

# JEPHTAS GELÜBDE UND DIE UNABWEND- BARKEIT SEINER EINLÖSUNG

Michaela BAUKS

Die Erzählung von der Opferung der Jephta-Tochter ist ein komplexer und zugleich rätselhafter Text, der gerade in der letzten Zeit wieder die Aufmerksamkeit von Exegeten geweckt hat. In diesem Beitrag wird es nun nicht um die Frage nach der Existenz von Kinderopfern oder um die Beschreibung von Personenkonstellationen oder Charakteren gehen, ich möchte mich vielmehr Jephtas Gelübde in Kriegsnot zuwenden, da mir darin ein wichtiger Schlüssel zu liegen scheint, der die Erzählung motiviert und vorantreibt.

Ri 11,30 leitet das Opfergelübde umständlich ein: „Jephta gelobte ein Gelübde zu YHWH (וַיִּדְרַךְ יִפְתָּח גִּדְרָא לַיהוָה) und sagte: Wenn Du mir tatsächlich die Ammoniter in meine Hand gibst, wird der Ausziehende<sup>1</sup>, der aus den Türen meines Hauses mir entgegen zieht, wenn<sup>2</sup> ich im Frieden von den Ammonitern zurückkehre, dieser wird sein für YHWH und ich werde ihn als Brandopfer opfern“. In V. 39 folgt dann die Vollzugsbestätigung nach dem erreichten Sieg: „Und es geschah am Ende der zwei Monate, da kehrte sie zu ihrem Vater zurück und er erfüllte an ihr das Gelübde, das er gegeben hatte.“

Das zu erbringende Opfer in Ri 11 ist also kein spontanes Opfer in Kriegsnot (vgl. 2 Kön 3,27), sondern es ist das Ergebnis eines bedingten Bittgelübdes<sup>3</sup> im Sinne eines Vertrages auf Gegenseitigkeit (*do ut des*):

<sup>1</sup> Partizip mask. Sg. von נָצַח qal + Artikel.

<sup>2</sup> Nach T.W. Cartledge, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOT Suppl 147; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 147f handelt es sich nicht um ein Konditional-, sondern um ein Temporalgefüge („sobald du mir...“).

<sup>3</sup> H. Tita, *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament* (OBO 181; Fribourg / Göttingen: Academic Press Fribourg / Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 86, während Cartledge das Gelübde als *conditional promise* charakterisiert: „I conclude, then, that the term vow (*neder*) within the Old Testament environment is best defined as a conditional promise, made within the context of petitionary prayer, that the individual will give to God some gift or service in return for God's willingness to hear and answer his prayer“ (Cartledge, *Vows*, 25), wobei er Gelübde streng von Eid (oath) und Versprechen (pledge) zu unterscheiden versucht (s.u. Anm. 5f.).

im Falle des Sieges erfüllt der Richter sein Gelübde.<sup>4</sup> Der emphatischen Kombination von Infinitiv absolutus und finitem Verb der Protasis folgt eine mehrteilige Apodosis basierend auf drei waw-qatal-Sätzen, die das Opferversprechen trotz ihrer Länge überraschend unpräzise zum Ausdruck bringt.<sup>5</sup> Das Faktum, dass Bittgelübde, im Gegensatz zu Opfern, die ausgelöst werden können (hier sei an die Bestimmungen zum menschlichen Erstgeburtsoffer in Ex und Lev erinnert<sup>6</sup>), den Rechtsvorschriften nach absolut bindend sind, gibt der Erzählung ihre Spannung.<sup>7</sup> Und diese unbedingte Gebundenheit an ein Gelübde wird in Texten bis in die neutestamentliche Zeit rege diskutiert.

## 1. Der bindende Charakter von Gelübden

Als zentrale Rechtsvorschrift gilt Dtn 23,22-24.

„Wenn du YHWH, deinem Gott, ein Gelübde gelobst, so sollst du nicht zögern, es zu erfüllen. Denn YHWH, dein Gott, wird es wahrlich von dir einfordern (Inf. Abs. + *yiqtol* דרש) und es wird dir Sünde sein (אטא). Aber wenn du es unterlässt (חדל) zu geloben, (dann) wird an dir keine Sünde sein. Was über deine Lippen gegangen ist, sollst du halten und ausführen, wie du YHWH, deinem Gott, freiwillig gelobt hast, was du mit deinem Mund geredet hast.“

Häufig wurde gegen die Unbedingtheit der Forderung eingewendet, dass Jephta doch lediglich gemäß der – allerdings sehr isoliert dastehenden – Passage in Lev 27,1-12 die Möglichkeit der Auslösung von Gelübden hätte ausschöpfen sollen.

Lev 27,2:

„Sprich zu den Israeliten, sage ihnen: Wenn jemand Jahwe ein besonderes Gelübde ablegt, das sich auf den Schätzwert von Personen bezieht, 3 so soll der Wert einen 20-60 jährigen Mannes 50 Schekel Silber nach dem Tempelgewicht betragen. 4 Eine Frau [gleichen Alters] ist 30 Schekel wert....

8 Wenn einer zu arm ist und die Ablösesumme nicht zahlen kann, soll er die [versprochene] Person dem Priester vorstellen. Der Priester

<sup>4</sup> Vgl. G. Lanczkowski, Art. „Gelübde I. Religionsgeschichtlich,“ *TRE* 12 (1984), 300-02.

<sup>5</sup> M.E. hilft auch die Annahme einer paranomastischen Formulierung, um die auffälligen Wiederholungen zu erklären, wenig weiter.

<sup>6</sup> K. Finsterbusch, «Vom Opfer zur Auslösung. Analyse ausgewählter Texte zum Thema Erstgeburt im Alten Testament,» *VT* 56 (2006): 21-45.

<sup>7</sup> Vgl. bes. Dtn 23,22; Num 30,2f, sowie Lev 22,17-25; Mal 1,14 bezüglich der notwendigen Integrität der Gaben und Prv 20,25; Qoh 5,3; Sir 18,22f (vgl. Hiob 22,27) bezüglich grundsätzlicher Warnung vor voreiligem Ablegen angesichts der absoluten Bindung.

schätzt sie ein; unter Berücksichtigung dessen, was der Gelobende aufbringen kann, soll er den Wert festlegen.“<sup>8</sup>

Demnach hätte die Opferung der Tochter verhindert werden können, wenn Jephtha theologisch gebildeter gewesen wäre, so stellt es z.B. Targum Jonathan dar. Er gibt die V. 30f zuerst recht wörtlich wieder, bevor am Ende der Perikope das Opfer schließlich kommentiert und verurteilt wird:

„Und es wurde eine Vorschrift in Israel, dass niemand seinen Sohn oder seine Tochter als Brandopfer bringen darf, wie es der Gileaditer Jephtha tat, der den Priester Pinchas nicht um Rat fragte. Hätte er den Priester Pinchas um Rat gefragt, dann hätte er sie mittels eines Weihgeschenks in Geld gerettet.“<sup>9</sup>

Der Targum hat durch eine Glosse zu V. 39f das Textverständnis grundlegend verändert, indem er mit der Verpflichtung zur Auslösung des Menschenopfers durch ein Weihgeschenk argumentiert. Jephtha ist hier als jemand präsentiert, der die religiösen Konventionen nicht kennt und zudem im Alleingang handelt, ohne die religiöse Führung zu befragen, ein Thema das in der rabbinischen Literatur weiter ausgebaut ist.<sup>10</sup> Es ist hier von einer Anspielung auf das Nachtragskapitel zum Heiligkeitsgesetz in Lev 27 auszugehen.

Nun haben E. Gerstenberger, J. Milgrom u.a. darauf hingewiesen, dass Lev 27 allerdings eine sehr späte Tradition darstellt, welche die Aussetzung von Gelübden durch Freikauf der Person grundsätzlich vorsieht und bereits im Vollzug des Gelübdeausspruchs voraussetzt. Gerstenberger erklärt die Liste mit den Ersatzzahlungen an das Heiligtum für „eine reine Formsache“, da das Faktum der Substitution von vornherein feststeht.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Übersetzung von E. Gerstenberger, *Das dritte Buch Mose Levitikus* (ATD 6; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 398.

<sup>9</sup> „And it was made a rule in Israel in order that a man not offer up his son and his daughter for a holocaust as Jephthah the Gileadite did.“ Begründet wurde die Tat durch Jephthas Ignoranz, denn „if he inquired of Pinehas the priest, he would have redeemed her with blood. From time to time the daughters of Israel were going to lament ...“ (Übersetzung von D.J. Harrington / A.J. Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets* [Aramaic Bible 10; Edinburgh: T. & T. Clark, 1999], 83). Vgl. zur Rezeptionsgeschichte M. Bauks, „Rewritten Jephthah (Judg. 11:29-40),“ in: *Rewritten Biblical Figures* (ed. by E. Koskeniemi & P. Lindqvist; SRB 3; Winona Lake/Turku: Eisenbrauns/Åbo Akademi University, 2010), 169-80; id., *Jephthas Tochter* (FAT 71; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 83-126.

<sup>10</sup> Die Kritik am Gesetzesverstoß ist in der rabbin. Literatur aufgegriffen worden (LevR 37,4 bzw. GenR 60,3 und bNed 77).

<sup>11</sup> Levitikus, 402f. Dass die Zahlung an den Tempel geht, wird durch die Nennung des Tempelgewichts deutlich.

Diesem Einzelbeleg<sup>12</sup> hält die Mehrheit der biblischen Belege entgegen, dass ein Gelübde absolut bindend ist. Neben Dtn 23,22-24 und Num 30,2-17 sind auch die spätweisheitlichen Aussprüche wie Qoh 5, 3ff, Prv 20,25 und Sir 18,22f (s.u.) bedeutsam:

Qoh 5,1-6:

„1 Sei nicht vorschnell mit deinem Mund, und dein Herz übereile sich nicht, etwas vor den Gott zu bringen. Denn der Gott ist im Himmel, und du bist auf der Erde. Darum mach nicht viele Worte. 2 Denn wer viel Mühe hat, fängt an zu träumen, und wer viel spricht, fängt an töricht zu reden.

3 Wenn du dem Gott ein Gelübde ablegst, erfülle es ohne Verzug. Denn die Toren gefallen (ihm) nicht. Was du gelobst, sollst du erfüllen.

4 Besser du gelobst gar nichts, als wenn du (etwas) gelobst und (dein Gelübde) nicht erfüllst.

5 Lass nicht zu, dass dein Mund dein Fleisch zu einer Sünde veranlasst, und sage nicht vor dem Boten: Es war ein Versehen. Warum soll der Gott zornig werden über dein Reden und das Werk deiner Hände verderben?

6 Wenn Träume sich mehren und Nichtigkeiten und viele Worte: Fürchte den Gott.“<sup>13</sup>

Qoh 5,3ff kann geradezu als eine inhaltliche Weiterführung von Dtn 23,22-24 verstanden werden<sup>14</sup>, wenn auch der Passus zur Unbedingtheit der göttlichen Forderung in Dtn 23,22 ersetzt ist durch den Allgemeinplatz, dass falsche Versprechen Unmut hervorrufen, womit allerdings theoretisch rein innermenschliches Fehlen zum Ausdruck gebracht sein könnte.<sup>15</sup> H. Tita hat treffend hervorgehoben, dass, wenn man die beiden Verse im größeren Kontext von Qoh 5,1-6 liest, eine Konzentration auf

<sup>12</sup> Vgl. dazu H.-D. Neef, „Jephtha und seine Tochter (Jdc 11,29-40)“, *VT* 49 (1999): 206-17, bes. 215 mit Hinweis auf M. Rose, *Das 5. Buch Mose* (ZBK 5/1; Zürich: Zürcher Verlag, 1994), 319ff und E. Nielsen, *Deuteronomium* (HAT; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 223; vgl. auch; vgl. auch T. Römer, „Why would the Deuteronomists tell?“ *JBL* 77 (1998): 27-38, spec. 37f.

<sup>13</sup> Übersetzung von Th. Krüger, *Qohelet* (BKAT XIX Sonderband; Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 2000), 205. Zur Textaufteilung vgl. Tita, *Gelübde*, 212f; J. Berlinerblau, *The Vow and the ‚Popular Religious Groups‘ of Ancient Israel. A Philological and Sociological Inquiry* (JSOT Suppl 219; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 156f.

<sup>14</sup> Krüger, *Kohelet*, 210; vgl. Berlinerblau, *Vow*, 157. Der Ausspruch ist aber auch im Sinne radikaler Religionskritik ausgelegt worden so N. Lohfink, *Kohelet* (NEB; Würzburg: Echter Verlag; 2. Aufl. 1980), 40; vgl. Tita, *Gelübde*, 205ff.

<sup>15</sup> D. Michel, *Qohelet* (EdF 258; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988), 142f.; ders., *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (BZAW 183; Berlin: de Gruyter, 1989), 255-57. Er sieht in den sprachlichen wie sachlichen Veränderungen eine Korrektur von einer theologischen zu einer anthropologischen Aussage, die dem besonderen Gottesbild des Buches Rechnung trägt.

den Ernst von Gelübden vorliegt, wobei der weisheitlichen Mahnung ein gelobtes Gelübde prompt zu erfüllen, die Warnung vor voreiligen Versprechen (V. 1-2) vorangeht und eine Warnung vor den Folgen der Nichterfüllung (V. 5) sich anschließt.<sup>16</sup> Der Dreischritt lautet: Gelübde dürfen nicht unüberlegt geäußert, müssen prompt eingelöst werden und haben bei Nichterfüllung schwerwiegende Konsequenzen zur Folge (V. 5 „Zorn Gottes“).

Eine weitere weisheitliche Reflexion findet sich im Sprüchebuch: Prv 20,25:

„Eine Falle [מִקְשׁ „ein Strick“ M.B.] für den Menschen ist es, wenn er unbedacht ausruft [לַעֲצֵי I hif.]: ‘Heilig (ist es)’, und (sich erst) nach Gelübden (anschickt, Mittel und Wege dafür) zu untersuchen [zu überlegen].“<sup>17</sup>

Trotz der sehr verkürzten Redeweise dieses zweiten Spruchs ist auch hier deutlich, dass er gegen unbedachte Gelübde gerichtet ist.<sup>18</sup> Die Verletzung des Gelübdes gilt als eine nicht wieder gutzumachende Respektsverletzung Gottes. Das setzt aber voraus, dass Gelübdeversprechen nicht einfach ausgesetzt oder substituiert werden können, sondern bei Eintreffen des Geforderten unbedingt einzulösen sind.

## 2. Die offene Frage nach dem Strafmaß

Die ausführlichste Abhandlung über die Erfüllung von Gelübden findet sich in Num 30,3-9:

„3 Wenn ein Mann Jahwe ein Gelübde (נָדַר) gelobt oder einen Eid (שָׁבַע) schwört, mit dem er sich eine Bindung (אָסַר)<sup>19</sup> auferlegt, so soll er sein Wort nicht ungültig machen; gemäß allem, was aus seinem Mund ausging (כְּכֹל הַיֵּצֵא מִפִּי יַעֲשֶׂה), soll er tun. 4 Und wenn eine Frau ein Gelübde lobt und (sich) eine Bindung auferlegt im Haus ihres Vaters während ihrer Jugend, 5 und ihr Vater ihr Gelübde und ihre Bindung, die sie sich auferlegte, hört, und ihr Vater ihr gegenüber schweigt, so gelten alle Gelübde, und jede Bindung, die sie sich auferlegte, gilt....“

<sup>16</sup> Tita, *Gelübde*, 210-15.

<sup>17</sup> Übersetzung von A. Meinhold, *Die Sprüche, Teil 2: Sprüche Kapitel 16-31* (ZBK 16.2; Zürich: Zürcher Verlag, 1991), 342, 344 (zur syntaktischen Analyse).

<sup>18</sup> So Meinhold, *Sprüche*, 344;

<sup>19</sup> Das nur an dieser Stelle im AT belegte Nomen dürfte auf ein Enthaltungsgelübde abzielen (vgl. Num 30,14: sich selbst demütigen), das sonst ebenfalls durch נָדַר zum Ausdruck gebracht ist (Num 6; Ps 132,2-5); vgl. dazu L. Schmidt, *Das vierte Buch Mose – Numeri 10,11-36,13* (ATD 7,2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 182.

Auffälliger Weise verzichtet der Katalog<sup>20</sup> auf ein Strafmaß, das den Fall des Gelübdebruchs regelt. Diese Besonderheit könnte damit erklärt werden, dass es nicht um kultische Vergeltung in der Gemeinde bzw. durch deren Repräsentanten geht, sondern um göttliches Strafmaß in einer persönlichen Angelegenheit, die nur den Gelobenden und Gott betrifft. Das bedeutete aber, dass die Unbedingtheit der Erfüllung von Gelübden gar nicht aus Furcht vor priesterlichen oder kultischen Sanktionen geschieht, sondern der Angst vor der Strafe des erzürnten Gottes entspringt.<sup>21</sup> Es ist mit J. Berlinerblau davon auszugehen, dass Gelübde ursprünglich nicht offiziellen Charakters waren, sondern zu den volksreligiösen Elementen zählen, die sich durch örtliche, zeitliche wie auch inhaltliche Ungebundenheit auszeichnen.<sup>22</sup> Sie sind durch ein Individuum initiiert, aber zugleich von der Gruppe als verbindlich anerkannt.<sup>23</sup> Dem entsprechend ist es nicht allzu verwunderlich, dass in Ri 11 sogar die zu Opfernde selbst die Konsequenzen des Gelübdes widerspruchslos sieht und akzeptiert.<sup>24</sup>

Einzigartig ist im Erzählkontext von Ri 11 das Faktum, dass das Opfergut nicht präzisiert ist, sondern der Wahl Gottes anheim gestellt ist. Während z.B. in Gen 28,33 geschildert ist, dass Jakob die Errichtung einer Mazzebe gelobt oder in 1 Sam 1,11 berichtet ist, dass Hanna im Falle der Erhörung ihren Sohn Gott weihen will oder Ps 66,13ff das Brandopfer von Tieren verspricht, enthält Ri 11 eine (auf eine Person) abzielende Leerstelle.<sup>25</sup> Dieses, ein Menschenopfer intendierende Gelübde bestätigt sich ebenfalls in der Konsekrationsformel „YHWH gehören“ (היה ליהוה).<sup>26</sup> Es ist davon auszugehen, dass die Funktion des offenen Opfergelübdes darin besteht zu zeigen, dass Jephta bereit ist, das ihm wertvollste im Falle des Sieges herzugeben

<sup>20</sup> Übers. von L. Schmidt, *Numeri*, 181. – In dieser sich an den Opferkalender Num 29 (V. 29 גדר) anschließende Abhandlung über die Gültigkeit von Gelübde und Eid steht vor allem die eingeschränkte Gültigkeit der von Frauen gelobten Gelübde und deren Verbindlichkeit bezüglich der Unterordnung unter den Willen des Vaters oder Ehemanns im Zentrum. Eine Auflistung des Strafmaßes fehlt. Vgl. dazu schon W. Richter, „Das Gelübde als theologische Rahmung der Jakobsüberlieferungen,“ *BZ* 11 (1967): 21-52, esp. 29f., 41f.

<sup>21</sup> Vgl. Berlinerblau, *Vow*, 157-62.

<sup>22</sup> Berlinerblau, *Vow*, 81f., 92f., 110ff.

<sup>23</sup> Berlinerblau, *Vow*, 64f.

<sup>24</sup> Nur Jephta in seiner Erklärung, dass er „den Mund aufgetan“ hat (V.35), äußert Zweifel oder besser Verzweiflung. Es handelt sich dabei übrigens um eine typische Gelübdeformulierung, wie sie in beinahe identischem Wortlaut auch in Ps 66,13ff belegt ist.

<sup>25</sup> Tita, *Gelübde*, 87f zur Analyse der Formulierung des Versprechens.

<sup>26</sup> Vgl. Num 3,12; Jer 24,7; Mal 3,17; Tita, *Gelübde*, 96.

und Gott zu opfern.<sup>27</sup> Das tat er in dem Glauben, nur so sein Amt und die an ihn gestellten Anforderungen zu erfüllen.<sup>28</sup>

### 3. Die Unbedingtheit von Gelübden außerhalb des alttestamentlichen Kanons

Bereits oben ist Sir 18,22-24<sup>29</sup> als weisheitliche Parallelstelle genannt, die im Kontext einer kurzen Abhandlung über den Umgang mit dem Wort (vgl. auch Sir 22,27) in der gleichen Linie wie Qoh 5,3; Num 30,3 und Dtn 23,22-24 argumentiert.

„22 Laß dich nicht daran hindern, ein Gelübde zur rechten Zeit zu erfüllen, und warte nicht bis zum Tode, es zu erfüllen. 23 Ehe du ein Gelübde ablegst, bereite dich darauf vor, und sei nicht ein Mensch, der den Herrn versucht.“

Darauf folgt weiterführend die Warnung vor dem Lebensende:

„24 Gedenke des Zorns in den Tagen des Endes und an den Zeitpunkt der Strafe, wenn er sein Angesicht abwendet.“<sup>30</sup>

Den todbringenden Aspekt eines unerfüllten Gelübdes erweitert die zitierte Sirachstelle noch um das Motiv des Versuchens Gottes (V. 23).

In zwei in der jüdischen Wüste gefundenen Texten wird das Gelübde-thema ähnlich diskutiert.

Inmitten der Gemeinderegeln, die den zweiten Teil der sog. Damaskusschrift bildet, findet sich eine kurze Abhandlung zum Thema. Im Kontext des Bundesschlusses Gottes mit Israel<sup>31</sup> soll jeder Mann sich zur Umkehr

<sup>27</sup> Vgl. schon K. Budde, *Das Buch der Richter* (KHCAT; Freiburg/Leipzig/Tübingen: Mohr, 1897), 86: „Vielmehr wagt er [Jephta] das Gelübde selbst auf die schlimmste Möglichkeit hin; gerade darin besteht dessen Wert in seinen Augen. ... Fragen kann man nur, ob Jephtha mit dieser Ansicht allein steht, oder ob sie von seinen Zeit- und Volksgenossen geteilt wird.“

<sup>28</sup> In diesem Sinne schon Budde, *Richter*, 86; s. auch Cartledge, *Vows*, 179.

<sup>29</sup> Die ältesten Handschriften dieses 190 v.Chr. entstandenen, u.a. in hebräischer und griechischer Sprache vorliegenden Buchs des Jesus Sirach (bzw. Ben Sira) sind belegt in sehr fragmentarischen Funden von Qumran (2Q18 und 11Q5 XXI-XXII) und Masada; vgl. G. Sauer, *Jesus Sirach / Ben Sira* (ATD Apokryphen 1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 22.

<sup>30</sup> Sauer, *Jesus Sirach*, 148ff; vgl. P.W. Skehan / A.A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AB; New York: Doubleday, 1987), 285, 291.

<sup>31</sup> CD A 15: 8 spricht ergänzend von der Musterung „mit dem Schwur des Bundes“ (בשבעת הברית), den Mose mit Israel geschlossen hat. Vgl. zu Diskussion C. Hempel, *The Laws of the Damascus Document* (STDJ 29; Leiden: Brill, 1998), 30 mit Anm. 80 zur Diskussion, welcher Bund gemeint sein könnte: Gottesbund, Gemeinschaftsbund oder Ehebund.

zum Gesetz des Mose verpflichten mit der Verheißung, dass der Engel der Feindschaft (Mastema) sodann von ihm ablassen wird (CD A 6:6-12 par 4Q268 (4QD<sup>c</sup>) 2 2).

„6 Deswegen ist Abraham beschnitten worden am Tage seiner Erkenntnis.<sup>32</sup> Und wie er gesagt hat: Das, was über deine Lippen kommt, 7 sollst du halten (Dtn 23,24), es einzuhalten: Jeden bindenden Eid (שבועת אסר), den jemand auf sich genommen hat, 8 um etwas von Gesetz zu [tu]n, soll er selbst um den Preis des Todes nicht lösen. Alles, wofür 9 sich jemand [verpflichtet, um v[om Ge]setz abzuweichen, soll er selbst um den Preis des Todes nicht ausführen. 10 [Üb]er den Eid des Weibes (שבועת האשה); wie er gesagt [hat]: Ihr Mann muß ihren Eid ungültig machen – (so gilt:) Nicht 11 soll der Mann einen Eid ungültig machen, von dem [er] nicht weiß, ob er eingehalten oder ungültig gemacht werden muß. 12 Wenn er dazu führt, den Bund zu übertreten, so soll er ihn ungültig machen und ihn nicht einhalten. Und ebenso ist es die Bestimmung für ihren Vater. 13 Was die Bestimmung der freiwilligen Gaben betrifft, so soll [niem]and dem Altar etwas Erzwungenes geloben (נדר)...<sup>33</sup>

Der Text zählt zu den Gesetzesauslegungen in der Damaskusschrift mit explizitem Schriftverweis. Dieser Typ halachischer Schriftauslegung ist nach folgendem Gattungsschema gebildet<sup>34</sup>:

- 1) Kopfzeile (fehlt in 6; s. aber §10a)
- 2) Schriftzitat bzw. –paraphrase oder ausdrückliche Referenz
  - Einleitung (6ba; 10ba)
  - Schriftzitat (6bb-7a; 10,bb-10bc)
- 3) Halachische Ausführung (7b-9; 11-12)

CD A 16:6b-9 verhandelt den bindenden Charakter von Eiden für Männer, CD A 16:10-12 hat Eide von Frauen zum Thema. In CD A 16:13ff geht es um das freiwillige Opfer.

Zwei Dinge fallen an diesem Textausschnitt auf:

1. Da CD A in seiner Paraphrase von Dtn 23,22f שבועה „Eid“ anstelle von נדר „Gelübde“ (so in Dtn 23,22) verwendet, kann davon ausgegangen werden, dass es darum geht, den Dtn-Text in eine Bestimmung

<sup>32</sup> Zur Beschneidung als Bundesvoraussetzung vgl. Jub. 15,23-24 (J.C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* [Missoula, MT: Scholars Press, 1977], 41 mit Anm. 133; s. auch Hempel, *Laws*, 89.

<sup>33</sup> Übersetzung nach E. Lohse, *Die Texte aus Qumran, Bd. 1* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981), 99; vgl. F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Text in English* (translated by W.G.E. Watson; Leiden: Brill, 1994), 58f.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Hempel, *Laws*, 30ff.

über den Umgang mit Eiden – und nicht mit Gelübden – umzudeuten.<sup>35</sup> Die Wurzel נדר ist hier lediglich im Kontext der freiwilligen Gaben (§13) verwendet.

2. Die Aussage von Dtn 23,24 wird in diesem Text mit dem die Gelübde/Eide von Frauen betreffenden Text in Num 30,9f kombiniert. Die Unbedingtheit der Erfüllung von Eidleistungen durch Männer gilt auch hier nicht in gleichem Maße für Frauen, sofern ihr Herr (Ehemann oder Vater) darin einen Verstoß gegen den Gottesbund ansieht.

Hervorzuheben ist die Doppelung der Aufforderung für die Einhaltung:

Dtn 23,24 klagt die Erfüllung ein mit den Worten „und du sollst tun...“ (ועשית כאשר נדרת ליהוה), woran CD A 16:7 mit nachdrücklicher Intention die Infinitivformulierung „(es) einzuhalten“ (להקים) betonend hinzufügt. Die Wendung „das, was über deine Lippen kommt“ (מוצא שפתך) ist eine sinngemäße Aufnahme von Dtn 23,24 und Num 30,13. Auch der Folgebestimmung liegt eine Paraphrase von Num 30,15ff zu Grunde. Beide Bibelpassagen werden in CD A als Ausführungen derselben Bestimmung verstanden.<sup>36</sup> Die Sinnspitze liegt in dem Satz „Jeden bindenden Eid... soll er selbst um den Preis des Todes nicht lösen (יפד)“, und weist dem Eid somit absolute Verbindlichkeit zu.<sup>37</sup> Durch die konsequente Ersetzung von נדר „Gelübde“ durch שבועה „Eid“ könnte die Regelung von Dtn 23 auf Eidleistungen reduziert und das Gelübde als eine wahrscheinlich unzulässige Einrichtung außer Acht gelassen sein.

<sup>35</sup> So geht L.H. Schiffman, „The Law of Vows and Oaths (Num 30,3-16) in the Zadokite Fragments and the Temple Scroll,“ *RevQ* 15 (1991): 199-214, bes. 212, davon aus, dass D grundsätzlich von Eiden spricht – wohl in dem Denken, dass Gelübde grundsätzlich unzulässig sind (vgl. CD A 6:15 und 16:18). Dass die Unterscheidung an sich schwierig ist, legt indes Tita, Gelübde, 16ff dar und kritisiert die auch von Cartledge eingeführte strenge Unterscheidung in promises, oath and vow, der das Gelübde folgendermaßen definiert: The „vow as a conditional promise remains constant in the Hebrew Bible, though its object (a gift, a psalm of praise, abstinence from wine) may vary“ (Cartledge, *Vows*, 71).

<sup>36</sup> Vgl. dazu Schiffman, *Law*, 200f.

<sup>37</sup> Eine weitere Parallelstelle findet sich in CD A 9:8-10: „Über den Eid, wie 9 er gesagt hat: Nicht soll deine Hand dir helfen ( 1. Sam 25,26). Wenn ein Mann auf dem Feld schwören lässt 10 nicht in Gegenwart von Richtern oder auf Grund ihrer Anweisung, dem hat seine eigene Hand geholfen“ (Lohse, *Texte I*, 85); vgl. Hempel, *Laws*, 33. Schiffman deutet 1 Sam 14,45 so, dass hier Substitution durch Geld nahegelegt scheint, setzt aber für QD 16:8-9 die Notwendigkeit der Erfüllung dessen, was gelobt ist, voraus (Schiffman, *Law*, 201f: „an oath taken to observe or violate a commandment is valid... one must avoid violation of such an oath even if the cost is his life“). Die Tendenz zur Auslösung weist Schiffman maßgeblich der rabbinischen Halacha zu (Schiffman, *Law*, 202f).

11QT<sup>a</sup> LIII:11-LIV:7 (*Tempelrolle*)

In einem weiteren Qumrantext geht es ebenfalls um die Relektüre der beiden Vorschriften in Dtn 23 und Num 30, diesmal im Kontext von Opferbestimmungen. Hier ist eindeutig von Gelübden im eigentlichen Sinne die Rede.

„<sup>9</sup>16 Nur deine heiligen Gaben (קָדוֹשׁ) und all dein Gelobtes (נָדַר) sollst du nehmen und zu dem Ort kommen, an dem ich wohnen lasse <sup>10</sup>17 meinen Namen. Und dort sollst du vor mir schlachten, wie du es geweiht oder gelobt hast mit deinem Mund. <sup>11</sup>18 Denn wenn du ein Gelübde ablegst, dann zögere nicht es zu erfüllen, denn gewiß fordere ich es aus deiner Hand <sup>12</sup>19 und es würde an dir zu Sünde werden. Wenn du (es) aber unterlässt und nicht gelobst, dann wird keine Sünde an dir sein. <sup>13</sup>20 Was von deinen Lippen kommt, sollst du halten, so wie du eine freiwillige Gabe gelobt fast mit deinem Mund, um (es) auszuführen <sup>14</sup>21 wie du gelobt hast. (vacat). Und wenn ein Mann mir gegenüber ein Gelübde ablegt (נָדַר) oder er schwört (שָׁבַע) <sup>15</sup>22 einen Eid (אָסַר), um sich Enthaltung aufzuerlegen, soll er seine Worte nicht brechen; gemäß allem, was aus seinem Mund hervorgeht, <sup>16</sup>23 soll er handeln. (vacat.) Und wenn eine Frau mir gegenüber ein Gelübde ablegt oder sich Enthaltung auferlegt, <sup>17</sup>24 im Haus ihres Vaters durch einen Eid in ihrer Jugend, und es hörte ihr Vater ihr Gelübde... Alle Worte, die [LIV,]<sup>6</sup>13 ich dir heute gebiete, sollst du beachten, um (sie) auszuführen. Nichts darfst du ihnen hinzufügen und nichts <sup>7</sup>14 darfst du von ihnen wegnehmen. (vacat.)“<sup>38</sup>

Der Text ist gespickt von Schriftziten, neben Dtn 23,22-24; 30,3-6.10 findet sich am Anfang (§16) ein Verweis auf Dtn 12,26 und am Ende anstelle des Schlussverses Num 30,17 eine Referenz auf die Kanonregel in Dtn 4,2 (§13f).<sup>39</sup> Die Abhandlung über das Gelübde (neben Eid und Bindung) entspricht der Terminologie von Dtn 23 (נָדַר + Derivate) und unterscheidet sich darin von der offensichtlich auf die Institution des Eides abhebende Damaskusschrift. Anstelle des üblichen Redestils in der 3. Person ist die Tempelrolle als eine Ich-Rede Gottes präsentiert.<sup>40</sup> Breit

<sup>38</sup> A. Steudel, *Die Texte aus Qumran, Bd. 2* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001), 113-115; vgl. die Übersetzung von F. García Martínez und E.J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition, Vol. 2* (Leiden: Brill, 1998), 1272-75.

<sup>39</sup> Vgl. dazu Schiffman, *Law*, 206-10.

<sup>40</sup> Vgl. dazu ausführlicher M. Weinfeld, „The Temple Scroll or ‘the Law of the King’,“ in ders., *Normative and Sectarian Judaism in the Second Temple Period* (London & New York: T & T Clark, 2005), 158-185, bes. 162-164. Er sieht darin eine Relektüre des Deuteronomiums auf der Grundlage von Ex 34,11: Während das Deuteronomium das Gebot der Einhaltung von Gesetze stets auf Mose als Übermittler zurückführt, ist in Ex 34,11 das Gebot direktes Gotteswort an Israel im narrativen Rahmen des erneuerten Sinaibundes. Dtn 26,10 scheint daran zu erinnern.

dargelegt ist in diesem Text der Vorzug des Nicht-Gelobens<sup>41</sup>, wie es bereits anhand einiger weisheitlicher Texte ausführlich dargelegt worden ist. Im Anschluss daran geht der Text zu den Bestimmungen von Num 30,4-5 über. Besonders interessant ist hier – neben der Transposition der Rede in die erste Person als Gottesrede – die Ergänzung von שבוּרָעָה (§24), das neben die von dem Bibeltext vorgegebene Gelübdeterminologie (נדר +Derivate) tritt. Mit L.H. Schiffman mag die Intention dieses Einschubs darin liegen, dass die Frauengelübde, die unter bestimmten Bedingungen vom jeweiligen Rechtsvertreter annulliert werden konnten, in eine andere Kategorie transferiert werden sollen. Denn für den Eid als die schwächere Form sind Annullierung bzw. Substitution möglich.<sup>42</sup>

Es ist erwogen worden, dass die hier vermerkten Unterschiede in CD A und 11QT<sup>a</sup> eine historische Entwicklung im Umgang mit der Institution des Gelübdes darstellen. Während die Tempelrolle sehr bibelnah argumentiert und auf die Unbedingtheit der Erfüllung von Gelübden beharrt, scheint die Damaskusschrift die Institution des Gelübdes zugunsten von Eidleistungen<sup>43</sup> umzudeuten und die Gelübdeinstitution als solche zu verurteilen. Eine solche Verurteilung findet sich auch in dem essenisch beeinflussten Text CD A 6:14-16 unter Nennung des Begriffs in einer Reihe von Freveltaten:

„14 Wahrlich, sie sollen darauf achten, der Deutung des Gesetzes entsprechend zu handeln zur Zeit der Gottlosigkeit und sich abzusondern 15 von den Söhnen der Grube und sich zu trennen vom Besitz der Gottlosigkeit, *der unrein ist durch ein Gelübde* (בנדר) *oder einen Bannfluch* (בחרם)<sup>44</sup> 16 oder Besitz des Tempels; (nicht) die Armen seines Volkes zu berauben, dass Witwen ihre Beute sind und sie Waisen ermorden“.<sup>45</sup>

Diese halachische Regel inmitten des Blocks der Ermahnungen der Damaskusschrift zeigt, dass das Gelübde zu den Kapitalverbrechen zählt, die lediglich den Gottlosen auszeichnen.

<sup>41</sup> Zum halachischen Charakter der Formulierung vgl. Schiffman, *Laws*, 208.

<sup>42</sup> Dazu Schiffman, *Laws*, 208ff und den rabbinischen Auslegungstraditionen z.St.

<sup>43</sup> Dass es sich bei den zitierten Passagen aus CT 9 und 16 um halachische Texte handelt, die mit der essenischen Gemeinderegeln nichts zu tun haben, sondern einem anderen redaktionellen priesterlichen, Umfeld entstammen, unterstreicht Hempel, *Laws*, 187ff.

<sup>44</sup> García Martínez / Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition 1*, 558f übersetzen: „to abstain from wicked wealth which defiles, either by promise or by vow“; H.M. Baumgarten / D.R. Schwartz, „Damascus Document“, in *The Dead Sea Scrolls Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Vol. 2* (ed J.H. Charlesworth; Tübingen / Louisville: Mohr Siebeck / John Knox, 1995), 22f übersetzen: „to refrain from the wicked wealth (which is) impure due to oath(s) and dedications(s)“.

<sup>45</sup> Lohse, *Texte*, 79. – Allerdings ist zweifelhaft, ob CD A 6:14-16 und CD A 16:6-13 eine ursprüngliche literarische Einheit bilden – s. dazu unten Anm. 45.

Folgt man L.H. Schiffman<sup>46</sup>, erklärt sich die Inkongruenz von CD A XVI und 11QT<sup>a</sup> nicht nur aus unterschiedlichen Adressatenkreisen, sondern aus einer historischen Entwicklung heraus: Er sieht in der Tempelrolle älteres sadduzäisches Erbe gegeben<sup>47</sup>, während die Damaskusschrift auf essenischen Einfluss nach dem Schisma zurückzuführen sei und eine überarbeitete Fassung des Gesetzesmaterials darstellt. H. Stegemann präzisiert diese Sicht und hält CD A 16 für die umfassendste Gemeindeordnung der essenischen Gesamtgemeinde, die auf der ursprünglich aus Damaskus stammenden Regel IQSa (ca 150 v. Chr.) basiert.<sup>48</sup> Somit könnte die Beschränkung der Gelübde auf Eidformulierungen zu den bewussten Reformen des Lehrers der Gerechtigkeit gehören.<sup>49</sup> Für Ch. Hempel<sup>50</sup> legte sich aufgrund von formgeschichtlichen Untersuchungen der Gesetzestexte in CD A der Befund etwas anders dar: sie zählt CD A 16: 6-17 zu dem traditionellen halachischen Stratum der Gemeinderegeln, das nicht nur die essenische Innensicht, sondern allgemein priesterliche Anschauung enthält, welche ohne weitere Korrekturen in die essenischen Vorschriften mit aufgenommen worden ist.<sup>51</sup>

In essenischen Kreisen war eine weitere Form absolut bindender Eide (שבועת אסר) im Zuge der Aufnahme von Mitgliedern vorgesehen (IQS V:8-19; CD A 15:1-5).<sup>52</sup> Allerdings wurden diese nicht im Namen Gottes, sondern im Namen des Bundes abgelegt mit der Begründung, dass ein etwaiger Eidbruch der ersten Form eine Entweihung des Gottesnamens bedeute und eine Kapitalstrafe nach sich zöge (vgl. Dtn 6,13; 10,20; Jos 23,7f).<sup>53</sup> Auch hier ist die große Vorsicht im Umgang mit Eiden erkennbar.

<sup>46</sup> Schiffman, *Laws*, 212-214.

<sup>47</sup> Vgl. L.H. Schiffman, „Miqsat Ma'aseh Ha-Torah and the Temple Scroll,“ *RevQ* 14 (1990): 435-457; s. schon ders., *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls. Courts, Testimony and the Penal Code* (Chico, CA: Scholars Press, 1983), 13f.

<sup>48</sup> Vgl. H. Stegemann, „Das Gesetzkörper der 'Damaskusschrift' (CD IX-XVI),“ *RevQ* 14 (1990): 409-434, bes. 426ff, der die Gesetzestexte literargeschichtlich zuerst von einer jüngeren Mahnschrift unterscheiden will, in einer späteren Schrift in den Mahnungen und Geschichtsüberblicken aber wichtige Ergänzungen sieht, die die Letztgültigkeit der Gemeinderegeln nur unterstreichen wollen (ders., *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus* [Freiburg: Herder, 1996<sup>5</sup>], 163f.).

<sup>49</sup> Vgl. dazu Stegemann, „Gesetzkörper,“ 430f. Er vermutet, dass sie parallel wohl auch von den pharisäischen Kreisen als verbindlich angenommen wurden.

<sup>50</sup> Hempel, *Laws*, 187f. vgl. 27f., 30f., 70ff.

<sup>51</sup> Sie widerspricht darin der Auslegung von Schiffman, *Law*, 204ff.

<sup>52</sup> Vgl. zu den z.T. widersprüchlichen Fassungen C. Hempel, „Community Structures in the Dead Sea Scrolls: Admission, Organization, Disciplinary Procedures,“ in *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years, Vol. 2* (ed. P.W. Flint & J.C. Vanderkam; Leiden: Brill, 1999), 67-92, bes. 70-3.

<sup>53</sup> B. Nitzan, „Repentance in the Dead Sea Scrolls,“ in *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years, Vol. 2*, 145-170, bes. 152-155 bezüglich des juridical ritual of repentance in der

Am Ende des Textvergleichs stellt sich also die Frage nach der Notwendigkeit der Unterscheidung von Gelübde und Eid. So schließt L.H. Schiffman die Möglichkeit ausdrücklich aus, dass CD A 16 nur von gebundenen Eiden spricht, aber Gelübde implizit mit einschließt, שבועת אסר also ein Synonym zu נדר darstellt. Er zieht es vor, die implizite Umdeutung der Torapassagen in CD A 16 durch den Sachverhalt zu erklären, dass die essenischen Traditionen Gelübden abschlägig und Eiden sehr kritisch gegenüber standen (vgl. Jos., Bell II,135) und infolge dessen, wenn man Josephus glauben schenkt, sogar vom Loyalitätseid gegenüber Herodes befreit worden waren (vgl. Jos., Ant XV,371).<sup>54</sup> Demgegenüber lässt die redaktionsgeschichtliche Rekonstruktion von Ch. Hempel, die in dem Passus CD 16 eine nahezu unveränderte priesterliche Halacha sieht, die in die essenische Literatur mit aufgenommen worden ist, an eine Abhandlung über beide Institutionen denken.<sup>55</sup> Dieser Befund würde anzeigen, dass die Terminologie<sup>56</sup> mit der Zeit durchlässiger wurde (vgl. Mt 5,34 und Jak 5,12).<sup>57</sup>

#### 4. Résumé

Wir sahen, dass Gelübde – mit Ausnahme von Lev 27 und Num 30 im Bezug auf Ausnahmeregelungen für Frauen – als absolut bindend dargestellt werden. Die Kritik an ihnen ist vielfältig, ohne dass ihr Anspruch auf Einlösung in Frage zu stellen wäre (vgl. Dtn 23,24; Num 30,3; Qoh 5,1; Sir 18,24).

Gemeinderegeln der Damaskusschrift. Vgl. dazu schon Schiffman, *Sectarian Law*, 136ff. Vgl. Philo, *Leg All* 3,207; *Spec Leg* 2,3-5; 4,40; *Decal* 93).

<sup>54</sup> Schiffman, *Law*, 212.

<sup>55</sup> Hempel spricht durchgängig von oath, und nicht von vow, impliziert die Anschauung von Synonymie der Begriffe aber, da sie in CD A 16 von fehlender redaktioneller Aktualisierung in diesem Textstratum ausgeht (Hempel, *Laws*, 187ff).

<sup>56</sup> Es sei an dieser Stelle angefügt, dass die strenge Unterscheidung in Gelübde und Eid nicht konsequent durchgeführt worden ist, die Kritik daran ist Grundlage der Studie von Cartledge: Er unterscheidet in Eide als Versprechen, die durch einen Fluch bekräftigt werden (z.B. 1 Sam 3,17) und Gelübde als bedingte Versprechen, denen die Bitte um göttliches Handeln vorausgeht (Cartledge, *Vows*, 11, 16f., 36ff., 70; die strenge Definition von Gelübde ist in Berlinerblau, Vow beibehalten). Tita (Tita, *Gelübde*, 19-21) weist aber auf eine Reihe von Ausnahmefällen hin, die die Unterscheidung von Gelübde und Eid als äußerst schwierig erweisen (Ps 132,3-4 verwendet als typ. Eid נדר; Nasiräer-Gelübde rekurren nicht nur auf Notsituationen).

<sup>57</sup> Vgl. H.L. Strack/P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch* (München: C.H. Beck, 1922), 321-328, bes. 324ff mit Belegen. Vgl. bNed 10a zur Synonymie (Umschreibungscharakter) der verschiedenen Termini. Zur Rezeption im NT vgl. B. Kollmann, «Das Schwurverbot Mt 5,33-37 / Jak 5,12 im Spiegel antiker Eidkritik,» *BZ* 40 (1996): 179-193.

Die Kritik der biblischen Belege unterliegt einer gewissen Steigerung:

- 1) Der Gelobende wird angehalten vor dem Ausspruch sich über sein Tun Rechenschaft abzulegen bezüglich der Konsequenzen des Gelobten (vgl. Prv 20,25; Sir 18,23). Frauen wird diese Kompetenz im Letzten abgesprochen und die Verantwortung an ihren Vormund übergeben (Num 30,4ff).
- 2) Der Verzicht auf das Ablegen von Gelübden wird mitunter positiv herausgestellt (Dtn 23,23; Qoh 5,4).
- 3) Das Gelübde kann unter bestimmten Voraussetzungen ausgelöst werden (Lev 27,1ff; Num 30, 4ff).

Der Gedanke, dass Gelübde mitunter inakzeptabel sind, deutet sich an in dem Auslösekatalog von Lev 27; in Num 30,4 in Bezug auf die Frauen und in Parallele dazu in CD A 16:12 und 11QT<sup>a</sup> LIII:24ff an. Ein regelrechtes Verbot fehlt, könnte aber aus dem Mahnwort in CD A 15:15 abgeleitet werden, das Gelübde unter die Kapitalverbrechen zählt. Zumindest die essenischen Traditionen führen größere Vorsicht im Umgang mit dem Gelübde wie auch mit Eiden ein.

Zurück zu Ri 11: Jephta hat sich mit dem Gelübde in eine auswegslose Situation gebracht, die ihn zwingt das Gelobte zu erfüllen und die Tochter zu opfern. So ist die gesamte Erzählung als eine narrative Illustrierung der kritischen weisheitlichen Reflexionen zu lesen, die zum überlegten Umgang und zum Verzicht auf Gelübde drängen. Die im Targum Jonathan vorgeschlagene Lösung entspricht indes dem rabbinischen Umgang mit dem Thema in späterer Zeit, wie er sich in ausführlicher Weise in den Mischna- und Talmudtraktaten Nedarim abzeichnet. Hier verschwinden die Vorbehalte gegenüber Gelübden weitgehend (s. aber bNed 9a: „Besser... ist, wer überhaupt nicht gelobt.“; vgl. bNed 77b) bzw. werden durch Ausführungen zu den Bedingungen für Widerruf ersetzt, wie er durch einen Richter vollzogen werden kann (bSan 68a).<sup>58</sup> Abgelegte Gelübde können nicht ausgesetzt werden, sondern bedürfen nach rabbinischer Rechtsprechung der Abrogation, deren Umstände die Mischna ausdrücklich regelt.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Vgl. H.G. Perelmutter, Art. «Gelübde III. Judentum,» *TRE* 12 (1984): 304f.

<sup>59</sup> J. Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1988), 192f.