenzeit zu greifen sei, sondern spätere Entwicklungen der nachexilischen Zeit widerspiegeln, kommt Wellhausen auch auf die Eliden in Schilo zu sprechen. In Seitensträngen seiner Argumentation setzt er die oben

55 FRIEDMAN, Who Wrote, 129.

56 Vgl. JENKS, Elohist, 104; FRIEDMAN, Who Wrote, 75–79.

57 Vgl. FRIEDMAN, Who Wrote, 122; ähnlich HALPERN, Art. Shiloh, 1215, wenn auch insgesamt differenzierter als die im Folgenden vorgestellten Entwürfe (aaO, 1214).

58 Vgl. HARAN, Shiloh and Jerusalem: Das Zeltheiligtum sei kein Modell des Jerusalemer, sondern des schilonitischen Heiligtums. Die priesterschriftlichen Traditionen hätten daher ihren Ursprung in Schilo. Der Zielpunkt der Landnahme sei damit mit der Aufstellung des Zeltens in Schilo erreicht.

59 Ein ähnliches Phänomen ist auch für Bethel zu verzeichnen. Vgl. KOENEN, Bethel, 69–79. Im Vergleich zu Schilo, das in staatlicher Zeit keinerlei realpolitische Bedeutung gehabt zu haben scheint, lässt sich für Bethel jedoch zumindest festhalten (aaO, 79): „Bethel war lange Zeit der Sitz eines staatlichen Heiligtums. Daß an einem solchen Ort auch religiöse Texte geschrieben und tradiert wurden, ist zu vermuten, ja im Grunde zu erwarten. [...] Die Möglichkeit, daß einige Texte des Alten Testaments in Bethel entstanden sind, läßt sich also kaum bestreiten. Das Problem liegt jedoch darin, diese Herkunft für einzelne Texte nachzuweisen.“

60 Vgl. WELLHAUSEN, Prolegomena, 115–145.

dargestellte genealogische Verbindung von Eliden – Nob-Priestern – Abjatar voraus⁶¹ und demonstriert, am Beispiel Abjatar – Zadok, wie ein traditionsreiches, erbliches Priestertum (Eliden) durch eine komplett neue, in gewisser Weise illegitime⁶² Priesterlinie verdrängt werden konnten (Zadokiden). Ferner stellt er über aufwändige genealogische Rekonstruktionen fest,⁶³ dass sowohl der Levit aus Ri 17 f als auch die Eliden eine gewisse Affinität zum Stammbaum des Mose aufwiesen und hält resümierend fest: „Nicht unmöglich, daß wirklich in der Familie Moses das heilige Amt sich fortpflanzte, und sehr wahrscheinlich, daß die beiden ältesten Erbgeschlechter zu Dan und Silo im Ernst den Anspruch machten, von ihm abzustammen.“⁶⁴ Diese Ausführungen stellen die Geburtsstunde, des – von Wellhausen selbst nicht so bezeichneten – muschitischen Priestertums dar,⁶⁵ welches für die Diskussion um die Rolle Schilos vermehrt an Bedeutung gewinnen sollte.

Es folgten zahlreiche Arbeiten, insbesondere zur Geschichte und Traditionsbildung um die Leviten. Um die zahlreichen Zusammenfassungen zur Forschungsgeschichte zum Thema nicht noch zu vermehren,⁶⁶ konzentriere ich mich im Folgenden auf Arbeiten – meist jüdischer oder katholischer Provenienz –, die profilierte Thesen zur Priesterschaft in Schilo vertreten.

1965 veröffentlicht *M. A. Cohen* einen Aufsatz zur Rolle der Schilo-Priester während des vereinigten Königtums unter Saul, David und Salomo. Cohen schreibt der schilonitischen Priesterschaft eine zentrale Rolle bei der Etablierung des Königtums in Israel zu. In vorstaatlicher Zeit sei die elidische Priesterschaft in Schilo „the only supra-tribal institution [...] and therefore the only capable of furnishing an ideology of tribal unity“⁶⁷ gewesen. Als solche wurde sie maßgeblich in die Konstituierung des Königtums eingebunden, um eine Kontrollinstanz gegenüber dem König darzustellen. Diese Funktion sei von Samuel als „Shilonite seer-priest“⁶⁸ wahrgenommen worden. Die wechselvolle Geschichte von schilonitischer Priesterschaft und König verfolgt M. A. Cohen dann über Saul und die Priesterschaft von Nob, David, Salomo und Abjatar hin zu Ahija von Schilo und Jerobeam und kommt zu dem Fazit: „The united monarchy in ancient Israel thus began and ended with the activity of the Shilonites.“⁶⁹

Auch *A. Cody* betont in seiner *History of Old Testament Priesthood* (1969) die zentrale Rolle Samuels und der aus Schilo stammenden Priesterlinie für die Geschichte des Königtums sowie der ersten Jerusalemer Kultordnung.⁷⁰ Auch er geht von der Histo-

61 Vgl. aaO, 120.122.125 f.

62 Vgl. aaO, 132.

63 Vgl. aaO, 135. Hierfür führt Wellhausen die von ihm selbst als nachdr. Zusatz eingeordnete Stelle 1. Sam 2,27 und die Namengleichheit von Pinhas ben Eli (1. Sam 1–4) und Pinhas ben Eleasar (Jos 24,33; Ri 20,27 f) an. Pinhas wäre dann nicht auf den Aaronsohn Eleasar, sondern den Mosesohn Elieser (Ex 18,4) zurückzuführen.

64 AaO, 136.

65 WELLHAUSEN, Prolegomena, 135, verweist zwar auf den Levitenzweig Muschi (z. B. Ex 6,19; Num 3,20; 26,58), lässt diesen aber neben dem Gersons, des Mosesohns stehen.

66 Vgl. hierzu bspw. SCHAPER, Priester und Leviten, 1–9; SAMUEL, Von Priestern zum Patriarchen, 1.

67 COHEN, Shilonite Priesthood, 63.

68 AaO, 66.

69 AaO, 93.

70 Vgl. aaO, 65.

rizität der Linie Eliden – Priesterschaft von Nob – Abjatar aus und identifiziert diese als Leviten. Auf einer ähnlichen Linie wie Eißfeldt und Otto vertritt er die prominente These, David habe sich zwei Priester – Abjatar und Zadok – nach Jerusalem geholt, um sowohl die kultische Kontinuität des JHWH-Kults (Abjatar) als auch die alte jebusitische Tradition (Zadok) einzubinden,⁷¹ habe somit aber einen synkretistischen Kult in Jerusalem geschaffen.

Eine andere Erklärung für diese Beobachtung findet *F. M. Cross*, dessen *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (1973) zum Referenzpunkt für einen Großteil der folgenden Publikationen werden sollte. Im Anschluss an die These Wellhausens zur Priesterschaft in Israel, widmet sich Cross den Erzählungen, die vom Konflikt verschiedener Priestergruppen zeugen.⁷² Das Nebeneinander von Abjatar und Zadok unter David schreibt er dessen diplomatischen Bemühungen zu, je einen Priester der wichtigsten Priesterlinien – einen Aaroniden (Zadok) und einen Muschiten (Abjatar) – am zentralen Heiligtum zu beschäftigen.⁷³ Jerobeam hingegen habe die Aaroniden in Bethel, die Muschiten aber in Dan eingesetzt.⁷⁴ Insgesamt sei das Verhältnis beider Gruppen aber von Feindseligkeit und dauerhaftem Konflikt geprägt gewesen,⁷⁵ was seinen Niederschlag bspw. darin gefunden habe, dass die muschitisch-schilonitische Priesterschaft als Trägergruppe der Stier-Aaron Polemik in Ex 32 zu identifizieren sei.

A. W. Jenks (1977: *The Elohist and the North Israelite Traditions*) knüpft an diese Grundthese an und weitet sie dahingehend aus, dass muschitisch-schilonitische Kreise nicht nur hinter der Grunderzählung von Ex 32 (und 1. Kön 12) stünden, sondern konsequenter Weise auch als Trägerkreise des Elohisten zu veranschlagen seien.⁷⁶ Die Bewegung sei prophetisch-levitisch geprägt gewesen und habe sich im Anschluss an Samuel für eine „vision of a limited monarchy“⁷⁷ ausgesprochen.

Auf der gleichen Linie⁷⁸ argumentiert auch *R. E. Friedman* in *Who Wrote the Bible?* (1987), welches 2006 immerhin eine zweite Auflage erreichte. Auch die Tatsache, dass E im Vergleich zu J nicht die Lade, sondern das Begegnungszelt betone, dieses aber ursprünglich mit Schilo verbunden gewesen sei,⁷⁹ bezeuge die schilonitische Verfasserschaft des Elohisten. Im Fortgang der Argumentation entfaltet Friedman, dass auch dtn. und dtr. Tradition sowie das Buch Jeremia oder zumindest Teile desselben⁸⁰ auf die Kreise in Schilo zurückzuführen seien. Für das Deuteronomium biete sich dies aus verschiedenen Gründen an:⁸¹ zunächst sei die Idee einer Kultzentralisation favorisiert

71 Zur Assoziierung Zadoks mit kanaaniäsen Kultelementen vgl. auch GUNNEWEG, Leviten und Priester, 102–104; VAUX, Lebensordnungen, 209–211. Für eine Übersicht zur Thesenbildung bzgl. Zadok vgl. FABRY, Art. Zadok/Zadokiden, 440 f.

72 Vgl. CROSS, *Canaanite Myth*, 198–206.

73 Vgl. aaO, 215.

74 Darüber hinaus postuliert Cross auch muschitisch geprägte Heiligtümer in Arad und Kadesch-Naphtali. Vgl. aaO, 201.

75 Vgl. aaO, 206.

76 Vgl. JENKS, *Elohist*, 104.

77 Ebd.

78 Vgl. FRIEDMAN, *Who Wrote*, 76.79.

79 Vgl. aaO, 75.

80 Vgl. aaO, 127.

81 Vgl. aaO, 122: „The place to look for the author of Deuteronomy, therefore, was in a group (1) that wanted centralization of religion, but not tied to the ark or to the Jerusalem priesthood;

worden, da Schilo selbst einmal das „national religious center“⁸² war. Da die schilonitische Priesterschaft selbst aus minderbemittelten Leviten zusammengesetzt gewesen sei, sei ebenfalls die Stellung der Leviten im Dtn zu erklären; sie sei – im Anschluss an Cross – muschitisch und damit antiaaronidisch gewesen und habe im Konflikt mit Jerusalem gestanden. Auch, dass das Dtn ein Königsgesetz beinhaltet (Dtn 17), ließe sich daher erklären, dass die Schiloniter dem Königtum nicht gänzlich ablehnend gegenüberstanden, sondern dieses in Anlehnung an ihren einstigen Anführer Samuel, den ersten Königsmacher, akzeptierten. Mit Blick auf das DtrG schreibt Friedman: „[...] the Deuteronomist – and his hero King Josiah – shared the Shilonite priests’ antipathy toward Solomon and Jeroboam, the two kings who had removed the Shilonites from authority“⁸³.

Auf dem Fundament der eben besprochenen Publikationen baut *M. Leuchter* in zahlreichen Publikationen auf,⁸⁴ modifiziert und erweitert die älteren Thesen jedoch wesentlich. Auch er setzt die Historizität der oben dargestellten genealogischen Verbindung von Eli bis Abjatar bzw. Ahija dem Schiloniter voraus und verfolgt die Ursprünge der schilonitischen Priesterschaft zurück bis zu Mose selbst.⁸⁵ Leuchter reiht sich in die seit Jenks immer umfangreicher werdenden Zuschreibungen diverser Quellschriften an die Schilo-Kreise ein und schließt dann besonders eng an Friedmans Erwägungen zum schilonitischen Ursprung von Dtn, DtrG und Jer an. Dazu arbeitet er Schilo in seiner zentralen Monographie *Josiah’s Reform and Jeremiah’s Scroll* (2006) als Angelpunkt für die Entwicklung des Prophetentums in Israel und somit auch für das Wirken Jeremias heraus.⁸⁶ Er geht davon aus, dass Schilo schon in frühester Zeit ein „early epicenter of juridical, scriptural, and cultic activity“ war und den „prototype of normative theology for both north and south“⁸⁷ etabliert habe. Im Fortgang seiner Arbeit versucht er die These zu erhärten, dass die Trägergruppe der schilonitischen Tradition mit einer eigenen Prophetenklasse – den Zophim – zu identifizieren sei, die er als „Mosaic-type prophets“⁸⁸ bezeichnet. Die Tradition habe sich entsprechend der genealogischen Verbindungen nach Anatot verlagert, deren exponiertester Vertreter uns in Jeremia entgegentritt. Im Rahmen seiner Reform habe Joschija versucht, die dort ansässige Propheten- und Priesterschaft (hier auch als Trägergruppe von E) durch

(2) that cared about all Levites’ livelihood, but would enfranchise only a group of central Levites; (3) that accepted having a king, but wanted limitations on his rule; (4) that had a premonarchy approach to matters of war. This sounds like the priests of Shiloh – the same group that produced E.“

82 Ebd.

83 AaO, 124.

84 Vgl. bspw. LEUCHTER, Shiloh in Psalm 78 (1995); Jeroboam (2006); *Josiah’s Reform* (2006); *Priesthood* (2010); *Mushites* (2012); *Samuel* (2013). Hinzu kommen zahlreiche Veröffentlichungen, die sich mit der Geschichte und Stellung der Leviten befassen, welche für Leuchter ebenfalls untrennbar mit Schilo verbunden sind.

85 So besonders in LEUCHTER, *Mushites*.

86 LEUCHTER, *Josiah’s Reform*, 18: „Any attempt to understand the career of the prophet Jeremiah must take account of the influence of the Shiloh sanctuary and its tradition, not only because of his personal ties to the Shilonite circles, but because of the paramount position the Shiloh tradition obtained in the evolution of the prophetic tradition leading up to his activity.“

87 LEUCHTER, *Josiah’s Reform*, 19. In LEUCHTER, *Priesthood*, 102, bezeichnet er Schilo dennoch als „local shrine“.

88 AaO, 29.

Jeremia für seine Vorhaben zu gewinnen um die ehemalige Nordreichsbevölkerung für die Kultzentralisation zu gewinnen.⁸⁹ Im Zuge dessen habe Joschija wohl auch eine Wiederbesiedelung Schilos angedacht, weshalb es innerhalb des jorschijanischen DtrG keinen Bericht von der Zerstörung Schilos gebe.⁹⁰ Schlussendlich dient der Rückgriff auf Schilo in der Argumentation Leuchters dem Aufweis, dass Deuteronomismus und jeremianische Traditionen gleichen Ursprungs sind und sich durch den Rückgriff auf schilonitische Traditionen begründen.

Fasst man die Hauptlinien dieser *rolling hypothesis* zusammen, lässt sich folgendes Schilo-Bild festhalten: das Heiligtum im ephraimitischen Bergland war eine der bedeutendsten, wenn nicht die bedeutendste Kultstätte Israels in vorstaatlicher Zeit. Sie bot mit ihrem, sich auf Mose zurückführenden, erblichen Priestertum, ideale Voraussetzungen, um bei der Etablierung des Königtums mitzuwirken, aber auch um als Traditionsinstanz alte Ordnungen zu bewahren. Die Entwicklungen unter Salomo brachten sie in dauerhaften Konflikt mit Jerusalem und Aaroniden / Zadokiden. Diese Auseinandersetzungen setzten sich auch über Ahija von Schilo und Jeremia fort und fanden ihren Niederschlag in diversen Quellschriften bzw. Textkorpora.

Doch bereits die These einer muschitischen Priesterlinie steht auf tönernen Füßen.⁹¹ Auch die Diversität der Zuschreibungen zeigt, dass Schilo im Zuge der Hypothesenbildung zu einer Art *Blackbox* mutierte, die man mit genügend Zusatzannahmen beliebig füllen kann. Die zum Teil recht große Resonanz hervorriefende Stärke einiger Hypothesen liegt darin, dass sie die Fülle der Textbereiche und Hypothesen zur Literaturgeschichte in einen umfassenden Geschichtsnarrativ bringen. Dabei geht jedoch an vielen Stellen der Blick für die Eigenheiten und Schwierigkeiten der Einzeltexte verloren. Auch werden die in den Texten angelegten Wertungen über das Heiligtum in Schilo nicht ausreichend beachtet. Gleiches gilt für den Stellenwert gewichtiger textkritischer Fragen, die sich verändernden Debatten zu den Quellschriften des Pentateuch sowie zur Entstehung des DtrG.⁹²

Vor diesem Hintergrund war die einzige umfassende, zu Schilo vorliegende Monographie von D. G. Schley aus dem Jahr 1989 (*Shiloh. A Biblical City in History and Tradition*, 2. Auflage 2009), dessen Anliegen es war „to establish a fresh basis for the discussion of Shiloh's role in Israelite history and religion, especially in view of the numerous unspoken assumptions which have accrued to this debate during the last several generations“⁹³ ein Schritt in die richtige Richtung. Schley arbeitet die Forschungsdiskussion in Exegese und Archäologie umfassend auf

89 Vgl. aaO, 66.

90 Vgl. aaO, 66 f.

91 Vgl. hierzu bspw. Kap. 3.4.4; 8.2.

92 Vgl. bspw. auch die sehr kritische Beurteilung von Leuchter bei NICHOLSON, Rezension.

93 SCHLEY, Shiloh, 9.