

## Deuteronomium 6,24:

לְחֵי חַיֵּינוּ »für unseren Unterhalt aufzukommen« \*

In Dtn 6,21-25 antwortet der israelitische Hausvater auf die Frage seines Sohnes, was der Sinn der Gesetze sei. Er entwickelt seine Antwort in Form eines Syllogismus. Was wir als die erste Prämisse bezeichnen könnten, ist der gewissermaßen juristische Nachweis, daß Gott durch die Rettung Israels aus ägyptischer Sklavenschaft und durch die Hineinführung in das verheißene Land Israels Eigentümer und Herr geworden war (21-23). In einer zweiten Prämisse stellt er fest, daß Israel von diesem Herren den Befehl erhalten hat, nach den Gesetzen zu leben (24). Die Schlußfolgerung ist daher, daß Israel, um im Stand der צדקָה zu sein, zur treuen Gesetzesbeobachtung verpflichtet ist (25).

In 6,24 fügt sich dem noch ein weiterer Versuch an, die positiven Folgen des Auferlegung des Gesetzes anzudeuten:

לְטוֹב לֵנוּ כָּל-חַיִּים  
לְחֵי חַיֵּינוּ כְּחַיִּים הַזֶּה

Ich möchte dafür folgende Deutung vorschlagen: Gehorsam gegenüber dem Gesetz bringt mit sich, daß Gott,

zu unseren Gunsten, ohne Zeitbegrenzung,

für unseren Lebensunterhalt aufkommt, so wie es heute der Fall ist.

Das Recht dieses Verständnisses soll im folgenden begründet werden.

---

\* Für Shemaryahu Talmon, dem diese Seiten gewidmet sind, mag das, was hier erörtert wird, kaum eine Überraschung darstellen. Denn in nachbiblischen Phasen der hebräischen Sprache gibt es die vorgeschlagene Bedeutung von חַיָּה *Piel* auf jeden Fall, zum Beispiel in dem Gottestitel מַדְיַח חַיִּים (dazu vgl. unten, Anm. 19). So mag es mir erlaubt sein, diesen klugen und hochgeschätzten Gelehrten mit den Worten zu grüßen, die die Rabbanan von Pumbedita auszusprechen pflegten, wenn sie einander begegneten: מַדְיַח חַיִּים יִהְיֶה לְךָ חַיִּים אֲרוּכִים וְטוֹבִים וּמְרוּקָיִן (*b. Yoma 71a*). — Mein Dank gilt auch Brian MacCuartha für die Verbesserung meines Englisch. Die deutsche Übersetzung stammt von mir.

Das Piel von חיה in Dtn 6,24

Die beiden ersten Wörter, die die Gesetzesbeobachtung motivieren, לטוב לנו, klingen wie ein typisches Klischee der deuteronomischen Sprache (vgl. Dtn 4,40; 5,16.29.33; 6,3.18.24; 10,13; 12,25.28; 19,13; 22,7; 30,9b; ferner 28,11; 30,9a).<sup>1</sup> Allerdings ist die genaue Wendung ל טוב nur in 6,24 und 10,13 belegt.<sup>2</sup>

Die einzige andere Stelle, an der eine Wendung mit טוב sich mit einer Aussage verbindet, in der das Verb חיה vorkommt, ist Dtn 5,30: למען לכם תחיון וטוב לכם. Vergleichbare Lebenszusagen finden sich im Deuteronomium sonst noch an sechs Stellen. Man kann siebzehn vergleichbare Stellen mit anderen Formulierungen hinzufügen.<sup>3</sup> Die Zusage des Lebens ist im Deuteronomium zweifellos ein wichtiges Motiv. Trotzdem sind טוב und חיה nur in 5,33 und 6,24 miteinander verbunden. In diesen beiden Texten stehen die Ausdrücke jedoch in verschiedener Reihenfolge. Noch wichtiger: In 6,24 steht nicht das übliche Qal der Wurzel חיה, sondern das Piel. Das ist im Bereich der stereotypen deuteronomischen Rede von Gott, dem Geber des Lebens, einmalig.

So mag man, entgegen dem ersten Eindruck, zögern, in Dtn 6,24 einfach, wie in den Kommentaren üblich, eine der mehr oder weniger leeren Formeln der deuteronomischen Rhetorik zu sehen.

Die samaritanische Texttradition scheint Schwierigkeiten mit dem Piel von חיה gehabt zu haben. Sie hat ein *waw* davorgesetzt und die Form als Hifil modernisiert: ולהחיו(ו)חנו. Die Urseptuaginta formuliert, als habe sie

<sup>1</sup> Für die Bedeutung des Ausdrucks dann, wenn es nicht spezifisch um die Gesetzesbeobachtung geht, vgl. Num 11,18; Dtn 15,16; 23,15; 1 Sam 16,16.23; Jer 22,15; Rut 3,1. Für die Bedeutung von טוב vgl. vor allem: I. Johag, » טוב. Terminus technicus in Vertrags- und Bündnisformulierungen des Alten Orients und des Alten Testaments,« in: *Bausteine biblischer Theologie* (Fs G. J. Botterweck; hg. von H.-J. Fabry; BBB 50; Bonn, 1977) 3-20.

<sup>2</sup> Außerhalb des Deuteronomiums findet sie sich noch in Jer 32,9, einer möglicherweise vom Deuteronomium abhängigen Stelle.

<sup>3</sup> Die sechs Stellen sind: Dtn 4,1; 6,24; 8,1; 16,20; 30,16.19. Die siebzehn zusätzlichen Stellen sind: mit חיים 30,6.15.19.20; 32,47; mit חאריך ימים 4,26.40; 5,16.33; 6,2; 11,9; 17,20; 22,7; 25,15; 30,18; 32,47. Die Wendung חאריך ימים geht der Wendung ל טוב in 5,16 voran und folgt ihr in 4,40; 5,33; 22,7. Daraus, daß in 5,33 sowohl eine Aussage mit חיה als auch eine mit חאריך ימים vorkommt, beweist, daß die beiden Ausdrücke nicht einfach dasselbe aussagen.

die übliche Qal-Form gelesen, und setzt möglicherweise auch ein *waw* am Anfang voraus.<sup>4</sup> Hieronymus las die Wortgruppe nicht in seiner Vorlage, falls er hier nicht sehr frei übersetzte, was wahrscheinlicher ist. Der Textbefund in seiner Gesamtheit ist immer noch am besten erklärt, wenn man die masoretische Lesart als die ursprüngliche betrachtet. Es ist die *lectio difficilior*, und von ihr kann man alle anderen Lesarten herleiten. Auch in neueren Übersetzungen herrscht eine Tendenz zur Angleichung (vgl. NAB, TEV, JB). Luther (1546), die Revidierte Lutherbibel und Junker<sup>5</sup> halten sich an die Vulgata. Die vertrackte textkritische Situation und die Abweichungen der Übersetzungen zeigen, daß es für das Verstehen und Übersetzen des Ausdrucks לְחַיֵּנוּ ein Problem geben muß.

Im Deuteronomium gibt es nur zwei weitere Belege von חַיֵּי Piel. Sie bezeugen zwei wohlbekannte Bedeutungen dieses Piel: jemanden dem Leben zurückschenken (Dtn 32,39) und jemanden vor der Tötung bewahren, ihn am Leben lassen (Dtn 20,16). Die geringe Zahl der Belege und die Verschiedenheit der Bedeutungen in den beiden anderen Belegen zeigen, daß beim Auftreten von חַיֵּי Piel keine stereotype Sprache vorliegt. Einige Übersetzungen geben dem Beleg in 6,24 die Bedeutung, die das Verb in 20,16 hat: RSV, NEB, JPSV, Gute Nachricht.<sup>6</sup> Aber das gibt im Zusammenhang von 6,24 eigentlich nicht viel Sinn. Warum sollte Gott, nachdem er seinem Volk das verheißene Land geschenkt hat, auf die Idee kommen, es zu vernichten?

### *Eine Sonderbedeutung von חַיֵּי Piel*

Außerhalb des Deuteronomiums gibt es einige Belege von חַיֵּי Piel, die auf einen nach meinem Eindruck noch nicht genügend beachteten juristisch-ökonomischen Sinn des Wortes hindeuten. Ich möchte diese Bedeutung im folgenden aufzeigen und dann nachweisen, daß sich durch sie die Probleme des Worts חַיֵּי in Dtn 6,24 klären.

<sup>4</sup> Die Annahme eines *waw* stützt sich hauptsächlich auf den hier schwer deutbaren Codex Lugdunensis (Vetus Latina). Er hat: *et vivatis*. Kann man aus *vivatis* folgern, daß tatsächlich ein anderer hebräischer Text zugrundeliegt?

<sup>5</sup> H. Junker, *Deuteronomium* (EB; Würzburg, 1952).

<sup>6</sup> Die deutschen Übersetzungen, die »am Leben erhalten« sagen, können so verstanden werden, doch kann man auch eine etwas andere Nuance des Ausdrucks heraushören.

Jer 49,11 bildet den Schluß des ersten Teils von Jeremias Edomorakel, da 49,12 in Parallele zu 49,7 den zweiten Teil eröffnet.<sup>7</sup> Als Schlußvers kann er eine eher lockere Beziehung zu den vorangehenden Versen haben.<sup>8</sup> Der ganze Vers scheint eher impressionistisch am Ende noch aufgesetzt zu sein. Wir hören einen Soldaten, der einen sterbenden Kameraden tröstet, indem er ihm verspricht, die Verantwortung für seine Familie zu übernehmen. So etwas muß man in einer solchen Situation gesagt haben. Es ist eine menschliche und wirtschaftliche Selbstverpflichtung mit Rechtsfolgen:

עֲזָבָה יִחְמָד אֲנִי אֲחִיָּהּ  
וְאֶלְמָנָתֶיךָ עָלַי חֲבַטְתָּ

Die Pielform אֲחִיָּהּ meint zweifellos etwas wie: »Ich werde dafür sorgen, daß deine Kinder weiterleben, ich werde sie aufziehen«. In einem Wort an einen sterbenden Vater (das möglicherweise eine festgeprägte Wen-

<sup>7</sup> Für eine Diskussion der Motive dieses Verses vgl. D. L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy* (HDR 3; Missoula, Montana, 1975) 232f.

<sup>8</sup> Ein Zusammenhang wäre vorhanden, wenn Symmachus eine hebräische Vorlage gehabt hätte. Er verbindet das Ende des vorangehenden mit dem Anfang dieses Verses: καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐρεῖ· καταλείπε τους ὄφρανοὺς σου. Daher wird oft vorgeschlagen, am Ende von Jer 49,10 zu lesen: וְאִין אֲחִי. Aber ist das mehr als gute Exegese? Es gibt eine Auslegungstradition, nach der in 49,11 Gott spricht. Am Ende eines Unheilsorakels würde er selbst Edom neue Hoffnung zusprechen. Vgl. neuerdings R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary* (OTL; London, 1986) 803. Wenn das zutrifft, müssen die göttlichen Worte als hochironisch betrachtet werden, zumindest im kanonischen Text. Denn was dann folgt, steigert noch die göttliche Strafe. Ich vermute demgegenüber, daß wir am Ende eines Orakels eine Stimme vom Schlachtfeld hören. Da liegen Menschen am Sterben. Die Überlebenden sagen ihnen, was man in einer solchen Situation sagt. Insofern ist der Vers eine Bestätigung dessen, was im Orakel vorher angekündigt worden war. Aber das, was da gesagt wird, bezeugt dann doch zugleich nicht ein vollständiges Ende. Es wird Heimkehrer geben, und sie werden sich um die Familien der Gefallenen kümmern. Das ursprüngliche Orakel, das hier vermutlich endete, bezog sich also nicht auf totale Vernichtung. Im definitiven Jeremiatext dagegen muß der Vers als Überleitung zu dem dann folgenden Orakel genommen werden, das wesentlich radikaler ist. Die verschiedenen Möglichkeiten, 49,11 mit dem, was vorausgeht und folgt, zu verbinden, beeinflussen meine vorgelegte Auslegung nicht. Rechnet man mit einem Gotteswort an Edom, dann würde Gott Redewendungen gebrauchen, die Überlebende ihren sterbenden Kameraden auf dem Schlachtfeld zuflüstern.

ding für diesen Fall benutzt), dürfte eine ausgesprochen rechtliche Nuance mitklingen. Deshalb übersetze ich:

Laß deine Waisen (ohne Furcht) zurück – ich werde für ihren Lebensunterhalt sorgen;  
und deine Witwen – auf mich werden sie sich verlassen können.

*Koh 7,11f* bietet einen traditionellen Weisheitsspruch, zu dem der Verfasser dann von 7,13 an seinen Kommentar geben wird. Innerhalb der traditionellen Aussage enthält 11 die These, 12 deren Begründung. These wie Begründung sind in sich gedoppelt, wobei das zweite Glied jedesmal eine Steigerung bringt. Das ganze hat die Form eines Hyperbaton: 12a begründet 11a, und 12b begründet 11b. Daher muß 7,12b den Grund dafür angeben, daß für die, die die Sonne sehen, Weisheit besser ist als eine Erbschaft.<sup>9</sup> Der angegebene Grund lautet:

יחרוך דעת החכמה תמיד בעליה

In Kohelets Antwort auf diese Auffassung der Tradition spielt vorzeitiger Tod eine Rolle (vgl. 7,15.17). Deshalb scheint es hinreichend begründet zu sein, wenn man 12b folgendermaßen übersetzt:

Der Vorteil des Wissens (verglichen mit reicher Erbschaft) ist: Es rettet das Leben dessen, der es besitzt (wenn Todesgefahr naht).

Andererseits ist es durchaus möglich, daß erst Kohelet in seinem Kommentar die Idee vorzeitigen Todes einbringt, während der alte Spruch so etwas nicht ins Auge faßte. In bestimmten gesamtwirtschaftlichen Entwicklungsstadien kann es vorkommen, daß es größere Vorteile bringt, aufgrund von Lehr- oder Handelstätigkeit von einem kontinuierlichen Einkommen zu leben als von den Erträgen aus Landbesitz, falls solcher ererbter Reichtum aus großen Gütern besteht. Mir scheint, hinter *Koh 7,11f* steht eher dieser Gedanke.<sup>10</sup> Ich würde daher folgende Übersetzung vorziehen:

<sup>9</sup> Für diese Analyse vgl. N. Lohfink, *Kohelet* (NEB 1; Würzburg, 1980) 53.

<sup>10</sup> Ich habe, um die Diskussion nicht zu kompliziert zu machen, von »traditioneller« Weisheit gesprochen. Genauer gesagt reproduziert der Spruch die Meinung der zeitgenössischen Weisheitslehrer und Freunde Kohelets. Ihre Auffassung muß keineswegs besonders alt gewesen sein. Sie klang sogar eher »modern«. Aber sie entsprang alten und traditionellen weisheitlichen Grundprinzipien, gegen die Kohelet kämpfte. Nur in diesem Sinn war sie »traditionell«.

Der Vorteil es Wissens (verglichen mit reicher Erbschaft) ist: Es verschafft dem, der es besitzt, (wirksamer) seinen Lebensunterhalt.

Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß der reine Wortlaut des Spruches auf beide Weisen verstanden werden konnte, und daß Kohelet, indem er ein Verständnis nahelegte, das zwar möglich, aber ursprünglich nicht angezielt war, mit den verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten von חיה Piel spielte.

Dieser Gebrauch von חיה Piel für die Sorge für den Unterhalt eines Menschen ist nicht weit entfernt von einem wohlbekanntem Gebrauch der gleichen Form im Bereich der Viehzucht (vgl. 2 Sam 12,3 und Jes 7,21). Der Zusammenhang ist ausdrücklich gegeben in der Natansparabel:

ולרש איין-כל כי אם-כבשה אחת קטנה אשר קנה  
 נחמס  
 וחגדל עמו ועם-בניו יחדו  
 משחר תאכל  
 ומכסו תשחה  
 ובחיקו תשכב  
 וחזיר-לו כבה

Eine analoge theologische Verwendung von חיה Piel ist zu erwarten. Wir sollten nach ihr in den Psalmen Ausschau halten. Statistisch ist חיה Piel in den Psalmen überrepräsentiert (20 aus 56 Belegen), und mit einer Ausnahme ist dort stets Gott das Subjekt.<sup>11</sup> Mir scheint, daß in zweien dieser theologischen Aussagen die prägnante Bedeutung von חיה Piel als »für den Unterhalt von jemandem aufkommen« vorliegt, wenn auch in beiden Fällen alternative Deutungen nicht definitiv ausgeschlossen werden können.

Ps 33,19 sagt, das Auge des Herrn schaue auf die, die ihn fürchten,

לחציל ממוח נפשם  
 ולחיותם ברעב

Die neue Übersetzung der »Jewish Publication Society« (NJPSV) liest hier mit Recht mehr als den Gedanken, Gott schenke denen, die am Verhungern sind, neues Leben. Gottes Auge ruht auf ihnen,

to save them from death,  
 to sustain them in famine.

<sup>11</sup> Außerhalb des Psalters gibt es nur acht Belege mit Gott als explizitem oder implizitem Subjekt.

In diesem Falle gibt es sogar eine alte Tradition für ein solches Verständnis. Während Hieronymus formulierte *et vivificet eos in fame*, hatte die Vetus Latina *et alat eos in fame*, was dem  $\delta\iota\alpha\theta\rho\epsilon\psi\alpha\iota$  der Urseptuaginta entspricht. Wenn man die Vorstellung des »Aufkommens für die Nahrung« hier nicht zuläßt, ist die ehrlichste Lösung noch die von M. Dahood. Er nimmt einen strengen Parallelismus an.  $\text{בָּבֶרֶב}$  muß dem »Tod« entsprechen und deshalb ein Name des Unterweltgottes sein: »to preserve their lives from the Hungry One.«<sup>12</sup>

In Psalm 33 stehen sich ein mächtiger König (16f) und die, die den Herrn fürchten (18f), gegenüber. Das erinnert an Ahab und Elija in 1 Könige 17f. Während der Hungersnot, die der Herr über das Land gesandt hatte, fand Ahab nichts für den Unterhalt seiner Pferde (vgl. *1 Kön 18,5*:  $\text{אֲרִלִי נִמְצָא חֲצִיר וְהַחֲיָה כֹסֶם וּפְרָד}$ ), doch der Herr sorgte für den Unterhalt von Elija (vgl. *1 Kön 17,2-16*).

In der Seligpreisung eines  $\text{מִשְׁכִּיל אֱלֹהִים}$  in *Ps 41,2b-3a* gibt es eine interessante Abfolge von Verben:

Zur Zeit des Unheils wird der Herr ihn retten ( $\text{לִשְׁמַר}$  Piel).

Der Herr wird ihn behüten ( $\text{לְשׂוֹרֵר}$ )

( $\text{לְיִתְחַדֵּד}$  Piel).<sup>13</sup>

So wird er glücklich gepriesen im Land ( $\text{לְשׂוֹרֵר}$  Pual).

Mit einem Umsprung in die 2. Person beginnt anschließend etwas Neues. Mir scheint, daß  $\text{חִיָּה}$  Piel in der Reihe der vier Verben zu spät käme, wenn es die Rettung vor drohendem Tod aussagen sollte. Der Mann wird zunächst gerettet, dann übernimmt Gott seinen Schutz. Was ist jetzt zu erwarten, wenn nicht, daß Gott nun für seinen Unterhalt im Lande sorgt, sodaß die Menschen ihn am Ende seligpreisen?

Außerhalb des Psalters scheint es ein weiteres Gebet zu geben, wo diese Bedeutung von  $\text{חִיָּה}$  Piel angenommen werden muß: Nehemias Buß-

<sup>12</sup> *Psalms I: 1-50* (AncB 16; Garden City, New York, 1966) 203. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi I* (Bologna, 1986), 594, übersetzt »nutrirlo in tempo di fame«. Doch im Kommentar gibt er eine andere Deutung: Rettung vor einem verfrühten Tod (607). Dann erwähnt er Dahoods Vorschlag und zeigt Sympathie für ihn.

<sup>13</sup> Dieses Glied der Kette fehlt in LXX<sup>a</sup>. Aber hier liegt eher die Folge eines innergriechischen Homoioteleuton vor als das Zeugnis einer kürzeren hebräischen Vorlage – gegen C. A. Briggs u. E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, I (ICC; Edinburgh, 1906), 364.

gebet in Neh 9,6-37. Vor der Berufung Abrahams steht da die Schöpfung und Erhaltung der Welt (*Neh 9,6*).<sup>14</sup> Dort lesen wir:

שמרי השמים וכל צבאם	אח עשית אחד השמים
הימים וכל אשר בהם	הארץ וכל אשר עליה
וצבא השמים לך משתחווים	ואתה קסית אח כלם

Die dritte Zeile greift in chiasmischer Folge auf die Bewohner der beiden Teile des Kosmos zurück, die in der ersten und zweiten Zeile vorkamen.<sup>15</sup> Die Bewohner des Himmels heißen *צבא השמים*. Sie verehren ihren Schöpfer. Die Bewohner von Erde und Meer werden, in der direkten Aussage, vom Schöpfer mit etwas beschenkt. Auch hier dürfte die passendste Bedeutung für *חיה* Piel sein: »er sorgt für ihren Unterhalt«.

### *Die Vorstellung von der Bestreitung des Unterhalts in Dtn 6,24*

Es liegt auf der Hand, daß diese Bedeutung in Dtn 6,24 einen guten Sinn ergibt. Der Herr hat sein Volk in das verheißene Land geführt. Für das Leben im Land hat er ihm seine Gesetze gegeben, und umgekehrt will er dort für ihren Unterhalt sorgen. Die Vorstellung wird in erweiterter Form in 11,10-17 wiederkehren und steht zweifellos hinter allen Segens- und Fluchaussagen im ganzen Buch. Sie ist dem Denken des Deuteronomiums in keiner Weise fremd. Das Besondere an Dtn 6,24 ist nur der Gebrauch von *חיה* Piel in diesem Zusammenhang.

Diese Wortwahl mag auf zwei Überlegungen beruhen. Einmal ist die Aussage durch die verbreitete Wurzel *חיה* mit einer der stereotypen Formeln des Deuteronomiums für Segen verknüpft. Zum andern paßt sie glänzend in die juristische Argumentationstechnik, die die Antwort des Vaters an seinen Sohn prägt.<sup>16</sup> Hinter dem Text steht als Modell der

<sup>14</sup> Vgl. W. Rudolph, *Ezra and Nehemia samt 3. Ezra* (HAT 20; Tübingen, 1949) 158: »die ihm nicht nur ihre Existenz, sondern auch ihre Erhaltung verdanken.«

<sup>15</sup> Die meisten Kommentare bemerken das nicht und ordnen ohne weitere Diskussion den *צבא השמים* ebenfalls bei *אחד כלם* ein. Aber soll man annehmen, daß die Bewohner der Erde und der Meere sich nicht vor Gott niederwerfen? Es ist besser, mit dem Chiasmus zu rechnen, und dann, in einem zweiten Schritt, mit Austauschbarkeit der Prädikate im ersten und zweiten Teil des Parallelismus.

<sup>16</sup> Für eine breitere Analyse vgl. N. Lohfink, *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* (AnBib 20; Rom, 1963) 161f.



Herrenwechsel eines Sklaven. Israel war in einem Sklavenverhältnis gegenüber dem Pharao von Ägypten; es wurde durch seinen Gott in rechtlich einwandfreier Weise daraus befreit (vgl. den Gebrauch des Fachterminus יצא Hifil). Doch wer aus einem »Haus« »herausgeführt« wurde, wurde dadurch automatisch in das Haus seines Befreiers »hineingeführt« (vgl. den Gebrauch des Fachterminus ברא Hifil). Der Befreier ist damit sein neuer Herr, der Befreite ist dessen Sklave. Von diesem Punkt an gebraucht das Deuteronomium diese Terminologie nicht mehr. Es spricht weder vom »Haus« des befreienden Gottes noch bezeichnet es Israel als dessen »Sklaven« – die priesterschriftliche Sprache wird später keine Hemmungen haben, so zu reden (vgl. Lev 25,42.45). Aber selbst wenn die Wörter vermieden werden, wirkt die Struktur des Rechtsmodells weiter. Gott hat nun rechtens die Rechte erworben, die ein Herr über einen Sklaven hat: ihnen zu sagen, was er von ihnen will. Im gleichen Rechtszusammenhang ist er jedoch verpflichtet, für den Unterhalt der neuen Glieder seines Haushalts zu sorgen. Für diese Verpflichtung nun scheint חיהה Piel der Fachterminus zu sein.

Daher kann man fragen, ob in Dtn 6,24 die Wortgruppe ל לטוב nicht ebenfalls einen juristischen Sinn hat, etwa »zugunsten, zum Vorteil, zum Nutzen von jemandem«. Der übliche Ausdruck für diese Bedeutung scheint einfaches לטוב zu sein (vgl. Dtn 30,9; Jer 15,11; Ps 119,122; Est 2,9; 2 Chr 10,7). Nur die rhetorische Sprache des Deuteronomiums benutzt die vollere Formulierung mit anschließendem ל (Dtn 6,24; 10,13, nachgeahmt in Jer 32,39).

### *Eine altorientalische Parallele*

Am Ende möchte ich auf eine Parallele hinweisen, die die These dieses Aufsatzes zwar nicht beweist, wohl aber zeigen kann, daß diese These im Kulturraum des alten Orients nicht so fern liegt. Im Akkadischen kann nämlich der D-Stamm des Wortes *balātu* »leben« ebenfalls die Bedeutung »für den Unterhalt von jemandem aufkommen« annehmen.<sup>17</sup> I. M.

<sup>17</sup> Vgl. CAD II (1965) s.v. *balatu* v., 7 und 10: »to provide with food«; AHW I (1965) s.v. *balatu(m)* II, bei D2c und Dt: »jemanden unterhalten, versorgen«. Für den Vergleich mit der Bibel ist vielleicht die Zahl von 6 Belegen aus den Briefen von El Amarna, die der CAD zitiert, besonders interessant (68,28; 74,55; 85,18.38; 114,56; 215,16).

Diakonoff hat in einem Artikel über »Agrarian Conditions in Middle Assyria« einige Arten von Zwischenstufen zwischen freiem Bürger und Sklaven erörtert.<sup>18</sup> Die erste von ihm behandelte Klasse wird von den Mittelassyrischen Gesetzen *ballutu ina lumne* »reviving in distress (Wiederbelebung bei Notlage)« genannt (§ 39). Wie er selbst feststellt, würde man besser spezifisch mit »maintaining in distress (Unterhaltssicherung bei Notlage)« sagen. Ein freier Bürger, der Schulden hat und deshalb in einer Notlage ist, überträgt seine väterliche Autorität über seine Tochter einem anderen Bürger, der in diesem Zusammenhang der »Unterhaltsträger« genannt wird, als Gegenleistung für das Geld, das er zur Begleichung seiner Schulden braucht. Der Unterhaltsträger gewinnt eine zusätzliche Arbeitskraft in seinem Haushalt und kann bei der Verheiratung des Mädchens das »Hochzeitsgeschenk« einkassieren. Er selbst ist, wie der Name der Institution besagt, dazu verpflichtet, für den Unterhalt des Mädchens zu sorgen. Das ist kein Sklavenverhältnis im strengen Sinn, da das Mädchen eine assyrische Bürgerin bleibt, aber es ist sehr nah an einem solchen. Man muß keineswegs eine analoge Institution in Israel erschließen. Aber eine vergleichbare Bedeutungsentwicklung der hebräischen Wurzel חיה Piel wird ein Stück wahrscheinlicher.

**Fazit:** Ich schlage für חיה Piel in Dtn 6,24; Jer 49,11; Ps 33,19; Koh 7,12; Neh 9,6 die Übersetzung »für den Unterhalt von jemandem aufkommen« vor. Es gibt eine ähnliche Bedeutungsentwicklung beim akkadischen Verb *balatu*, ganz abgesehen vom entsprechenden mittelhebräischen Gebrauch.<sup>19</sup>

---

W. L. Moran, *Les lettres d'El Amarna* (LAPO 13; Paris, 1987), ist hier allerdings etwas zurückhaltender. Er nennt für diese Bedeutung nur drei davon.

<sup>18</sup> In: *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History* (Moskau, 1969) 204-234, bes. 224-226 und 231f.

<sup>19</sup> Für חיה Piel »für den Unterhalt von jemandem aufkommen« im nachbiblischen Hebräisch vgl. A. Even-Shoshan, *מלון חדש מנקה ומציר*, Bd. I, (Jerusalem, 1961) 397. Er zitiert Jes 7,21 und einen Text aus *Exodus Rabbah* für die Bedeutung: מזון וכרומה. מן המשורה לחיה על-ידי. Für חיה Piel in der Gottesbezeichnung חיים vgl. J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* II (Berlin u. Wien, 1924) 44: »der die Lebenden erhält, ernährt«.