

Hintergrund und Bedeutung des Elterngebots im Dekalog¹

Von Rainer Albertz

(Seegasse 39, Sandhausen b. Heidelberg)

1. Die Bedeutung des Elterngebots im Lichte der Forschung

Die Frage, was mit dem Gebot »Du sollst Vater und Mutter ehren!« nun eigentlich gemeint sei, ist bis heute nicht endgültig geklärt. In der gegenwärtigen alttestamentlichen Forschung stehen sich vielmehr drei divergierende Auslegungstypen gegenüber:

a) In dem ersten Auslegungstyp wird das Elterngebot in dem allgemeinen Bezugsrahmen von elterlicher Autorität und kindlichem Gehorsam interpretiert. Es bekommt dabei auf dem Hintergrund der patriarchalischen israelitischen Gesellschaftsordnung eine besondere Prägnanz: Es soll die patria potestas absichern, indem es die Kinder grundsätzlich zum Gehorsam gegenüber ihren Eltern verpflichtet.

Vertreter dieser Auffassung sind z. B. H. Graf Reventlow², H. van Oyen³, H. Gese⁴, W. Keßler⁵ und z. T. L. Köhler⁶, auch die ausführlichste Arbeit zum Thema von dem kath. Exegeten J. Gamberoni⁷ gehört über weite Strecken hierher.

Der Grad kindlichen Gehorsams kann von den einzelnen Forschern dieser Gruppe durchaus unterschiedlich beurteilt werden, je nachdem wie hoch sie die patriarchalische Autorität in Israel einschätzen⁸, gemeinsam ist ihnen allen jedoch die Zurückweisung aller Versuche, das Elterngebot auf eine speziellere Bedeutung einzuzengen⁹.

¹ Dem Aufsatz liegt ein Probevortrag zugrunde, den ich anlässlich meiner Habilitation vor der Theologischen Fakultät in Heidelberg am 29. 6. 77 gehalten habe.

² Gebot und Predigt im Dekalog, 1962, 61—66.

³ Ethik des Alten Testaments, 1967, 115—119.

⁴ Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, ZThK 64 (1967), 121—138.

⁵ Die literarische, historische und theologische Problematik des Dekalogs, VT 7 (1957), 1—16; 10f.

⁶ Der Dekalog, ThR NF 1 (1929), 161—184; bes. 181f.; anders in: Der hebräische Mensch, 1953, 95f.

⁷ Das Elterngebot im Alten Testament, BZ NF 8 (1964), 161—191; J. Gamberonis Auslegung zeichnet sich dadurch aus, die Bedeutung des Elterngebots so offen wie möglich zu halten, versteht es aber letztlich doch in dem Begriffsfeld von »elterlicher Autorität« und »Kindspflicht« (181 u. ö.).

⁸ So spricht H. Graf Reventlow etwa von »absoluter Gehorsamspflicht« und »magisch gültiger Ordnung« (65), während H. van Oyen meint: »So wirkungsvoll war auch in Israel die patria potestas nicht, daß sie ex opere operato funktioniert hätte« (116).

⁹ So etwa J. Gamberoni: »Konkrete Einzelinterpretationen mögen bestimmte kultur- und zeitgeschichtliche Verdichtungen treffen, geben aber nicht den möglichen Gesamtsinn wieder« (174); ähnlich H. Graf Reventlow 65f.; W. Keßler 10f.

Sie verweisen dafür auf die allgemeine Formulierung des Gebots, den grundsätzlichen Charakter der Dekaloggebote überhaupt¹⁰ und zur Illustration der kindlichen Gehorsamspflicht gerne auf die Anweisung zur Steinigung des widerspenstigen Sohnes Dtn 21 18-21 und die apodiktischen Rechtssätze, welche die Todesstrafe für die Verfluchung der Eltern vorsehen (Ex 21 17 Lev 20 9)¹¹.

Von dem Gebot angesprochen werden bei diesem Auslegungstyp vor allem die heranwachsenden Kinder, die am unmittelbarsten der elterlichen Gewalt unterstehen, doch beeilen sich seine Vertreter zu betonen, daß in der israelitischen Großfamilie das Gebot »den Sohn jeglichen Lebensalters« betrifft¹².

b) Der zweite Auslegungstyp geht auf K. Barth¹³ zurück und wurde von H. Kremers¹⁴ exegetisch breiter begründet. K. Barth schreibt: »... die von den Kindern verlangte Ehrung ihrer Eltern meint nicht die äußere und formale Unterwerfung des Willens der jüngeren unter den der älteren Generation, sondern deren Respektierung als die Trägerin und Übermittlerin der dem Volke hinsichtlich seiner Existenz gegebenen Verheißung«¹⁵. Hier geht es nicht mehr um die Autorität der Eltern im allgemeinen, sondern um ihre spezielle Funktion als Tradenten des für die Kinder lebensnotwendigen Wissens, und das nun wieder eingeschränkt auf die Weitergabe der religiösen Traditionen des Volkes. Pointiert formuliert H. Kremers: »Die Eltern ehren bedeutet, daß man sie als Stellvertreter Gottes, als Prediger, Lehrer und Priester gewichtig sein läßt«¹⁶.

Die exegetische Begründung für diese Deutung beruht weniger auf dem Gebot als solchem als auf seinem engeren und weiteren Kontext. So hat K. Barth etwa auf die »Kinderfragen« Ex 12 26 13 14

¹⁰ So W. Keßler: »aber die Eruierung eines praktischen Sinnes von *hăbbed* ist nicht notwendig bei dem schon mehrfach bemerkten grundsätzlichen Charakter der Dekalogformulierungen« (10f.).

¹¹ So L. Köhler 182; W. Keßler 10f.; H. Graf Reventlow hat sogar aus diesen Stellen eine Urform des Elterngebots zu rekonstruieren versucht, s. u. 354.

¹² H. Graf Reventlow 65; L. Köhler 181f.; W. Keßler 11; H. Gese 134f. Mit dieser Ausweitung des Geltungsbereichs auf alle Lebensstufen des Kindes schwächen sie die Schwierigkeit ab, die darin liegt, daß sich die anderen Dekaloggebote ja nicht an Kinder, sondern an erwachsene Menschen richten; das Problem war zum ersten Mal bewußt geworden, als H. Schmidt das Elterngebot aus dem »Urdekalog« ausgliedern wollte u. a. mit dem Argument, daß sonst immer der Hausvater angeredet sei (Mose und der Dekalog, Eucharisterion, Festschr. H. Gunkel, 1923, 78—119; 82); dagegen L. Köhler 181f.; J. J. Stamm, Dreißig Jahre Dekalogforschung, ThR 27 (1961), 189—239 + 281—305; 295 (Dekalogforschung).

¹³ Kirchliche Dogmatik, III/4 1951, 269—281.

¹⁴ Die Stellung des Elterngebots im Dekalog. Eine Voruntersuchung zum Problem Elterngebot und Elternrecht, EvTh 21 (1961), 145—161.

¹⁵ KD III/4, 271f.

¹⁶ 161.

Dtn 6 20 u. ö. hingewiesen¹⁷, und H. Kremers hat nachzuweisen versucht, daß sich der Segenshinweis des Elterngabots auf die ganze erste Tafel des Dekalogs beziehe und dieses damit zu den Geboten gehöre, welche die Beziehung des Menschen zu Gott betreffen¹⁸. Auch auf die Zusammenordnung von Eltern- und Sabbatgebot in Lev 19 3 ist hingewiesen worden¹⁹.

In diesem Auslegungstypus wird die elterliche Autorität zurückgenommen zugunsten einer zentralen pädagogischen Funktion. Damit wird noch deutlicher als im vorangegangenen Auslegungstyp das Gebot primär auf die heranwachsenden Kinder bezogen; denn es sind ja gerade die noch unwissenden kleinen Kinder, die von ihren Eltern in den religiösen Traditionen des Volkes unterrichtet werden. Das Elterngabot hat eine religionspädagogische Absicht.

c) Im Unterschied zu den beiden geschilderten Auffassungen wird im dritten Auslegungstyp das Gebot ausschließlich auf das Verhältnis der erwachsenen Kinder zu ihren alten Eltern bezogen. So z. B. von M. Noth: »Das Elterngabot . . . wendet sich nicht an die Kinder, die der patria potestas unterstehen, sondern an Erwachsene, die selbst die patria potestas ausüben und ihren alt werdenden Eltern die schuldige Ehre erweisen sollen«²⁰.

Eine Reihe von Exegeten konkretisieren diese Auffassung auf die Altersversorgung der Eltern hin, so etwa schon M. Caspari²¹, dann

¹⁷ KD III/4, 273; daneben auf die weisheitliche Belehrung Prov 1 8 u. ö.

¹⁸ Seine weitgespannte Hypothese beruht auf einem Verständnis und einer traditions-geschichtlichen Bewertung des »Segenshinweises« (N. Lohfink), die ich nicht teilen kann, vgl. R. Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religions-interner Pluralismus in Israel und Babylon, Habil. (Masch.) Heidelberg 1977, 170 bis 173; (erscheint 1978 in den Calwer Theologischen Monographien).

¹⁹ So z. B. von H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, 1977³, 267.

²⁰ Das zweite Buch Mose. Exodus, ATD 5, 1968⁴, 133; ähnlich schon H. Greßmann, Mose und seine Zeit, 1913, 477.

²¹ Die Bedeutung der Wortsippe *kbđ* im Hebräischen, 1908; M. Caspari folgert diesen Sinn des Elterngabots aus seinem Verständnis der Pi'el-Bedeutung von *kbād* (intensiv-kausativ): »die eigene Schwere auf jemanden zu dessen Gunsten wirken lassen« (32), das von neueren Untersuchungen nicht mehr geteilt wird, vgl. E. Jenni, Das hebräische Pi'el im Alten Testament, 1968, 40f.; C. Westermann, *kbđ* schwer sein, THAT, I 1971, 794—812, s. u. — M. Caspari sieht darin ein Spezifikum der nomadischen Wirtschaftsform, in der der Herdenbesitz schon früh auf den Sohn übergegangen sei und damit die Notwendigkeit einer Absicherung der nun »besitzlosen« Eltern bestanden habe. Im Kulturland sei dann das Gebot auf die »rechte Sohnesginnung« hin erweitert worden (44f.). Auch diese kulturgeschichtliche Sicht M. Casparis läßt sich heute nicht mehr aufrechterhalten, ethnologisch gesehen ist die Altersversorgung eine der universalsten Funktionen der Familie, die von wirtschaftlichen und sozialen Unterschieden weitgehend unabhängig ist, vgl. L. W. Simmons, The Role of the Aged in the Primitive Society, 1945 = 1970, 212—216.

G. Beer²², und durch das zustimmende Referat von J. J. Stamm in seinen Forschungsübersichten²³ hat diese Auslegung eine relativ weite Verbreitung gefunden²⁴, sich aber gegenüber den anderen nie voll durchsetzen können²⁵. Den Grund dafür muß man wohl darin sehen, daß ihr eine wirkliche exegetische Begründung fehlt. Daß mit »Vater und Mutter ehren« die Altersversorgung gemeint sei, geht nicht aus der Formulierung des Gebots selbst hervor, sondern wird vor allem aus dem Tatbestand gefolgert, daß sich auch die anderen Dekaloggebote an den erwachsenen Hausvater richten.

Die neuesten alttestamentlichen Äußerungen zum Thema sind darum wohl nicht zufällig dadurch charakterisiert, daß sie die verschiedenen Auslegungstypen nebeneinander stehen lassen (so z. B. H. W. Wolff²⁶), oder traditionsgeschichtlich hintereinander ordnen (so z. B. Helen Schüngel-Straumann²⁷ und A. Phillips²⁸).

Aber ist das schon die Lösung des Problems? Oder lassen sich neue Argumente finden, die eine eindeutige Entscheidung ermöglichen?

2. Der alttestamentliche Tatbestand

Das Elterngebot ist an drei Stellen des Alten Testaments überliefert:

Ex 20 12 Ehre (*käbbed*) deinen Vater und deine Mutter,
damit deine Lebensstage lange währen
in dem Lande, das Jahwe, dein Gott, dir gibt!

²² Vgl. seine anschauliche Formulierung, die immer wieder zitiert wird: »Die bejahrten Eltern, die über 60 Jahre alten, deren Arbeitskraft und Lebenswert gering geworden ist . . ., soll der Israelit nicht rauh behandeln, ihnen das Gnadenbrot gönnen, sie nicht zur Auswanderung aus dem Haus oder zum Freitod drängen, oder sie gar selbst töten«, G. Beer/K. Galling, Exodus, HAT I 3, 1939, 102.

²³ Dekalogforschung 295 (s. Anm. 12); Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung, 1962², 51f.

²⁴ Vgl. etwa die Aufnahme bei L. Köhler, Der hebräische Mensch, 1953, 95f.; A. Jepsen, Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs, ZAW 79 (1967), 275—304; 293f.; B. Reicke, Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart, 1975, 57; z. T. auch von B. S. Childs, Exodus, 1974, 418.

²⁵ Als typisch dafür können die einschränkenden Bemerkungen gelten, die M. E. Andrew an dieser Stelle an der englischen Fassung des Stamm'schen Forschungsberichtes anbringt, J. J. Stamm/M. E. Andrew, The Ten Commandments in Recent Research, SBT 2 (1967), 96f. Von einer *communis opinio* der alttestamentlichen Forschung (so H. Kremers 145) kann man nicht sprechen.

²⁶ Anthropologie des Alten Testaments, 1977³, 267f. (Typ B und C); auch B. S. Childs erkennt neben der sozialen Interpretation des Elterngebots der Erklärung K. Barths eine »biblische Berechtigung« zu, Exodus, 1974, 419.

²⁷ Der Dekalog — Gottes Gebote?, 1973, 70: Zuerst Typ C, dann Typ B.

²⁸ Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue, 1970, 81: Reihenfolge: Typ C, B und A.

- Dtn 5 16 Ehre (*käbbed*) deinen Vater und deine Mutter,
wie Jahwe, dein Gott, dir befohlen hat,
damit deine Lebenstage lange währen
und damit es dir gut gehe
im Lande, das Jahwe, dein Gott, dir gibt!
- Lev 19 8 Ihr sollt, ein jeder, seine Mutter und seinen Vater fürchten (*jare'*),
und meine Sabbate sollt ihr einhalten!
Ich bin Jahwe, euer Gott.

Die Exodus- und Deuteronomiumfassung stimmen weitgehend überein; letztere weist noch einmal ausdrücklich auf Jahwes Befehl hin²⁹ und fügt in den Segenshinweis noch den Satz »und damit es dir gut gehe« ein, der auch sonst häufig in den dtn. Segenshinweisen begegnet³⁰.

Stärker weicht die Leviticus-Fassung ab, nicht allein durch die pluralische Formulierung und die Kombination mit Sabbatgebot und Selbstvorstellungsformel, sondern insbesondere durch die Wahl eines anderen Verbs (*jare'* statt *kibbed*) und die Voranstellung der Mutter vor den Vater. Wie auffällig, ja anstößig später diese Reihenfolge war, zeigt die Tatsache, daß die alten Übersetzungen sie ändern³¹.

Diese erheblichen Unterschiede machen es wohl unmöglich, Lev 19 8 auf die Exodus/Deuteronomiumfassung zurückzuführen. Einfacher ist die Annahme, daß es sich um eine zweite, selbständige Tradition des Elterngabots handelt. Das Elterngabot ist uns also in zwei verschiedenen Traditionen überliefert, einmal mit *kabäd pi.*, ein andermal mit *jare'*, einmal in der Reihenfolge Vater-Mutter, ein andermal in der Reihenfolge Mutter-Vater.

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die methodische Einsicht, daß dem Stadium der Reihenbildung das Traditionsstadium des Einzelgabotes vorausgeht. Die »kleinste Einheit« und damit der unmittelbare Interpretationsrahmen ist nicht der Dekalog, sondern erst einmal allein das Elterngabot selber.

Durch diesen konsequent form- und traditionsgeschichtlichen Ansatz ist erst einmal einer Reihe von Argumenten der Boden entzogen, welche die Bedeutung des Elterngabots aus seinem engeren und weiteren Kontext erschließen wollten. So etwa das Argument W. Keßlers u. a., das Elterngabot müsse eine umfassende Bedeutung haben, weil auch die anderen Dekaloggebote grundsätzlichen Charakters seien (Typ

²⁹ Ebenso beim Sabbatgebot Dtn 5 12. 15; vgl. das Banngebot Dtn 20 17 und häufig im Dtn.

³⁰ Vgl. Dtn 4 40 5 29 6 8. 18 12 25. 28 22 7; mit *šób l'* Dtn 6 24 10 13 19 13 5 33; diese Erweiterung kann darum nicht auf das Elterngabot beschränkt interpretiert werden, wie H. Kremers es tut (150f.), sondern auf dem Hintergrund der weitgehenden Austauschbarkeit der Elemente in den Segenshinweisen des Dtn, vgl. dazu N. Lohfink, Das Hauptgebot, 1963, 81—85.

³¹ So LXX, Syr, Vulg.

A)³²; dann die These H. Kremers, daß das Elterngesetz zur ersten Tafel und damit zu den religiösen Geboten gehöre (Typ B)³³. Auch die Verbindung von Sabbat- und Elterngesetz Lev 19 3 gehört einer späteren Traditionsstufe an und kann nicht für eine religiöse Interpretation des Elterngesetzes im ursprünglichen Sinn in Anspruch genommen werden (Typ B)³⁴. Das gilt natürlich erst recht für Hinzuziehung der »Kinderfragen« (Typ B), durch die die Einheit des Dekaloges überschritten wird und die eigentlich erst auf literarischer Stufe (Dtn) möglich ist³⁵. Aber auch das Hauptargument des dritten Auslegungstyps (C), daß sich das Elterngesetz wie alle anderen Dekaloggebote an den erwachsenen israelitischen Hausvater richten müsse, verliert seine Grundlage³⁶.

Zum Gebot gehört der Segenshinweis nicht notwendig hinzu, was schon sein Fehlen in Lev 19 3 erweist. Zudem kommt er so häufig im Dtn vor³⁷, daß ich ihn bis zum Beweis des Gegenteils für deuteronomisch halten möchte; ich verweise zu seinem Verständnis auf meine Habilitationsschrift³⁸.

Es bleiben also als unmittelbare Interpretationszusammenhänge nur die kurzen Sätze: »Ehre deinen Vater und deine Mutter« und »Ihr sollt ein jeder seine Mutter und seinen Vater fürchten«, wobei wahrscheinlich auch für Lev 19 3 eine singularische Vorform postuliert werden kann.

Den in der Vergangenheit zuweilen beschrittenen (bes. Typ A) Weg, zu einer Bedeutungsbestimmung des Elterngesetzes über ältere zu postulierende Vorformen zu gelangen³⁹, halte ich heute nicht mehr für gangbar. Denn die *Môt-jâmät*-Sätze Ex 21 15. 17 und der Fluch Dtn 27 16 konnten nur so lange als mögliche Vorformen und damit als unmittelbarer Interpretationszusammenhang des Elterngesetzes gelten, als man sie alle mit A. Alt der einen Gattung »apodiktisches Recht« unterordnete⁴⁰. Seitdem aber G. Liedke für die *Môt-jâmät*-Sätze⁴¹ und W. Schotttroff für die Flüche⁴²

³² VT 7, 10f.

³³ EvTh 21, 155.

³⁴ So z. B. H. Kremers, EvTh 21, 158f.; H. W. Wolff, Anthropologie, 267.

³⁵ K. Barth, KD III/4, 273; H. Kremers, EvTh 21, 160.

³⁶ H. Greßmann, Mose, 477 u. a.

³⁷ Vgl. die Zusammenstellung bei N. Lohfink, Das Hauptgesetz, 305f.

³⁸ Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion 170ff.

³⁹ Schon A. Alt hatte gemeint, das jetzt positive Elterngesetz gehe auf ein Verbot der Verfluchung der Eltern zurück (Die Ursprünge des israelitischen Rechts, Kleine Schriften, I 1963³, 278—332; 318. 321f.); am weitesten geht in dem Versuch, eine Urform zu rekonstruieren, H. Graf Reventlow, Gebot und Predigt, 61—65; einen engen Interpretationszusammenhang zwischen den Stellen nehmen auch L. Köhler, ThR NF 1, 182, und W. Keßler, VT 7, 10f., an, zurückhaltender ist J. Gamberoni, BZ NF 8, 175ff.

⁴⁰ Kleine Schriften I, 307—322.

⁴¹ Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze, 1971, 101ff.

⁴² Der altisraelitische Fluchspruch, 1969, 125ff.

eigenständige Gattungen geltend gemacht haben, sind diese methodisch von der Gattung der Gebote bzw. Prohibitive abzusetzen⁴³, und das Verhältnis zwischen den genannten Stellen ist erst einmal wieder offen⁴⁴. Ex 21 15. 17 und Dtn 27 16 können eine gegebene Bedeutung des Elterngébotes höchstens erläutern, nicht aber begründen.

Das gilt ebenfalls von Dtn 21 18-21, eine Stelle, die besonders von H. Graf Reventlow zur Rekonstruktion einer Vorform des Elterngébots herangezogen worden ist⁴⁵. Denn sie gehört einer anderen Gattung (Kasuistischer Rechtssatz) an als dieses und steht ihm terminologisch und inhaltlich keineswegs so nah⁴⁶, daß es von vornherein klar wäre, daß in beiden Texten dasselbe gemeint sei.

Damit können die Texte Ex 21 15. 17 Dtn 27 16 und 21 18-21 nicht mehr als methodisch gesicherter unmittelbarer Interpretationsrahmen des Elterngébots gelten.

Dann hängt aber die Interpretation des Elterngébots und damit die Entscheidung, welchem Auslegungstyp der Vorzug zu geben ist, allein an dem Verständnis der verwendeten Verben *kibbed* und *jare'*.

Die generelle Bedeutung von *kibbed* ist klar: Es handelt sich nach E. Jenni⁴⁷ um ein deklarativ-ästimatives Pi'el, bezogen auf das Adjektiv *kabed* »schwer, gewichtig«. Seine Bedeutung ist etwa: »jemanden für gewichtig halten, als gewichtig anerkennen, ihn in Ehren halten«, wobei, wie C. Westermann betont, nicht ein Auszeichnen, sondern ein »Anerkennen des anderen an seinem Platz in der Gemeinschaft« gemeint ist⁴⁸.

Doch im einzelnen überstreicht *kibbed* ein breites Spektrum von Verhaltensweisen: Auf der einen Seite bezeichnet es, besonders gegenüber Gott und König, ein Sich-Unterwerfen und das Bezeugen von Ergebenheit (Jes 25 8 I Sam 15 30), ist also mehr ein demütiges Reagieren. Auf der anderen Seite kann der Ton mehr auf einer aktiven Handlung liegen, die der Anerkennung und Achtung entspringt; man vergleiche etwa Prov 3 9 *käbbed 'et-jhw h mehônæka* »ehre Jahwe von deinem Vermögen, d. h. gib ihm einen angemessenen Anteil an deinem Vermögen« (gemeint sind die Erstlingsopfer), oder Num 22 17 u. ö., wo

⁴³ Vgl. E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts*, 1965, 20ff.

⁴⁴ So kehrt etwa W. Schottroff die seit A. Alt übliche Verhältnisbestimmung um: »Sofern die *Môl-jâmât*- und die *'arûr*-Sätze das in diesen Sätzen zum Ausdruck kommende Ethos in geltendes Recht umsetzen, sind sie also den Geboten und Prohibitiven gegenüber als sekundär zu betrachten« (125); vgl. auch A. Jepsen, ZAW 79, 294.

⁴⁵ Gebot und Predigt im Dekalog 62: *ben sorer ûmbræ môl jâmât* »Ein widerspenstiger und störrischer Sohn soll unbedingt getötet werden«.

⁴⁶ In Dtn 21 18f. begegnet *samâ'* »gehorehens«, das in den Formulierungen des Elterngébots gerade nicht vorkommt, vgl. J. Gamberoni, BZ NF 8, 1976, s. u. 365f.

⁴⁷ Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, 1968, 41.

⁴⁸ *habâd* schwer sein, THAT, I 1971, 794—812; 797—801, dort weitere Literatur, Zitat 798.

kibbed soviel wie »angemessen belohnen, bezahlen« bedeutet (»honorieren«)⁴⁹.

Die Bedeutungsbreite von *jare'* ist noch erheblich größer. Sie reicht von der erschreckten Reaktion bis hin zur ehrfürchtigen, verehrenden Aktion. Eine semantische Einengung ist nur insofern möglich, als J. Becker⁵⁰ nachgewiesen hat, daß *jare'* in den Fällen, in denen ein echtes Sich-Fürchten gemeint ist, überwiegend mit der Präposition *min* »vor« konstruiert ist. Da Lev 19 3 akkusativisch konstruiert ist, ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht die Angst vor den Eltern gemeint, sondern irgendeine Bedeutung aus dem Bereich »ehrfurchtsvolle Scheu hegen«. Damit könnte durchaus der Gehorsam der Kinder bezeichnet sein⁵¹, eine Bedeutung, die im religiösen Sprachgebrauch deuteronomisch-deuteronomistischer Texte vorherrscht⁵². Aber notwendig ist das nicht. *jare'* kann nämlich auch der pi'el-Bedeutung von *kabād* recht nahe kommen, so etwa Lev 19 30: *miqdaši tira' ū* heißt ja wohl kaum »mein Heiligtum fürchtet«, sondern »mein Heiligtum respektiert, achtet, haltet in Ehren«; vergleiche Prov 13 13 »Gebot achten« in Opposition zu *būz* »verachten«⁵³.

Mit dieser Wortuntersuchung ist erwiesen, daß beide Fassungen des Elterngebots trotz verschiedenen Sprachgebrauchs etwa dasselbe meinen können, nämlich »achte deine Eltern, respektiere sie, halte sie in Ehren!«.

Diese Untersuchung hat aber auch gezeigt, daß von den Wortbedeutungen her keiner der oben genannten Auslegungstypen auszuschließen ist:

Betont man die Seite des ehrfurchtsvollen Reagierens, dann kann man zum Gehorsam der Kinder kommen (Typ A), wobei man sich allerdings im klaren sein muß, daß das normale hebräische Verb für »gehorsamen« *šamā'* ist. Betont man die Seite des aus dem Respekt erwachsenen Agierens, dann kann man zur Altersversorgung kommen (Typ C). Und die Vertreter des 2. Auslegungstyps (B) könnten sich darauf berufen, daß beide Verben auch für die Beziehung des Menschen zu Gott gebraucht werden und damit ein religiöser Sinn mitschwinge, was natürlich nicht notwendig der Fall sein muß.

⁴⁹ Diese Bedeutung von *KBD* pi. ist wahrscheinlich auch in der westsemitischen Kilamuwa-Inschrift (Z. 14f.) belegt, vgl. S. Gevirtz, *West-Semitic Curses and the Problem of Origins of Hebrew Law*, VT 11 (1961), 137—158; 141, bes. Anm. 5.

⁵⁰ *Gottesfurcht im Alten Testament*, 1965, 59.

⁵¹ So H. W. Wolff, *Anthropologie*, 267.

⁵² Vgl. etwa Dtn 10 12 und J. Becker, *Gottesfurcht*, Kap. III.

⁵³ Vgl. Ex 9 20 Jos 4 14 I Sam 14 26 I Reg 1 50f. und J. Becker, *Gottesfurcht*, 59f. 187; vgl. auch H. P. Stähli, *jare'* sich fürchten, *THAT*, I 1971, 765—778; 768; *KBL*³, 413f., 2c. d.

Aus diesem negativen Ergebnis kann man zwei Folgerungen ziehen: Entweder ist der Sprachgebrauch absichtlich so allgemein und das im Gebot Gemeinte ganz vage und offen gehalten. Oder aber die Verben hatten im damaligen kulturellen Kontext einen völlig eindeutigen Sinn, der nur uns verlorengegangen ist. Dieser zweiten Möglichkeit soll im folgenden heuristisch nachgegangen werden.

3. Der religionsgeschichtliche Hintergrund

Der Erforschung des kulturellen Kontextes sind im Alten Testament quellenmäßig enge Grenzen gezogen. Es gibt aber die Möglichkeit, indirekt an ihn heranzukommen, indem man nach vergleichbaren Tatbeständen in den Kulturen des Vorderen Orients fragt. Diesen Weg ist, soweit ich sehe, für das Elterngabot noch keiner gegangen⁵⁴; ich möchte mich dabei auf Mesopotamien und seine Randgebiete beschränken.

Dem hebräischen *kabād* entspricht im Akkadischen etymologisch und auch semantisch weitgehend *kabātu*. Für den Dopplungsstamm *kubbutu* gibt W. v. Soden in AHW die Bedeutungen »schwer machen, ehren und achtungsvoll behandeln« an⁵⁵.

Dem hebräischen *jare'* entspricht im Akkadischen semantisch weitgehend *palāhu*, das »Angst haben, sich fürchten« bedeutet⁵⁶. Es hat dann aber eine ähnliche Bedeutungsentwicklung wie hebräisch *jare'* mitgemacht und kann dann die Bedeutungen »respektvoll behandeln, verehren, dienen« haben⁵⁷.

⁵⁴ A. Alt hat an verborgener Stelle auf die zum Elterngabot parallelen Formulierungen in der ugaritischen Urkunde RS 8. 145 aufmerksam gemacht, ohne daraus Schlüsse für die Interpretation zu ziehen (Eine neue Provinz des Keilschriftrechts, Kleine Schriften III, 141—157; 153). Ein einzelner Hinweis auf eine Nuzi-Urkunde (ANET 220 = HSS 5, 67) findet sich bei J. Gamberoni, BZ NF 8, 186 Anm. 168; er wertet diese Parallele sofort ab. — Die Abkürzungen im orientalistischen Teil richten sich nach R. Borger, Handbuch der Keilschriftliteratur, I—III 1967—1975.

⁵⁵ 416bf.; vgl. CAD K 17bf., Nr. 6b.

⁵⁶ Vgl. AHW 812f.; KBL³ 413b; THAT I, 765; J. Becker, Gottesfurcht, 2. Zu vergleichen ist etwa die akkadische Entsprechung zu 'äl-šira' »du brauchst keine Angst zu haben« *lā tapallaḥ*, AHW 812b; daneben begegnet im Akkadischen noch *ēlā tādar* von *adāru* »sich fürchten«, das W. v. Soden mit *adāru* »finster sein« zusammenstellt (AHW 11); anders als *palāhu* ist bei *adāru* die Komponente der erschreckten Reaktion immer beherrschend geblieben. *peleḥ* begegnet als akkad. Lehnwort in der aram. Teilen des AT.

⁵⁷ Vgl. AHW 813a; zur Diskussion dieses Bedeutungsspektrums von *palāhu* vgl. P. Koschaker, Über einige griechische Rechtsurkunden aus dem östlichen Randgebiete des Hellenismus . . ., ASAW 42, 1, 1931, 54; M. David, Die Adoption im altbabylonischen Recht, 1927, 110; E. Cassin, L'Adoption à Nuzi, 1938, 37; J. Khama, Untersuchungen zum altbabylonischen Erbrecht, 1940, 84.

Beide akkadischen Verben entsprechen den hebräischen auch darin, daß sie sowohl auf Menschen als auch auf Gott bezogen werden können⁵⁸. Diese beiden Verben begegnen in den Keilschrifttexten häufig auch, um eine Beziehung der Kinder zu ihren Eltern auszudrücken, und zwar in Gattungen, die dem Elterngabot nicht allzu fern stehen: in familienrechtlichen Urkunden und in Weisheitstexten.

Der Text CT 2, 35 ist ein altbabylonischer Erbschaftsvertrag (*aplūtu*), den die Priesterin Tabni-Ištar, die aus religiösen Gründen kinderlos bleiben muß, ihrer adoptierten Nichte Belessunu ausstellt:

CT 2, 35⁶⁰

- (1—2) Erbvertrag der Tabni-Ištar, Tochter des Nabi-Sin.
 (3—8) Belessunu, Tochter des Nur-ilišu, ihres Bruders⁶⁰ —
 Solange Tabni-Ištar lebt, wird Belessunu Tabni-Ištar respektvoll behandeln und sie in Ehren halten.
 (9—14) Wenn sie ihr Respekt erweist, (gehört) das Haus im Gagûm und all ihr Besitz, soweit er im Gagûm ist, der Belessunu.
 (15—18) Bei Šamaš, Marduk und Sumu-la-el (schworen sie), daß sie den Inhalt dieser Urkunde nicht ändern wollen.
 (5) a-di Tab-ni-Iš₈-tár (6) ba-al-ti-at (7) Be-le-sú-nu Tab-ni-Iš₈-tár (8) i-pa-la-aḫ ú-ka-ba-sí (9) šum-ma pa-la-ḫi-ša (ip-la-aḫ)⁶¹

In diesem Vertrag nimmt Belessunu die Verpflichtung auf sich, ihre Adoptivmutter bis an ihr Lebensende zu respektieren und in Ehren zu halten (Z. 8). Hier erscheinen die beiden Verben *kubbutu* und *palāhu* nebeneinander, womit erwiesen ist, daß sie in diesem Zusammenhang Synonyme sind. An die Erfüllung dieser Verpflichtung ist das Eintreten in die Erbschaft geknüpft (Z. 9—14).

Deutlich wird schon aus dieser Urkunde, daß *kubbutu* und *palāhu* das Verhalten eines schon voll handlungs- und rechtsfähigen Kindes bezeichnen gegenüber seiner Adoptivmutter, die auf ihren Tod zugeht⁶².

⁵⁸ Zu *kubbutu* s. AHW 417a; häufig sind die Totengeister Objekt; zu *palāhu* vgl. die häufige Selbstbezeichnung der babylonischen Könige als *pāliḫ* GN »Verehrer des Gottes NN« und *ḫere' ḫwh*, bzw. *ḫir'ē ḫwh* »der/die Jahwe-Verehrer«.

⁵⁹ Bearbeitungen von M. Schorr, Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechts, 1913, Nr. 13A; J. Kohler/A. Ungnad, Hammurabi's Gesetz III (HG III), Übersetzte Urkunden, Erläuterungen, 1909, Nr. 674; zur Gattung der *aplūtu*-Verträge vgl. J. Klíma a. a. O. 81 ff.

⁶⁰ Das Subjekt des Hauptsatzes ist in einer Art casus pendens vorangestellt.

⁶¹ Zu dieser Ergänzung s. W. v. Soden, AHW, 813.

⁶² Ein weiterer, wenn auch textlich leider unsicherer Beleg für eines der Verben in einem *aplūtu*-Vertrag liegt vielleicht CT 6, 30a, 21 vor, vgl. die Interpretation von J. Kohler/A. Ungnad, HG III, 675; anders die Deutung der Zeichenspur bei M. Schorr a. a. O. Nr. 13 und J. Klíma a. a. O. 82.

Das bestätigt sich auch in der zweiten Urkundenart, in der *palāhu* altbabylonisch vorkommt. Hierbei handelt es sich um die Schenkung des Ehemannes an seine Ehefrau (*šeriktu*), mit der er ihre Existenz über seinen Tod hinaus absichern will⁶³. So heißt es in der Schenkungsurkunde des Awil-Anum für seine Frau Munawirtum:

CT 8, 34b⁶⁴

(17—20) Unter den Söhnen des Awil-Anums darf sie es dem, der sie respektvoll behandelt und ihr Herz erfreut, geben.

(17) i-na DUMU^{MEŠ} A-wi-il-AN (18) a-na ša i-pa-al-la-ḫu-ši

(19) ù li-ib-ba-ša ú-tá-ab-bu (20) i-na-ad-di-in

Diese Schlußklausel über die Weitervererbung der *šeriktu* regelt zweierlei: Sie bestimmt erstens, daß das an die Ehefrau geschenkte Gut nur innerhalb der Familie vererbt werden darf. Aber indem zweitens die zukünftige Witwe das Auswahlrecht erhält, welchem der Söhne sie es geben will, soll diesen ein Anreiz gegeben werden, sich gegenseitig in der respektvollen Behandlung ihrer alten Mutter zu übertreffen. Dabei ist vorausgesetzt, daß die Söhne schon erwachsen sind⁶⁵. Ähnliche Klauseln finden sich auch in aB Schenkungsurkunden aus Susa⁶⁶.

Was mit dieser respektvollen Behandlung konkret gemeint ist, geht aus den genannten Urkunden noch nicht hervor. Doch finden sich in ähnlichen Urkunden an entsprechender Stelle entweder Verben wie *našû* Gtn »dauernd unterstützen, versorgen«⁶⁷ und *paqādu* »sich kümmern um, versorgen«⁶⁸ oder aber genau aufgeschlüsselte Angaben über Versorgungsleistungen⁶⁹. So könnte man immerhin vermuten,

⁶³ Vgl. dazu J. Klíma a. a. O. 100ff.

⁶⁴ Bearbeitungen von M. Schorr a. a. O. 202; J. Kohler/A. Ungnad, HG III, 466.

⁶⁵ In der entsprechenden Klausel von CT 6, 38a, 17f. steht *rāmu* »lieben«; ein besonderer Fall sind die Schenkungen an Töchter (häufig Hierodulen), vgl. J. Klíma a. a. O. 96ff.; in einer solchen Urkunde (CT 4, 1b) kann *palāhu* auch die ehrenvolle Behandlung der Brüder gegenüber ihrer Schwester bezeichnen (Z. 20 parallel zu *rāmu*).

⁶⁶ V. Scheil, MDP 24, 379, 19—22; negativ MDP 28, 402, 10—13; der Vollzug einer Weitervererbung der *šeriktu* liegt wohl MDP 28, 400, 7—13 vor; im Sinn unsicher ist MDP 28, 399, 13—15.

⁶⁷ Wörtlich »tragen«, s. AHW 763b unter II 1g und 765a unter 6; so häufig belegt in Adoptionen eines Sklaven gegen lebenslängliche Unterhaltsverpflichtung, z. B. VS 8, 55 (VAB 5, 24): (6) *adi* PN *bašiat* (7) *ittanaššūši*; in einer echten Adoption CT 6, 30a, 27 (lies *i-ta[!]-na[!]-ši*), J. Klíma a. a. O. 82. Vgl. zum Vorkommen auch M. Schorr a. a. O. 542f.

⁶⁸ So CT 6, 30a, 27 *i-pa-qt-si*.

⁶⁹ So z. B. M. Schorr a. a. O. 6, 27—32; 11, 14f.; HG IV, 1425 u. ö. Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Prozeßprotokoll (CT 2, 31; M. Schorr a. a. O. 258; HG III, 738), das über eine Enterbung berichtet, weil bestimmte Versorgungs-

daß mit *kubbutu* und *palāhu* ebenfalls — sozusagen in nicht spezifizierter, umfassender Formulierung — eine angemessene Altersversorgung gemeint ist⁷⁰.

Diese Vermutung läßt sich zur Gewißheit erheben, wenn man die Urkunden aus mB Zeit hinzuzieht. Hier haben wir aus Nuzi eine große Fülle familienrechtlicher Urkunden überliefert, und in ihnen begegnet *palāhu* überaus häufig. Ich zähle weit über 50 Belege! Sie verteilen sich auf zwei Gattungen: auf die (echten) Adoptionsverträge, die *tuppi marūti*⁷¹ und auf die »letztwilligen Verfügungen« oder Erbverträge, die *tuppi šimti*⁷².

Als Beispiel für ein *tuppi marūti* sei hier der Text JEN 59 angeführt:

JEN 59⁷³

- (1—4) Adoptionsvertrag des Ḥanadu, Sohn des Kuššija.
Ḥutija, seinen Kompanion/Bruder hat er adoptiert.
- (5—11) Folgendermaßen (hat) Ḥanadu (erklärt):
«Alle Felder, alle Häuser, alle Güter, mein Erbteil, das Kuššija, mein Vater, mir gegeben hatte, gebe ich jetzt hiermit — (indem) ich meinen Anspruch aufhebe — an Ḥutija (meinen Bruder).»

leistungen nicht erbracht worden sind: (4) *lu-bu-ša-am pi-ša-tam* (5) *pi-qi-ša ú-ul id-di-im-ma* . . . PN (1) . . . PN (2) . . . (13) *i-na ap-lu-ti-ša* (14) *i-sú-uh* »Weil PN (2) Kleidung, Öl und Lebensunterhalt nicht gegeben hat, hat PN (1) PN (2) aus ihrer Erbschaft verstoßen«. Hier ist genau der Fall eingetreten, der in dem Erbvertrag CT 2, 35, 9—14 mit *palāhu* konditioniert gewesen war.

⁷⁰ Vgl. J. Klíma a. a. O. 84: »oder es wird von dem Bedachten ganz allgemein Dankbarkeit (*palāhu*) verlangt, worunter man zweifellos ebenfalls eine dingliche Leistung verstand«.

⁷¹ Gadd 9, 13; HSS 5, 7, 20; 57, 21; 60, 17; 66, 14, 20; 67, 13, 38; HSS 19, 37, 6, 8; 39, 8, 15; 40, 8; 45, 10; 47, 10; 49, 15; 52, 5; 54, 8; 101, 13 (?); 106, 6 (?); JEN 59, 13; 410, 10; 571, 10, 12, 15; 572, 10, 27; 600, 14; vgl. ohne *palāhu*, aber mit Ausdrücken, die sonst dazu parallel stehen: Gadd 51, 6f.; HSS 19, 38, 18—26; JEN 18, 9—12 (= JEN 405); 404, 17 (?); 595, 10—12; HSS 9, 22, 11—15.

⁷² HSS 5, 73, 13; 19, 1, 9; 2, 21; 6, 13; 7, 10, 23, 41; 9, 11 (neg.); 11, 22; 17, 22; 18, 22; 19, 18, 27; 20, 37; 22, 10'; 28, 21; 32, 9 (?) (neg); 36, 2'; ein Protokoll über eine Enterbung wegen mangelnder Versorgung scheint HSS 19, 55 vorzuliegen (vgl. Z. 9f.); auch in Nuzi begegnet *palāhu* in einer Schenkung an die Ehefrau: HSS 5, 71, 31; unklar ist HSS 14, 15, 10. Außerhalb der beiden Gattungen nur in einem *tuppi aḥūti* HSS 19, 64, 19 (?); daneben in Sklavenverträgen: JEN 456, 15; 613, 6 (?).

Ich möchte Herrn Prof. K. Deller und dem Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients in Heidelberg an dieser Stelle danken, daß ich die Umschriften der Nuzitexte, die in diesem Seminar angefertigt worden sind, benutzen durfte; sie waren mir, besonders für den noch unbearbeiteten Band HSS 19, sehr hilfreich.

⁷³ Bearbeitung von E. Cassin, L'Adoption à Nuzi, 278f.; vgl. M. David, Adoption im altbabylonischen Recht, 110.

- (12—13) Solange Ḫanadu lebt, wird Ḫutija ihn respektvoll behandeln.
 (14—18) Ḫutija wird Jahr für Jahr ein Gewand zu seiner Bekleidung, 5 imēru Gerste (und) 2 imēru Weizen zu seiner Ernährung an Ḫanadu geben.
 (19—23) Wenn Ḫanadu stirbt, wird Ḫutija ihn beweinen und begraben.
 (24—25) Folgendermaßen (hat) Ḫanadu (erklärt):
 •Meine Erbschaftsurkunde habe ich an Ḫutija ausgehändigt. •
 (12) a-di-i Ḫa-na-du ba-al-tù (13) Ḫu-di-ja i-pal-la-aḫ-šu
 (14) ù Ḫu-di-ja i-na MU ù MU (15) 1 TÚG ki-ma lu-bu-ši-šu
 (16) 5 ANŠE ŠE 2 ANŠE GIG (17) ki-ma ŠE.BA-šu (18) a-na Ḫa-na-du i-na-an-dì-nu
 (19) im-ma-ti-mé-e (20) Ḫa-na-du im-tù-ut (21) ù Ḫu-di-ja (22) i-bá-ak-ki-šu-ma
 (23) ù uq-te-bi-ir-šu

Hier adoptiert Ḫanadu seinen offensichtlich jüngeren Geschäftspartner und Bruder und vermacht ihm seine vom Vater vererbten Güter. Als Gegenleistung übernimmt der Adoptivsohn ihm gegenüber die Verpflichtung, ihn bis zu seinem Lebensende in Ehren zu halten, so wie in der aB *aplātu*-Urkunde CT 2, 35. Aber im Unterschied dazu wird hier einmal expliziert, was damit gemeint ist: nämlich die jährliche Versorgung mit Kleidung und Nahrung bis zu seinem Tode und danach ein würdiges Begräbnis⁷⁴. Mit letzterem ist wohl auch die Sorge um den rechten Vollzug der Totenopfer gemeint⁷⁵, wie es ein anderer mB Text explizit belegt:

BE 14, 40⁷⁶

- (11—12) Solange Ina-Uruk-rišat lebt, wird Eṭirtum sie respektvoll behandeln.
 (13—15) Stirbt Ina-Uruk-rišat, dann wird Eṭirtum als ihre Tochter für sie Wasser ausgießen (libieren).
 (11) a-di M^II-na-URUK^{KI}-ri-šat ba-al-ṭa-tu (!) (12) M^IE-ṭi-ir-tum i-pa-al-la-aḫ-ši
 (13) M^II-na-u-ruk-ri-šat i-ma-at-ma (14) M^IE-ṭi-ir-tum DUMU.M^I-sa (15) me-e i-na-aq-qí-ši

Doch das mit *palāhu* Gemeinte beschränkt sich keineswegs auf die nackte Sicherung der leiblichen Existenz, sondern geht darüber hinaus. Das kann eine konditionale Strafbestimmung aus einem anderen Adoptionsvertrag verdeutlichen:

⁷⁴ Vgl. *lubušta nadānu* Gadd 51, 6f.; HSS 19, 42, 17f.; JEN 18, 12; 571, 23f.; 595, 10f.; *lubbušu*: HSS 5, 60, 18 (G für D); HSS 19, 11, 23 (Dt). — *ŠE.BA (iṣra) nadānu* Gadd 51, 6f.; HSS 19, 38, 20f.; JEN 18, 11; 595, 10f.; *NINDA(MEŠ) akālu Š*: HSS 19, 11, 22; — *nadānu* ohne Objekt: HSS 9, 22, 13; — *bakú*: Gadd 9, 16; HSS 9, 22, 14; 19, 11, 24; 18, 24; 28, 23; 39, 10; 101, 14; JEN 410, 12; 595, 12; — *qebēru*: HSS 9, 22, 15; 19, 11, 25; 28, 24; 39, 11.

⁷⁵ Zum Totenopfer (*hispu*) in Mesopotamien s. M. Bayliss, *The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia, Iraq* 35 (1973), 115—125.

⁷⁶ Bearbeitung von A. Ungnad, *Eine Adoptionsurkunde aus der Zeit der Kassiten-dynastie*, OLZ 9 (1906), 533—538.

HSS 5, 7, 18—30⁷⁷

- (18—20) Solange Akapšenni und Bekušhe leben, wird Šelluni sie respektvoll behandeln (i-pal-la-aḥ-šu-nu-ti).
- (21—30) Wenn Šelluni auf das Wort des Akapšenni und der Bekušhe nicht hört, wenn er sie vor die Richter zitiert, wenn er sie zum zweiten Mal, wenn er sie zum dritten Mal (vor die Richter) zitiert⁷⁸, dann werden Akapšenni und Bekušhe den Vertragsklumpen (kirbanu) des Šelluni zerbrechen.
- (21) šum-ma ¹Še-el-lu-ni i+na pī-i (22) ša ¹A-kap-še-en-ni ù ^MBe-ku-uš-ḥe (23) la i-še-em-me šum-ma a-na pa-ni DI.KU₆^{MES} (24) ú-še-el-lu-šu-nu-ti (25) šum-ma ša-ni-a-na šum-ma 3-ši-šu (26) ú-še-el-lu-šu-nu-ti (27) ù ki-ir-ba-an-šu ša ¹Še-el-lu-ni (28) ¹A-kap-še-en-ni (29) ù ^MBe-ku-uš-ḥē (30) i-ḥē-ep-pi-šu-nu-ti

Als unvereinbar mit der Haltung des *palāhu* wird hier die Möglichkeit bestimmt, daß der Adoptivsohn gegen seine Eltern prozessiert, und zwar nicht nur einmal, sondern immer wieder. Man könnte an Erbschafts- und Versorgungsstreitigkeiten denken. Hier und auch in anderen Texten⁷⁹ wird u. a. der Ungehorsam gegenüber den Eltern als Gegenteil von *palāhu* angeführt, aber das ist nicht der Ungehorsam des heranwachsenden Kindes, das die Eltern zwingen könnten sich zu fügen, sondern des erwachsenen Mannes, der, wie man hier sieht, die rechtlichen und wirtschaftlichen Mittel hat, um seine alten Eltern an die Wand zu spielen⁸⁰.

Was hier von der Beziehung zwischen Adoptivkindern zu ihren Adoptiveltern gesagt wird, gilt natürlich nicht nur für sie, sondern ist eigentlich eine Verhaltensnorm der natürlichen Familie. Das erweisen nun die Belege in den *tuppi šimti*, in denen der Vater seine letzten Verfügungen über seine Familie trifft. Ein Beispiel dafür ist der Text:

HSS 19, 1⁸¹

- (1—3) Testament des Zige, Sohn des Tamarta'e.
Letztwillige Verfügungen hat er für seine Frau Tataja getroffen.
- (4—6) Über seine Kinder Alla'iduraḥe, Tallili und Teššuperwe hat Zige ihr die Vaterstellung übertragen.
- (7—9a) Solange Tataja lebt, werden Kibta'e und Puḫišenni (sic) respektvoll behandeln.

⁷⁷ Bearbeitung bei E. Cassin, L'Adoption, 292f.; E. A. Speiser, New Kirkuk Documents relating to Family Laws, AASOR 10 (1930), Nr. 4.

⁷⁸ Zum Ausdruck s. CAD E 127b (8b).

⁷⁹ Vgl. *ina pī lā šemū* HSS 5, 73, 20; 19, 6, 18; 7, 41; 16, 33; 17, 25; 18, 26; 19, 27f.; 28, 26f.; 32, 8f.; 37, 36f.; 39, 16; 106, 11.

⁸⁰ Von daher ist die Schwere der angedrohten Strafen zu verstehen, die von der Aufhebung des Sohnesstatus über Verstoßung in den Sklavenstand, Fesselung und Gefängnis bis zur völligen Enterbung reichen, vgl. dazu E. Cassin, Pouvoirs de la femme et structures familiales, RA 63 (1969), 121—148; bes. 133f.

⁸¹ Bisher unbearbeitet.

- (9b—14a) Wenn Tataja stirbt, werden Alla'iduraḫe, Tallili und Teššuperwe, Kibta'e und Puḫišenni, alle fünf, das Erbe (unter sich) aufteilen.
 (14b—15) Wenn Tataja, die Frau des Zige, ausziehen sollte, werden sie ihr die Kleider abreißen und sie fortjagen.
 (7) ù a-di ^MTa-ta-a + a bal-ta-at (8) ^IKi-ib-ta-e ù ^IPu-ḫi-še-ni (9) i-pal-la-ḫu

Hier bestimmt ein gewisser Zige, daß nach seinem Tode seine Ehefrau quasi in Vaterstellung eingesetzt wird⁸² und bis zu ihrem Tod von zweien der Kinder versorgt wird. Erst nach ihrem Tod wird das Erbe an die Söhne aufgeteilt. Der Ehefrau wird eine Wiederverheiratung verboten.

Diese in den Nuzitexten so dicht belegte familiäre Verhaltensnorm begegnet etwa zur gleichen Zeit auch in mA Urkunden, für die hier der Text KAJ 1, ein mA Adoptionsvertrag, angeführt werden soll:

KAJ 1⁸³

- (1—6) Siegel des Azukija.
 Anija, der Sohn des Šamaš-ameri, hat mit dessen Zustimmung seinen Sohn Gimillu/a an Azukija, den Sohn seines Vaters Šamaš-ameri, zur Adoption gegeben.
 (7) Azukija ist sein Vater und NN (ist seine Mutter).
 (8—11) Solange sie leben, wird er sie respektvoll behandeln (und) sie versorgen. Überall⁸⁴ wird er sie respektvoll behandeln . . .
 (8) a-di bal-tú-ni i-pal-la-aḫ-šu-nu (9) it-ta-na-bal-šu-nu (10) A.ŠÀ ù ŠÀ a-lim (11) ša pa-la-ḫi-šu-nu e-pa-aš

Ähnlich wie *našû* Gtn in den aB Urkunden steht hier *wabālu* Gtn »immer wieder tragen, versorgen« parallel zu *palāḫu* und verdeutlicht das damit Gemeinte auf eine aktive materielle Unterstützung der Adoptiveltern hin⁸⁵.

Und schließlich ist *kubbutu* in zwei akkadischen Urkunden aus Ugarit belegt. Damit wird deutlich, daß trotz mancher rechtlicher Differenzen⁸⁶ auch im nordwestsemitischen Raum ganz ähnliche familiäre Normen herrschten. Es handelt sich wieder um die Gattung einer Schenkung des Ehemannes an seine Frau⁸⁷; sehr eindrücklich ist der Text:

⁸² Zu *ana abbūti epēšu* s. E. Cassin, *Pouvoirs*, 124ff.

⁸³ Bearbeitet von M. David, *Die Adoption . . .*, 101; M. David/E. Ebeling, *Assyrische Rechtsurkunden*, 1929, Nr. 2.

⁸⁴ Wörtlich: »(Auf) dem Feld und inmitten der Stadt«.

⁸⁵ Vgl. die Adoptionsurkunde KAJ 6, 12. 19; neu ist in den mA Urkunden *palāḫa epāšu* auch für die gegenseitige Unterstützung von Eheleuten verwendet, so KAJ 7, 13; TIM 4, 8f.

⁸⁶ Dazu vgl. A. Alt, *Kleine Schriften III*, 141—157.

⁸⁷ Vgl. aB CT 8, 34b; MDP 28, 402; 400; mB HSS 5, 71, 29—32; vgl. 73, 39f.

RS 8. 14.5⁸⁸

- (1—3) Einleitung der Erklärung des Jarimānu
 (4—11) Aufzählung der Güter, die er seiner Frau Bidawa schenkt.
 (14—23) Nun meine beiden Söhne Jatlinu, der erstgeborene, (und) Janḥamu, der zweitgeborene, — derjenige von beiden, der in einem Prozeß gegen Bidawa auftritt und der Bidawa, ihre Mutter, verächtlich behandelt (ú-qa-al-li-il), muß 500 Šeqel Silber an den König zahlen und muß sein Gewand an den Türriegel hängen und sich auf die Straße begeben.
 (24—26) Aber dem von beiden, der seine Mutter Bidawa in Ehren hält, dem wird sie (die geschenkten Güter) vererben.
 (16) ma-an-nu-um-me-e i-na ŠĀ-šu-nu (17) ša iz-zi-iz i-na di-ni (18) it-ti M^fBi-da-wa ù ša (19) ú-qa-al-li-il M^fBi-da-wa (20) AMA-šu-nu . . . (24) ù ma-an-nu-um-me-e i-na ŠĀ-šu-nu (25) ša ú-kab-bi-it M^fBi-da-wa (26) AMA-šu a-na šu-wa-ti ta-na-an-din

Das Ziel der Schenkung ist es, die Frau über den Tod des Mannes abzusichern, und zwar auch gegenüber den eigenen Söhnen. Das wird einerseits dadurch erreicht, daß die Witwe das Recht erhält, das geschenkte Gut an den Sohn zu vererben, der sie in ihrem Alter anständig behandelt, andererseits dadurch, daß die Söhne mit einer hohen Geldstrafe und der Vertreibung aus dem Elternhaus bedroht werden, wenn sie gegen ihre Mutter gerichtlich vorgehen und sie verächtlich behandeln (Z. 17—23). Hier in Z. 19 taucht der Gegenbegriff zu *kubutu qullulu* auf wie *qillel* in Ex 21 17⁸⁹.

In den nicht sehr zahlreichen nA und nB familienrechtlichen Urkunden habe ich bisher keine Belege für die Verben gefunden; hier herrschen detaillierte Angaben über die Versorgungsleistungen vor⁹⁰.

Doch daß auch noch in dieser Zeit die würdige Behandlung der alten Eltern eine selbstverständliche — wenn auch immer gefährdete — Norm in der Familie war, können zwei Weisheitstexte belegen. So ein Sprichwort:

KAR 300 Rs 7 [šumma amēlu] a-ba-ša la i-pa-la-aḥ ar-ḫi-iš in-ni-bit⁹¹

Wenn ein Mann seinen Vater nicht ehrt, geht er schnell zugrunde.

oder auch die Mahnung in den »Counsels of Wisdom«, die nach der Meinung beider Lexika auf die Eltern zu beziehen ist:

⁸⁸ Syria 13, 246 + 249f.

⁸⁹ Der zweite Text ist RS 15. 89, dessen Z. 15 allerdings von J. Nougayrol in PRU III, 53, falsch gelesen wird; lies *ša ú-kab-bi-it-ša* vgl. G. Buccellati, Due note ai teste accadi di Ugarit, AnOr 2 (1963), 223—228, und CAD K 17b.

⁹⁰ Vgl. etwa VS 5, 21, S. Nicolò/A. Ungnad, Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden, I 1935, 20f.; VS 5, 47, 33 u. ö.

⁹¹ Zu dieser Ergänzung vgl. E. Ebeling, Reste akkadischer Weisheitsliteratur, 1928, MAOG 4, 20—29.

BWL 102 (61) šu-kil a-ka-lu ši-qí ku-ru-u[n-n] u

(62) e-riš-ti qí-i-ši e-pir ù ku-ub-bit

(63) a-na/i-na an-nim-ma il-šú ḥa-di-iš⁹²

Gib Brot zu essen und Bier zu trinken,

erfülle jeden Wunsch, versorge und halte in Ehren!

Darüber freut sich eines jeden Gott . . .

Ich mache darauf aufmerksam, daß auch hier im Zweistromland ein religiöser Hintergrund hereinkommt.

Damit bin ich am Ende meiner religionsgeschichtlichen Übersicht. Es war mir hier nicht möglich, das ganze Material zu entfalten und in allen seinen rechtlichen und sozialen Dimensionen zu erläutern. Ich hoffe aber doch, daß das zitierte Material den Eindruck vermittelt, daß es sich hier nicht um einen eng begrenzten Vorstellungs- und Sprachgebrauch handelt. Die Verben *palāhu* und *kubbutu* bezeichnen vielmehr eine zeitlich und örtlich weit verbreitete familiäre Verhaltensnorm, die von Persien über Mesopotamien bis nach Nordsyrien und vom Beginn des 2. Jt. bis in das 1. Jt. hinein bezeugt ist⁹³. Ja, man kann sagen, daß in familienrechtlichem Kontext *palāhu* zumindest in Nuzi ein terminus technicus gewesen ist, um das Verhalten der erwachsenen Kinder gegenüber ihren alten Eltern zu bezeichnen⁹⁴.

4. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund

Wenn die akkadischen Äquivalente zu *kibbed* und *jare*' in einem so großen Teil des vorderorientalischen Kulturraumes eine solche feste, ja, z. T. technische Prägung bekamen, dann kann man wohl mit Recht die Frage stellen, ob auch die hebräischen Verben im Elterngesetz auf diesem kulturgeschichtlichen Hintergrund interpretiert werden dürfen.

Die Frage soll so beantwortet werden, daß geprüft wird, ob es eindeutige Belege aus dem traditionsgeschichtlichen Umfeld des

⁹² W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 1960, 102; *Les Religions du Proche-Orient asiatique . . .*, 1970, 346ff. (R. Labat); ANET³ 595f.; vgl. CAD K 17f.; AHw 417a.

⁹³ *kubbutu* kann sogar in der nA Banquet-Stele Aššurnasirpals II (883—859 v. Chr.) aus Kalḫu die Bewirtung und Versorgung der Gäste durch den König zusammenfassen (Z. 151—153); Hinweis von K. Deller.

⁹⁴ 19mal ist die (Adoptiv-)Mutter, 18mal der (Adoptiv-)Vater und 4mal sind beide (Adoptiv-)Eltern in den Nuzi-Urkunden Objekt(e) von *palāhu*. Nur ganz selten ist die mit dem Verb gemeinte Haltung auf andere Familienverhältnisse übertragen, so auf die Tochter HSS 19, 17, 20—22 (vgl. 37, 31—38); den Sohn HSS 19, 64, 16—19 (?); JEN 571, 13—15 oder den Bruder HSS 5, 7, 18—20; hier liegen jeweils ganz besondere Familienkonstellationen vor. Für das Verhalten des Sklaven gegenüber seinem Herrn wird *palāhu* benutzt in JEN 456; 613; HSS 19, 54; unsicher ist der Bezug HSS 14, 15, 10.

Elterngebotes gibt, die einer solchen Interpretation entgegenstehen; denn rein sprachlich wäre sie, wie ich schon gezeigt habe, durchaus möglich.

Nun gibt es im Proverbienbuch Sprüche, die eine solche Interpretation stützen würden, denn sie geißeln, ähnlich wie das zitierte akkadische Sprichwort, die Nichtachtung der alten Eltern:

Prov 19 26 Wer unterdrückt (austreibt⁹⁵?) den Vater,
vertreibt die Mutter,
ein schandbarer und schändlicher Sohn.

Prov 28 24 Wer seinen Vater und seine Mutter beraubt
und denkt: Das ist keine Sünde,
der ist ein Genosse des Zerstörers.

Hier geht es wohl ganz konkret darum, daß der Sohn sich weigert, seine Eltern zu versorgen und sie stattdessen aus dem Hause drängt.

Prov 30 17 Ein Auge, das über seinen Vater spottet
und geringschätzt »das Alter«⁹⁶ seiner Mutter,
werden die Raben vom Bach aushacken,
und fressen die jungen Adler.

Man vergleiche dazu das akkadische Sprichwort:

Wenn einer auf seinen Vater oder seine Mutter mit dem Finger zeigt,
wird ihn der Fluch (?) von Vater und Mutter treffen⁹⁷.

Hier geht es allgemeiner um die Respektlosigkeit der sich in der Blüte ihres Lebens befindenden Kinder gegenüber ihren gebrechlich und wunderlich gewordenen Eltern⁹⁸.

Eine wichtige Beobachtung kommt hinzu. Diese Gruppe von Sprüchen läßt sich ziemlich klar von einer anderen Gruppe abgrenzen, in der es um den Gehorsam des Sohnes gegenüber der Zurechtweisung seiner Eltern geht, etwa

Prov 1 8 Höre (*šamā'*), mein Sohn, auf die Zurechtweisung (*mūsar*) des Vaters,
verwirf nicht deiner Mutter Weisung!

In dieser Gruppe geht es eindeutig um Kindererziehung, also um das Verhalten jugendlicher Kinder gegenüber ihren Eltern⁹⁹. Auch die

⁹⁵ So hat W. Thomas, VTS 3, 289, nach dem Äthiop. vorgeschlagen, dann ist der Parallelismus glatter; möglich ist aber auch die übliche Übersetzung.

⁹⁶ MT liest *līqq^ahāt* »den Gehorsam gegen die Mutter verachtet« in ungewöhnlicher Vokalisation. LXX liest *gēras*, mit ihr nach äth. *lehqa* »alt« lies *lih^aqāt*, so W. Thomas, OTMSt, 243, vgl. KBL³ 411 a.

⁹⁷ Vgl. F. R. Kraus, Ein Sittenkanon in Omenform, ZA 43 (1936), 76—113; 92f., Z. 28'f.

⁹⁸ Vgl. Prov 23 22.

⁹⁹ Bezeichnend für diese Gruppe sind Verben und Nomina des Erziehens und Gehorchens, so *šamā' mūsar* Prov 4 1 19 27; *mūsar* Prov 13 24 15 5. 32 23 13; *tōkāhāt* Prov

Steinigung des widerspenstigen Sohnes Dtn 21 18-21 gehört in diesen Zusammenhang¹⁰⁰. Hier geht es um den Fall eines schwer erziehbaren Jugendlichen, der das Vermögen seiner Eltern verpraßt. Die Warnung vor der Prasserei ist auch sonst ein fester Erziehungsgrundsatz in den Proverbien¹⁰¹.

Wenn es im Elterngesot primär um Kindererziehung ginge, dann müßte man erklären können, warum es nicht lautet:

šamā' mūsār 'abika . . .

Höre auf die Zurechtweisung deines Vaters . . .

oder ähnlich, wie die Erziehungsprüche im Proverbienbuch. Die Tatsache zweier, auch terminologisch unterschiedener Spruchgruppen¹⁰² ist meiner Meinung nach ein deutlicher Hinweis dafür, daß das Verhalten gegenüber den alten Eltern ein eigenes Kapitel ist, das von der Kindererziehung getrennt werden muß.

Die häufig im Zusammenhang mit dem Elterngesot genannten apodiktischen Rechtssätze

Ex 21 15 Wer seinen Vater oder seine Mutter schlägt, soll unbedingt getötet werden.

Ex 21 17 Wer seinen Vater oder seine Mutter verflucht (?) (*qalāl pi.*), soll unbedingt getötet werden¹⁰³.

und der Fluch:

Dtn 27 16 Verflucht ist, wer Vater oder Mutter verächtlich behandelt (*qalā hi.*)!

sind in ihrem Sinn nicht eindeutig und sprechen zumindest nicht gegen eine Beziehung auf die alten Eltern. Der Satz vom Schlagen setzt zumindest voraus, daß die Kinder an Körperkraft ihre Eltern überflügelt haben. Unsicher ist, ob *qillel* Ex 21 17 wirklich »fluchen« bzw. »als Verfluchte bezeichnen« bedeutet, ebenso möglich wäre die Übersetzung »verächtlich behandeln« wie Dtn 27 16. Das akkadische Äquivalent trat in der ugaritischen Urkunde RS 8. 145, 19 ebenfalls in Opposition zu *kabātu* D auf, und zwar im Zusammenhang eines gerichtlichen Vorgehens gegen die alte Mutter. So ist es immerhin mög-

15 5. 32 29 15; *našār tōrā* o. ä. Prov 6 20f. 28 7; *jisser* Prov 19 18 29 17; *hanāk* »anleiten« Prov 22 6.

¹⁰⁰ Vgl. die Verben *jisser* v. 18 und *šamā'* v. 18. 20.

¹⁰¹ Prov 23 19-21 28 7 JesSir 18 33.

¹⁰² Der einzige Spruch, in dem der Gehorsam gegenüber dem Vater (*šamā'* und die Achtung gegenüber der alten Mutter (*būs neg.*) miteinander kombiniert vorkommen, ist Prov 23 22; da hier aber *mūsār* o. ä. bezeichnenderweise fehlt, kann man hier an den besonderen Fall des Gehorsams des schon erwachsenen Sohnes denken.

¹⁰³ Vgl. Lev 20 9 und auch Ez 22 7.

lich, daß es sich hier um autoritativ gesetztes Stammesrecht¹⁰⁴ handelt, das den Entzug der Altersversorgung¹⁰⁵ und die gewaltsame Vertreibung¹⁰⁶ aus dem Haus unter schwerster Strafe stellt.

Auch in dem bestreitenden Vergleich, den Maleachi seinen Zeitgenossen vorhält:

Mal 1 6 Ein Sohn achtet seinen Vater,
und ein Knecht ›respektiert‹ seinen Herrn.
Bin ich Vater, wo ist die mir zukommende Achtung,
bin ich Herr, wo ist der mir zukommende Respekt¹⁰⁷?

könnte als *tertium comparationis* gut die angemessene Versorgungsleistung gemeint sein, denn im Folgenden geht es ja um die Jahwe angemessenen Opfer.

Und schließlich unterstützt im Nachhinein Jesus Sirach dieses Verständnis des Elterngebots:

JesSir 3 1 Hört, ihr Kinder, auf die ›Verfügung‹¹⁰⁸ des Vaters,
und tut danach, damit ihr gerettet werdet!

¹⁰⁴ So möchte ich die These G. Liedkes über den Sitz im Leben des apodiktischen Rechtssatzes variieren; seine These, daß dieser vom *pater familias* gesetzt sei (Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze 131 ff.), halte ich nicht für überzeugend, weil dann die Differenz zur Gattung der Prohibitive, als deren Sprecher ja auch der Familienvater angenommen wird, nicht erklärt werden kann. Dtn 27 18 läßt sich gut in der Linie des Fluches als Rechtsmittelbehelfs verstehen, wenn andere Rechtsmittel versagen, wie es W. Schottroff, *Der altisraelitische Fluchspruch*, 216. 225 ff. herausgearbeitet hat, denn die Mißhandlung der alten Eltern auf dem Hof ihrer Kinder konnte sich durchaus verborgen vor der Öffentlichkeit vollziehen.

¹⁰⁵ So könnte man *qillel* durchaus verstehen; aber auch wenn man bei der Bedeutung ›fluchen‹ bleiben will, so ist auf die soziale Funktion des Fluches hinzuweisen, die J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, 1914, herausgearbeitet hat: Nach ihm bedeutet *qillel* einmal ein Ausstoßen aus der Gemeinschaft und dann die Herabsetzung vor anderen, die Beraubung von Ehre und Glück (80). Ähnlich auch W. Schottroff: *qillel* ›meint im pi. die geringschätzigste Behandlung und schmähende Herabsetzung, durch die ein anderer in seinem Ansehen und in seiner Geltung geschmälert und in seinem Gedeihen und in seiner Kraft gelähmt wird‹ (Fluchspruch 29); in die gleiche Richtung sind dann auch Prov 20 20 und 30 11 zu interpretieren.

¹⁰⁶ So könnte man das *nakā hi* interpretieren.

¹⁰⁷ Auch in einigen Nuzitexten ist *palāhu* auf das Verhältnis Sklave—Herr angewandt (JEN 456; 613; HSS 19, 54); auch an die vielen Adoptionen von Sklaven zum Zwecke der eigenen Versorgung (vgl. aB z. B. VS 8, 55 [VAB 5, 24] und mB HSS 19, 39; 40; 45 u. ö.) könnte man denken.

¹⁰⁸ V. 1 ist textlich unsicher; ich lese *akoysate tēkna krlsin patrōs* mit der syr. und einem Teil der griechischen Textüberlieferung; diese Lesart ist durch *krlsin mētros* v. 2 gestützt, und ich verstehe unter *krlsis* (vgl. hebr. *mišpaṣ* oder *mišwā*) die Verfügung, die Vater oder Mutter bei der Übergabe des Hofes an den Sohn, bzw. vor ihrem Tod treffen, dazu s. u. 369 ff.; die Lesart *elegmon* (hebr. *tōkāhāt*) ist durch die Angleichung an die Erziehungssprüche der Proverbien hineingekommen. — V. 7a wird allgemein als Glosse betrachtet.

- 2 Denn der Herr hat die Ehrung des Vaters den Kindern zur Pflicht gemacht,
und die Verfügung der Mutter hat er festgestellt bei den Söhnen.
- 3 Wer den Vater in Ehren hält, wird Sünden sühnen,
4 und wie einer, der Schätze sammelt, ist der, der seine Mutter in Ehren hält.
- 5 Wer seinen Vater in Ehren hält, wird erfreut durch Kinder und am Tag seines Gebets wird er erhört werden.
- 6 Wer den Vater in Ehren hält, wird lange leben, und wer auf den Herrn hört, wird seine Mutter erquicken.
- 7 . . . und wie Herren wird er denen dienen, die ihn gezeugt haben.
- 8 In Tat und Wort ehre deinen Vater, damit von ihm aus Segen über dich komme,
- 9 denn der Segen des Vaters macht die Häuser der Kinder beständig, der Fluch der Mutter aber reißt die Fundamente ein.
- 10 Suche nicht deine Ehre in der Herabwürdigung deines Vaters, denn die Herabwürdigung des Vaters kann dir nicht zur Ehre gereichen.
- 11 Denn der Ruhm eines jeden Menschen hängt von der Ehre seines Vaters ab, und eine Schande ist für die Kinder eine herabgewürdigte Mutter.
- 12 Kind, unterstütze deinen Vater im Alter und kränke ihn nicht, solange er lebt.
- 13 Wenn sein Verstand nachläßt, übe Nachsicht und entwürdige ihn nicht in deiner ganzen Kraft.
- 14 Denn Barmherzigkeit (Almosen) am Vater wird nicht vergessen werden, und anstelle von Sünden wird dir auferbaut werden.
- 15 Am Tage der Trübsal wird deiner gedacht werden, wie das Eis beim heiteren Wetter werden deine Sünden wegschmelzen.
- 16 Wie ein Gotteslästerer ist der, der den Vater im Stich läßt, und wie ein vom Herrn Verfluchter, der seine Mutter erzürnt.

Der Text ist der ausführlichste Kommentar, den wir zum Elterngesetz haben. Der erste Teil v. 1-9 ist mehr eine Variation auf die Verheißung des Gebotes¹⁰⁹ und sagt wenig darüber, worin die Achtung der Eltern besteht. Wo er aber im zweiten Teil (v. 10-16) substantiell darauf zu sprechen kommt, da geht es eindeutig um das angemessene Verhalten gegenüber den alten Eltern. Ich hebe hervor:

¹⁰⁹ Es ist erstaunlich, wie viele religiöse Motive aufgebracht werden, um die respektvolle Behandlung der alten Eltern zu sichern: v. 1 Rettung; v. 3. 14f. Sündenvergebung; v. 5. 14f. Gebetserhörung. Die Altersversorgung wird zur *eleēmosýnē* (v. 14), eine Tat der Barmherzigkeit, so wie das Almosen-Geben, die höchste religiöse Tugend dieser Zeit, vgl. Tob 4 7ff. Daraus muß man wohl schließen, daß zur Zeit des Siraciden — aus was für Gründen auch immer (Verstädterung?) — die familiäre Norm ihre Selbstverständlichkeit verloren hat. — Vgl. auch JesSir 7 27-30.

- v. 12 spricht von der Versorgung des alten Vaters,
 v. 13 von der Rücksichtnahme gegenüber dem Abnehmen seiner Verstandeskräfte,
 v. 10f. warnen vor der Versuchung, das eigene Ansehen zu verbessern, indem man die Eltern vor anderen schlecht macht.
 Hier geht es um die schützende Solidarität.

Den Hintergrund des Elterngebotes trifft genau v. 13b: »Entwürdige ihn nicht in deiner ganzen Kraft!« Der Sohn steht in der Blüte seiner Lebenskraft, während die Lebenskraft der Eltern unweigerlich abnimmt. Das bedeutet für die Eltern potentiell eine Bedrohung. Darum ist das Gebot so wichtig, das sichern will, daß die Kinder ihre physische und psychische Überlegenheit nicht gegenüber ihren Eltern rücksichtslos ausspielen, denn sie bleiben, trotz ihrer Gebrechen und Sonderlichkeiten, eben doch ihre Eltern.

Die Durchsicht der alttestamentlichen Stellen hat gezeigt, daß keine einzige einer Interpretation des Elterngebots auf dem zuvor aufgezeigten religionsgeschichtlichen Hintergrund widerstreitet. Im Gegenteil, es ist von ihm aus möglich, im Alten Testament einen relativ geschlossenen Traditionszusammenhang zu erkennen. Dann ist es aber nicht nur möglich, sondern auch recht wahrscheinlich, daß *kibbed* und *jare'* im Elterngebot genauso wie ihre akkadischen Äquivalente ein Verhalten der erwachsenen Kinder gegenüber ihren alten Eltern bezeichnen.

5. Der Lebenshintergrund

Eine solche Interpretation, die auf dem Vergleich von Texten zweier verschiedener Sprach- und Kulturbereiche beruht, ist aber nur dann methodisch voll abgesichert, wenn auch die sozialen Verhältnisse, auf die sich die verglichenen Texte hier und dort beziehen, miteinander vergleichbar sind. Damit stellt sich die Frage nach dem Lebenshintergrund, nach dem Sitz im Leben des Elterngebots.

Sein allgemeiner sozialer Hintergrund ist wohl klar: Trotz aller Differenzen zwischen dem — auch in sich nicht einheitlichen — keilschriftlichen Familienrecht und den familienrechtlichen Gebräuchen in Israel oblag auch hier den Kindern die Versorgung ihrer alten Eltern. Das belegen explizit Ruth 4 15¹¹⁰ und die Josephsgeschichte (Gen 45 10f.), indirekt aber auch z. B. die in der Vätergeschichte so zentrale Verheißung eines Kindes (Gen 15. 16. 18)¹¹¹. Differenzen gibt es

¹¹⁰ Er wird dich erquicken und dein Greisenalter versorgen (*kál pilp.*); die besondere Situation der Familie der No'omi führt dazu, daß hier das Enkelkind die Sohnespflichten übernehmen wird. Zu *kál pilp.* vgl. Gen 45 11 47 12 50 21.

¹¹¹ Zu der hohen Bedeutung der Kinder (bes. der Söhne) für die israelitische Familie, die sich auch in den Personennamen spiegelt, vgl. R. Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion, 50—55. Vgl. auch, wie in Ruth 4 16 diese traditionelle

vor allem hinsichtlich der Stellung der Witwe, die in Israel nicht erbberechtigt war und im Fall, daß sie keine Kinder hatte, von der Familie ihres Vaters versorgt wurde¹¹². Ob zur Versorgung die Adoption von Kindern möglich war, wie es intensiv die Keilschrifttexte bezeugen, ist zumindest sehr fraglich¹¹³.

Doch läßt sich über diesen allgemeinen sozialen Hintergrund hinaus etwas genaueres über den Sitz im Leben des Elterngabotes herausfinden. E. Gerstenberger hat für die sozialen Prohibitive im Dekalog wahrscheinlich gemacht, daß sie ursprünglich nicht im Kult, sondern im Sippenethos beheimatet gewesen sind. Er denkt dabei speziell an die Unterweisung der jungen Männer durch den Vater, die möglicherweise der Erklärung ihrer Volljährigkeit vorausging¹¹⁴. Aus dieser Situation heraus lassen sich gut Gebote verstehen wie »Du sollst nicht stehlen!« oder »Du sollst nicht ehebrechen!«, welche die grundlegenden Verhaltensnormen der Familienmitglieder nach außen zum Inhalt haben. Für das Elterngabot, das ein Verhalten innerhalb der Gruppe regeln will, wird man dagegen nach spezifischeren Lebenssituationen in der Familie Ausschau halten müssen.

Hier können die familienrechtlichen Urkunden aus Mesopotamien weiterführende Hinweise geben. Die Adoptionsurkunden, in denen sich die Adoptiveltern ihre Altersversorgung sichern wollen, setzen zumindest eine teilweise¹¹⁵ Übertragung des Besitzes und der Produktionsmittel an den Adoptivsohn schon zu Lebzeiten der Adoptiveltern voraus, auch wenn die volle Übereignung des Erbes erst nach ihrem Tode stattfindet. Solche Übertragungen des Hofes und der Rückzug auf das Altenteil waren bis in unser Jahrhundert hinein auch in Europa wichtige Ereignisse in der agrarischen Gesellschaft, die sich — rechtlich unregelt und von der jeweiligen Konstellation in den Familien abhängig — oft unter erheblichen Erschütterungen für die Familien vollzogen¹¹⁶. Im Alten Testament fehlen, soweit ich sehe, direkte Belege für einen solchen Vorgang¹¹⁷, doch ist er per analogiam

Hochschätzung durch die Treue Ruths überboten wird: »sie ist für dich mehr wert als sieben Söhne«.

¹¹² Vgl. R. de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, I 1960, 98.

¹¹³ Kritisch z. B. H. Donner, Adoption oder Legitimation, OrAnt 8 (1969), 87—119; H. J. Boecker, Anmerkungen zur Adoption im Alten Testament, ZAW 86 (1974), 86—89; positiver: A. Phillips, Some Aspects of Family Law in Pre-exilic Israel, VT 23 (1973), 349—361, bes. 358ff.

¹¹⁴ Wesen und Herkunft des »apodiktischen Rechts« 116f.

¹¹⁵ Es gibt z. B. in aB Adoptionsverträgen Klauseln über den Nießnutz (*akālu*) und den Besitzvorbehalt (*qātam kullu*) bis zum Tod, vgl. K. Klíma a. a. O. 84.

¹¹⁶ Vgl. die eindrucksvolle Schilderung in dem »polnischen Nationalepos« von W. S. Reymont, Die Bauern. Eine polnische Familienchronik, dt. 1926 = 1975.

¹¹⁷ Es ist aber Voraussetzung für die recht eigenständige wirtschaftliche Position, die etwa die Söhne Jakobs und Hiobs schon zu Lebzeiten ihres Vaters innehaben.

wohl doch zu vermuten. So könnte das Gebot, die Eltern angemessen zu versorgen und auch sonst respektvoll zu behandeln, bei solchen Übertragungen von Hof und Besitz an den (ältesten) Sohn¹¹⁸ zu einem Zeitpunkt, da die Eltern sich auf Grund ihres Alters aus dem aktiven Wirtschaftsleben weitgehend zurückziehen mußten, zur Sprache gekommen sein.

Einen zweiten Fingerzeig geben die *tuppi šimti* aus Nuzi: In ihnen kommt die respektvolle Behandlung der Eltern, meist des Ehepartners, in testamentartigen Verfügungen vor dem Tode des Vaters zur Sprache. Auch in Israel gab es solche letztwilligen Verfügungen, nur wurden sie nicht schriftlich niedergelegt, sondern waren mündlich. So rät Jesaja dem kranken Hiskia: »Befehl betreffs deines Hauses (deiner Familie), denn du wirst sterben!«¹¹⁹ Das verwendete Verb *ziwwā* läßt, folgt man der terminologischen Untersuchung von G. Liedke^{119a}, die Gattung eines Gebotes oder einer Mahnung erwarten.

In den kanonischen Texten des Alten Testaments wird nur einmal der Inhalt einer solchen letztwilligen Verfügung berichtet: Gen 47 29f. befiehlt der dem Tode nahe Jakob seinem Sohn Joseph: »Begrabe mich nicht in Ägypten . . .« (*'äl-na' tiqbereni*); es begegnet also in der Tat ein Prohibitiv, der von positiven Anweisungen fortgesetzt wird. Und das Begräbnis gehört in den Nuzitexten zum Ehren der Eltern hinzu.

Weiter führt eine Weisung des alten Tobias, der seinen Sohn auf eine Reise schickt und nicht weiß, ob er seine Rückkehr noch erleben wird:

Tob 4 3f. Mein Sohn, wenn ich sterbe, begrabe mich!
 Und mißachte nicht deine Mutter!
 Halte sie in Ehren (*tíma*) alle Tage deines Lebens
 und tue das Beste für sie und kränke sie nicht!
 Erwähne dich daran, Kind, daß sie viele Gefahren wegen dir ausgestanden hat, (als du) im Mutterleib (*warst*)¹²⁰!
 Wenn sie stirbt, so bestatte sie neben mir in einem Grabe¹²¹!

Daß Teile des Erbes schon längere Zeit vor dem Tod des Vaters an die Kinder übertragen werden konnten, belegen die — allerdings späten — Stellen Tob 8 21 JesSir 33 20-24.

¹¹⁸ L. Delekat hat vermutet, daß ursprünglich nur der älteste Sohn die Verpflichtung hatte, die Mutter zu versorgen (vgl. Assyr. Gesetz § 46) und daß sich daraus sein doppelter Erbanteil erkläre (BHH I, 424).

¹¹⁹ I Reg 20 1 = Jes 38 1; vgl. v. 2; II Sam 7 23 Gen 49 23 JesSir 14 13.

^{119a} Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze 191 u. ö.

¹²⁰ Vgl. JesSir 7 27.

¹²¹ Vgl. Tob 14 10-13; hier ist die Verbindung vom Erfüllen der Sohnespflicht des Begräbnisses und dem Eintritt in das Erbe belegt.

Hier erscheint das Gebot »Halte deine Mutter in Ehren!« in der letzten Anweisung des Vaters an seinen Sohn, der den Lebensabend seiner Frau auch über seinen Tod hinaus sichern will. Eine entsprechende Anweisung der Mutter »Halte deinen Vater in Ehren!« ist Jub 35 1f., wenn auch etwas verändert¹²², von der sterbenden Rebekka erwähnt. Das Dekaloggebot ließe sich als Zusammenfassung beider Ausformungen erklären.

Mir ist klar, wie hypothetisch beide Bestimmungen des Sitzes im Leben sind. Für die erste fehlt die textliche Evidenz völlig, für die zweite ist nur eine schmale Textbasis aus später Zeit vorhanden, und es ist nicht ganz unproblematisch, sie ins Alte Testament zurückzuprojizieren. Dennoch möchte ich die These wagen, daß das Dekaloggebot ursprünglich in zwei Lebenssituationen der Familie zur Sprache kam: 1. bei der Übertragung des »Hofes« auf den Sohn und dem Rückzug der Eltern aus dem aktiven Erwerbsleben, 2. als Einzelgebote in den letztwilligen Verfügungen des jeweils sterbenden Elternteils.

Mit dieser doppelten Herleitung wäre noch einmal bestätigt, daß sich das Gebot wirklich nur an die erwachsenen Kinder richtet, denn zu dem Zeitpunkt, an dem es zur Sprache kam, waren eben die Kinder normalerweise schon erwachsen. Damit ließe sich auch erklären, warum in Lev 19 3 die Mutter voranstehen kann. Von der patriarchalischen Gesellschaftsordnung her ist das nicht zu verstehen, und viele Forscher, die das Elterngebot von da aus deuten wollten, konnten über diese Reihenfolge nur ihre Verwunderung ausdrücken¹²³. Sie wird aber sofort verständlich, wenn man sie auf dem Hintergrund der familiären Altersversorgung sieht: In den keilschriftlichen Gattungen der *šeriktu* (Schenkungen an die Ehefrau) und z. T. auch des *tuppi šimti* war das Bemühen der Ehemänner zu erkennen, die Versorgung ihrer Frauen über ihren Tod hinaus zu sichern. Das setzt vor-

¹²² Neben den Vater tritt hier auch der Bruder; zur Illustration dessen, was man zu dieser Zeit unter »Eltern ehren« verstand, vgl. v. 12: »... bis auf dies^{en} Tag hat er (Jakob) es uns an nichts fehlen lassen, sondern bringt uns je nach seiner Zeit an jedem Tag und freut sich mit seinem ganzen Herzen, wenn wir (es) aus seiner Hand annehmen, und segnet uns und hat sich nicht von uns getrennt... und bleibt immer bei uns im Hause, indem er uns ehrt«. Es ist also nicht nur die nackte Versorgung gemeint, sondern auch ein entsprechendes Taktgefühl, daß sich die Eltern nicht als Almosenempfänger vorkommen müssen, und ein umfassendes Sich-Kümmern.

¹²³ Vgl. etwa H. van Oyen, *Ethik des AT*, 115: »Es fällt auf, daß in diese Ehrung auch die Mutter einbezogen wird. Das exklusiv Patriarchalische scheint hier ein wenig reduziert zu sein.« Von einer religiösen Deutung her verwundert sich A. Phillips: »Since women were not members of the covenant community, it may seem surprising that the mother was given equal status with the father« (*Ancient Israel's Criminal Law* 82).

aus, daß auch im Altertum die Frauen häufig ihre Männer überlebt haben¹²⁴. Und gerade weil sie in ihrer rechtlichen Stellung ungesicherter waren, war die Absicherung ihres Lebensabends wahrscheinlich sogar der wichtigere Fall. Und schließlich ließe sich ein Grund angeben, warum das Elterngesetz gegenüber der Reihe der sozialen Prohibitiva in den Dekalogen eine Sonderstellung einnimmt. Es gehört ursprünglich einfach in andere familiäre Situationen als diese.

Damit hätten wir für das Elterngesetz einen Sitz im Leben wahrscheinlich gemacht, der in etwa dem der keilschriftlichen Urkunden entspricht. Die Analogie der Lebenssituationen, in denen diese familiäre Norm zur Sprache kam, bestätigt noch einmal die Vergleichbarkeit beider Textkomplexe.

Über den engeren familiären Bereich hinausgehend spricht sich dann die Norm in beiden Kulturbereichen im Sprichwort aus (Dorf-gemeinschaft)¹²⁵ und gelangt in beiden Bereichen in die literarisch geformte weisheitliche Mahnung und kann hier — in Israel wie in Mesopotamien — durchaus schon einen religiösen Hintergrund erhalten¹²⁶.

Das Besondere der israelitischen Entwicklung liegt darin, daß die familiäre Norm, die alten Eltern bis zu ihrem Tod zu versorgen und würdig zu behandeln¹²⁷, zu einem Teil des Dekalogs und damit zu einem grundlegenden Gebot Jahwes für das ganze Volk Israel wird. Wie man diesen Vorgang interpretiert, hängt in hohem Maße davon ab, wie man sich die Entstehung des Dekalogs im Ganzen vorstellt. Das ist heute sehr umstritten, und eine Diskussion der Positionen würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Doch wie man sich den Prozeß der Eingliederung des Elterngesets in den Dekalog auch im einzelnen vorstellen mag, fest steht, daß damit die würdige Behandlung der alten Eltern in Israel einen ganz besonderen Nachdruck bekam. Sie entsprang jetzt nicht mehr allein dem Gefühl der Achtung

¹²⁴ Dabei wird man nicht nur an die besondere biologische Konstitution der Frauen denken dürfen, die ihr eine höhere Lebenserwartung als dem Mann einräumt, sondern auch an die Tatsache, daß früher häufiger als heute ältere Männer junge Frauen geheiratet haben, einmal weil sie häufig ihre frühere Frau bei der Geburt der Kinder verloren, ein andermal weil sie sich dadurch ihre Pflege im Alter sichern wollten, vgl. L. W. Simmons, *The Role of the Aged*, 177 ff.

¹²⁵ Vgl. Prov 19 26 23 22 28 24 30 17 — KAR 300, RS 7; ZA 43, 92 f., 28' f.

¹²⁶ Vgl. JesSir 3 1-16 und BWL 102, 61 ff.

¹²⁷ Diese familiäre Norm ist natürlich nicht auf das antike Zweistromland beschränkt, sie findet sich z. B. ebenfalls im Islam (Sure 17, 24) und bei den Stoikern (vgl. die Hieroklos-Fragmente bei Stobäus, Anth. IV 25. 53; vgl. K. Weidinger, *Die Haus-tafeln. Ein Stück urchristliche Paränese*, 1928). Es handelt sich, ethnologisch gesehen, überhaupt um eine der universalsten Normen der menschlichen Gesellschaft, die weitgehend unabhängig von den verschiedenen Kulturstufen und familiären Organisationsformen ist, vgl. L. W. Simmons, *The Role of the Aged in Primitive Society*, 213 ff.

und Dankbarkeit des Kindes gegenüber seinen Eltern, die es geboren, ernährt und erzogen hatten, die ihm Vertrauen und Lebensmut einflößt hatten, sondern sie entsprang jetzt auch der Dankbarkeit gegenüber Jahwe, der sein Volk aus der ägyptischen Sklaverei befreit und ihm einen neuen Lebensraum geschenkt hatte, dessen Segensgüter nun auch es, das nachgeborene Kind, genießen durfte.

Damit kann als erwiesen gelten, daß das Elterngebot sich an die erwachsenen Kinder richtet und ihr Verhalten gegenüber ihren alt gewordenen Eltern regeln will. Es meint konkret die angemessene Versorgung der alten Eltern mit Nahrung, Kleidung und Wohnung bis zu ihrem Tod, darüber hinaus einen respektvollen Umgang und eine würdige Behandlung, die trotz der Abnahme ihrer Lebenskraft ihrer Stellung als Eltern entspricht. Dazu gehört schließlich eine würdige Beerdigung. Damit ist der dritte Auslegungstyp (C) bestätigt und nun auch exegetisch begründet.

Die Bedeutung des Elterngebots war bisher kontrovers. Eine sichere Entscheidung ist vom AT her nicht möglich. Weiter führt eine Untersuchung der entsprechenden akkad. Verben *kubbutu* und *palāhu*. Sie bezeichnen in keilschriftlichen familienrechtlichen Urkunden und Weisheitstexten die angemessene Altersversorgung und würdige Behandlung der alten Eltern durch ihre erwachsenen Kinder. Diese Bedeutung ist auch für das atl. Elterngebot wahrscheinlich. Sein ursprünglicher Sitz im Leben war möglicherweise die Übergabe des Hofes an den Sohn und die letztwillige Verfügung des sterbenden Elternteils.