

חָרָם *hāram*

חֶרֶם *heraem*

I. Gebrauch, Bedeutung, Etymologie – 1. Belege im AT – 2. Übersetzung durch die Septuaginta – 3. Wortfelder – a) Krieg und Vernichtung – b) Heiliges und Heiligtum – c) Strafe und Erstes Gebot – 4. Gebrauch – a) *heraem* I – b) *hrm hiph* – c) *hrm hoph* – 5. Ausdrücke und Wortverbindungen mit *heraem* I – 6. Bedeutung – 7. Etymologie – II. Antike Parallelen – 1. Die Meša^c-Stele – 2. Altsüd-arab. *hrg* – 3. *asaku* in Mari – 4. Entferntere Parallelen – 5. Vernichtungsfeldzüge als Faktum und in der Propaganda – III. Diachronischer Überblick – 1. Vordeuteronomistische Ereignisse und Institutionen – 2. Prophetische Untergrundtheologie der Königszeit – 3. Die deuteronomistische *heraem*-Theorie und ihre Korrektur – 4. Nachexilische Prophetie – 5. Nachexilisches Priesterrecht.

Lit.: *F. M. Abel*, L'anathème de Jéricho et la maison de Rahab (RB 57, 1950, 321–330). – *B. J. Alfrink*, Die Achan-Erzählung (Festschr. A. Miller: Studia Anselmiana 27–28, 1951, 114–129). – *J. Behm*, ἀνατίθημι (ThWNT I 355–357). – *C. Brekelmans*, Le herem chez les prophètes du royaume du Nord et dans le Deutéronome (Sacra Pagina I [Bibl EThL 22/23], 1959, 377–383). – *Ders.*, De herem in het Oude Testament, Nijmegen 1959. – *Ders.*, חָרָם *heraem* (THAT I 635–639). – *J. Chelhod*, La notion ambiguë du sacré chez les Arabes et dans l'Islam (RHR 159, 1961, 67–79). – *F. M. Cross*, Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge Mass., 1973. – *A. Dekkers*, Der Kriegsherem und das Naturrecht. Mit einem religionswissenschaftlichen Vergleich (Diss. Wien 1964). – *L. Delporte*, L'anathème de Jahvé. Recherches sur le Herem préexilien en Israël (RechScR 5, 1914, 297–338). – *G. R. Driver*, Studies in the Vocabulary of the O.T. II (JThSt 32, 1931, 251). – *Ders.*, Hebrew Homonyms (Hebräische Wortforschung, Festschr. W. Baumgartner, VTS 16, 1967, 50–64). – *A. Fernández*, El Herem biblico (Bibl 5, 1924, 3–25). – *P. Fronzaroli*, Studi sul lessico comune semitico: IV. La religione (AANLR VIII/20, 1965, 246–269). – *G. Furlani*, Le guerre quali giudizi di dio presso i Babilonesi e Assiri (Miscellanea G. Galbiati III, Milano 1951, 39–47). – *A. E. Glock*, Warfare in Mari and Early Israel (Diss. Univ. of Michigan, 1968). – *N. K. Gottwald*, „Holy War“ in Deuteronomy: Analysis and Critique (Review and Expositor 61, 1964, 296–310). – *M. Greenberg*, Herem (EncJud 8, 1971, 344–350). – *J. Halbe*, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34, 10–26 (FRLANT 114, 1975). – *G. F. Hasel*, The Remnant (Andrews University Monographs 5) Berrien Springs Mich., 1972. – *J. G. Heintz*, Oracles prophétiques et „guerre sainte“ selon les archives royales de Mari et l'Ancien Testament (VTS 17, 1969, 112–138). – *Ders.*, Le „feu dévorant“, un symbole du triomphe divin dans l'Ancien Testament et le milieu sémitique ambiant (Le feu dans le Proche-Orient antique. Actes du Colloque de Strasbourg 9 et 10 juin 1972, Leiden 1973, 63–78, bes. 68f.). – *K. Hofmann*, Anathema (RAC I, 1950, 427–430). – *H. Junker*, Der alttestamentliche Bann gegen heidnische Völker als moraltheologisches und offenbarungsgeschichtliches Problem (TrThZ 56, 1947, 74–89). – *Y. Kaufmann*, The Religion of Israel, Chicago 1960, 247–254. – *H. Kruse*, Conceptus interdicti in Lev 27, 28–29 (VD 28, 1950, 43–50). – *Ders.*, Ethos Victoriae in Vetere Testamento, Rom 1951. –

J. Liver, The Wars of Mesha, King of Moab (PEQ 99, 1967, 14–31). – A. Malamat, The Ban in Mari and in the Bible (Biblical Essays 1967: Proceedings of the 9th Meeting „Die Ou-Testamentiese Werkgenootskap in Suid-Afrika“, Potchefstroom 1966, 40–49). – H. E. Del Medico, Le rite de la guerre sainte dans l'A.T. (L'Ethnographie N.S. 45, 1947–50, 127–170). – D. Merli, Le „guerre di sterminio“ nell'antichità orientale e biblica (BibOr 9, 1967, 53–68). – P. D. Miller, The Divine Warrior in Early Israel (Harvard Semitic Monographs 5, Cambridge Mass., 1973). – W. E. Müller, Die Vorstellung vom Rest im AT (Neuaufgabe Hg. H. D. Preuß) 1973. – G. von Rad, Der heilige Krieg im alten Israel (AThANT 20, 1952). – G. Schmitt, Du sollst keinen Frieden schließen mit den Bewohnern des Landes (BWANT 91, 1970). – H. Schulz, Das Todesrecht im Alten Testament, Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze (BZAW 114, 1969). – H. Schüngel-Straumann, Tod und Leben in der Gesetzesliteratur des Pentateuch unter besonderer Berücksichtigung der Terminologie von „töten“ (Diss. Bonn 1969). – F. Schwally, Semitische Kriegsältertümer: I. Der heilige Krieg im alten Israel, 1901. – S. Segert, Die Sprache der moabitischen Königsinschriften (ArOr 29, 1961, 197–267). – R. Smend, Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte (Probleme biblischer Theologie, Festschr. G. von Rad, hg. H. W. Wolff, 1971, 494–509). – W. von Soden, Die Assyrer und der Krieg (Iraq 25, 1963, 131–144). – F. Stolz, Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel (AThANT 60, 1972). – M. Weippert, „Heiliger Krieg“ in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges im alten Israel“ (ZAW 84, 1972, 460–493). – A. H. Van Zyl, The Moabites (POS 3, 1960).

I. 1. *h₁m h₁ph* ist – bei Mitzählung von Jer 25, 9 – im AT 48mal belegt (in erzählenden Texten 34mal, in Gesetzen 2mal, bei Propheten 8mal, in Deut-2 Kön 33mal). *h₁m h₁oph* ist 3mal belegt (2mal in Gesetzen, 1mal in einem erzählenden Text, dort jedoch im Zusammenhang eines obrigkeitlichen Erlasses). *h₁er₁m* I findet sich 29mal (in erzählenden Texten 16mal, in Gesetzen 9mal, bei Propheten 5mal, in Deut-2 Kön 18mal). Das Nomen kommt nur im Sing. vor. Beim Verb wie beim Nomen fällt die Häufung der Belege in erzählenden Texten und speziell in dt/dtr Bereich auf. Demgegenüber ist *h₁er₁m* II „Netz“ nur in poetischen Zusammenhängen anzutreffen (Ez 4mal, Mi 1mal, Hab 3mal, Pred 1mal). 4 der 9 Belege stehen im Pl.

Ex 22, 19 ist textlich verschieden überliefert. Samaritanus und LXX^A fügen vor יחרם noch אחרים ein. Im Samaritanus fehlt 19b des MT. Gewöhnlich nimmt man für MT eine Art Haplographie an und folgt LXX^A. Aber das läßt die Textform des Samaritanus unerklärt. Besser nimmt man als ältesten erschließbaren Text an: חרם לאלהים יחרם = 19a MT. Das Plus von MT und Samaritanus zeigt zwei verschiedenartige Versuche, die Mißverständlichkeit von לאלהים (es sind ja nur fremde Götter gemeint!) aufzuheben. LXX^A ist eine Kontamination dieser beiden Versuche. – Die häufige Annahme, חרם (selbst vielleicht wieder aus ursprünglichem חרם verlesen) stehe an der Stelle eines älteren מות

יומת (so zuletzt Schulz 1969, 59), ist wenig wahrscheinlich. Denn in der Reihe 22, 17–19 werden die Strafaussagen gesteigert. Eher könnte man annehmen, לא תחיה in 22, 17 habe ursprünglich, als qal oder pu vokalisiert, „sie soll nicht am Leben bleiben“ geheißen, wenn das nicht sogar die jetzige pi-Fassung besagt (vgl. Ps 22, 30).

In Jos 6, 18 setzt LXX ἐνθουμήθεντες die Vorlage תחמרו voraus. Die Lesung des MT ist vorzuziehen. תחרימו ist das erste Glied einer enumerativen Verbal-kette. LXX gleicht an Deut 7, 25 und Jos 7, 21 an.

Das Fehlen einer Entsprechung zu כחרם in Jos 7, 15 LXX weist nicht notwendig auf eine von MT abweichende Vorlage, da LXX in Jos im allgemeinen stark kürzt. In LXX fehlt auch der ganze Vers Jos 8, 26. Hier handelt es sich um ein Homoioteleuton (הע"י) oder um bewußte Textglättung.

In Jos 10, 28–39 harmonisiert LXX die Eroberung der südpalästinensischen Städte nicht nur durch Kürzungen, sondern auch durch Zusätze. Zu ihnen gehört in 10, 32 ἐξωλέθρευσαν αὐτήν, ohne das 10, 35b wohl als unlogisch erschienen wäre.

Die Emendation von למחרתם durch להחרימם in 1 Sam 30, 17 (zuerst J. Wellhausen) ist nicht nötig; vgl. H. J. Stoebe, KAT z. St. Gleiches gilt für 2 Kön 19, 17 = Jes 37, 18, wo man seit B. Duhm החריבו durch החרימו emendiert.

In Jes 11, 15 scheinen LXX, Targum und S die Lesung החריבו statt MT והחריים vorauszusetzen. Doch ist das nicht sicher. Der Text ist schwierig. Die alten Übersetzungen könnten gedeutet haben, wobei LXX vielleicht ein der hebr. Vorlage klangähnliches Wort wählte. Umgekehrt ist MT durchaus verständlich. הניח ידו, das parallel steht, bezeichnet eine Vernichtungsaktion gegen einen Feind. Die Wasser Ägyptens und Mesopotamiens sind also auf jeden Fall als Feinde personifiziert. *h₁m h₁ph* paßt in die Bedeutung „Vernichten“ genau in diesen Zusammenhang. Man sollte daher bei MT bleiben. Es ist auch nicht nötig, mit Driver 1931, 251, ein Homonym anzunehmen.

Auf den ersten Blick scheint die textkritische Lage in Jer 25, 9 ähnlich zu sein. Dort bezeugen LXX und S die Vorlage והחרבתים statt MT והחרבתים. Aber der gegenüber der hebr. Vorlage von LXX bei Jer generell verbreiterte Text von MT enthält – offenbar aufgrund eines gezielten Eingriffs – im Zusammenhang zweimal חרבה als Interpretament zu שמה: in v. 11 (ולחרבה) und – durch Abänderung des von LXX bezeugten ursprünglichen ולחרפה – in v. 9 (ולחרבות). Der Ansatzpunkt für dieses Interpretament dürfte dann aber die in LXX noch bezeugte Lesart והחרבתים gewesen sein, die in der zu MT führenden Texttradition sekundär zu חרבתים והחרבתים verlesen wurde. Im Bereich des Wortfelds der „Schande“ lag eine solche Verlesung nahe, vgl. Jes 43, 28. In Jer 25, 9 ist *h₁m h₁ph* also wohl nicht ursprünglich.

Es gibt kein qal von *h₁m*. Die in samarit. Handschriften belegte Lesart וחרמת in Num 21, 2 ist vereinfachte und der samarit. Aussprache (nach Macuch: *wārimti*) angepaßte Graphie.

In Mi 7, 2 nehmen LXX, V, Targum, S, Aquila und Symmachus einen weiteren Beleg für *h₁er₁m* I an. Doch die Verfolgungs- und Jagdmetaphorik im ganzen v. 2b spricht für *h₁er₁m* II. Nur LXX ist konsistent, denn mit יריבו statt יארבו und mit יצורו statt יצורו wird ein ganz im Rechtsbereich stehender Text vorausgesetzt. Doch dürfte diese Vorlage von LXX gegenüber MT sekundär sein (Angleichung an v. 3). Wenn חרם im

übrigen, wie oft *metri causa* angenommen wird, hier eine späte Glosse ist, haben wir für *heram* II keinen Beleg vor dem Ende des 7. Jh.s.

2. Die Übersetzung von *heram* I und *hrm hiph/hoph* durch die Septuaginta führt gut in die Bedeutungsproblematik der Wortgruppe ein. Wo es nur irgendwie vom Zusammenhang her möglich war, hat LXX die Wörter ἀνάθημα/ἀνάθεμα und ἀναθεματίζω gewählt – etwa 35mal. Diese Wörter dienen exklusiv zur Wiedergabe unserer Wortgruppe. Ausgangspunkt war wohl die Bedeutung von ἀνάθημα als 'im Tempel aufgestelltes Weihegeschenk'. Ob man aus dem ältesten nichtjüdischen Beleg der Wortgruppe für 'Fluch/verfluchen' aus dem 1./2. Jh. n. Chr. (Fluchtafeln von Megara: IG III App XIV 6, 17) auf eine entsprechende Bedeutung der Wörter schon vor der Septuaginta schließen kann, muß offenbleiben. Jedenfalls kam LXX mit der Wortgruppe nicht durch und ist – von ἀπορίζειν in Lev 27, 21 und ἀφόρισμα in Ez 44, 29 abgesehen – auf Wörter für 'zerstören, vernichten, erschlagen, vertilgen' ausgewichen, vor allem ἐξολοτρεύειν (25mal), im Jes-Buch ἀπολλύειν und ἀπόλεια. Diese Wörter sind alle in LXX häufig gebraucht und stehen vor allem für Formen der Wurzeln 'bd, krt, šmd, šht, jrš. Die Zahl der Wörter für Vernichtung (39) übertrifft ein wenig die Zahl der Stellen, die mit Wörtern für Weihung oder Absonderung übersetzt sind (37). Es gelang LXX also nur etwa in der Hälfte der Fälle, der hebr. Wortgruppe im Griech. eine eigene Wortgruppe entsprechen zu lassen.

3. a) Die Wörter der Wurzel *hrm* I sind vor allem im Wortfeld von Krieg und Vernichtung belegt. Krieg als Kontext findet sich in Num 21, 2f., in allen Belegen von Deut bis 2 Kön, in Jes 11, 15; 34, 2. 5; 37, 11; Jer 50, 21. 26; 51, 3; Mi 4, 13; Mal 3, 24; Dan 11, 44; 1 Chr 4, 41; 2 Chr 20, 23; 32, 14. Fast eine Definition für das *həḥʾrim* 'ōtām von Jos 11, 12 ist in Jos 11, 14 zu lesen: 'at-kōl-hā'ādām hikkū l'pī-herəb 'ad-hišmīdām 'ōtām lo' hiš'irū kōl-nešāmāh. Der Zusammenhang ist die dt. Zusammenfassung der kriegerischen Eroberung des Westjordanlandes unter Josua. Das häufigste Parallelwort zu *hrm* ist *nkh hiph*. Die beiden Verben treten 22mal gemeinsam auf. Beide Verben bezeichnen die gleiche Handlung, nur unter verschiedenem Gesichtspunkt. Die Ergänzung *l'pī herəb* kann sowohl bei *nkh* (11mal: hierzu vgl. Schüngel-Straumann 69–71) als auch bei *hrm* (3mal: Deut 13, 16; Jos 6, 21; 1 Sam 15, 8) zu stehen kommen. Die völlige Vernichtung als Ziel der bezeichneten Aktion wird außer in Jos 11, 14 auch noch in Deut 7, 24; Jos 11, 20; Dan 11, 44; 2 Chr 20, 23 durch die Verbindung mit *šmd hiph* ausgedrückt. Andere Verben für Vernichtung und Tötung, die im Zusammenhang mit *hrm hiph* gebraucht werden, sind: → *jrš* (Deut 7, 17), → *krt* (Jos 11, 21), 'sp ('einsammeln' im Sinn von 'vernichten': 1 Sam 15, 6), → *klh* (1 Sam 15, 18), → 'bd (Deut 7, 24), → *šht* (2 Kön 19, 11f. = Jes 37, 11f.; 2 Chr 20, 23), → *mwt* (Jos

11, 17; 1 Sam 15, 3) und → *hrb* II ('vertilgen' oder –denominativ von *herəb* 'Schwert' – 'mit dem Schwert erschlagen': Jer 50, 21. 27). Daß kein Überlebender zurückblieb, wird im Zusammenhang auch sonst häufig durch formelhafte Wendungen betont: Deut 2, 34; 3, 3; Jos 10, 28. 37. 39. 40; 11, 12. 22; Jer 50, 26; 2 Chr 20, 24; vgl. 1 Kön 9, 21. Da sich die Aktion gegen die Bevölkerung eroberter Städte richtet, steht oft die Formulierung des Kriegsorakels (*nātan bejād* o.ä.) voran (Num 21, 2f.; Deut 2, 24. 30. 33. 36; 3, 2f.; 7, 2; 20, 13; Jos 6, 2. 16; 8, 18; 10, 30. 32; 2 Kön 19, 10 = Jes 37, 10), und die Stadt wird vorher eingenommen (*lkd*: Deut 2, 34. 35; 3, 4; Jos 6, 20; 10, 1. 28. 35. 37. 39; 11, 10. 12; Jer 50, 24). In vielen Fällen wird genauer spezifiziert, was mit dem Vieh und der erbeuteten Habe geschah (→ *ḥāz* [*bāzaz*]). In manchen Fällen werden Stadt oder Beute verbrannt (→ *šrp*: Deut 7, 5. 25; 13, 17; Jos 6, 24; 7, 15. 25; 8, 28; 11, 11. 13; vgl. 'eš in Jer 50, 32 zu 50, 21. 26). Die Belegstellen zeigen, daß *hrm hiph* zum festen Gerüst eines nur wenig variierten Darstellungsschemas der dt. Literatur gehört. Es tritt regelmäßig bei Eroberungsfeldzügen gegen feindliche Städte auf. Als Waffe erscheint nur das Schwert. In poetischem Kontext variieren die Waffen: Schwert (Jes 34, 5–8), Bogen (Jer 51, 3) und die zum Zuschlagen erhobene Hand (Jes 11, 15). Als Gegensatz gilt, daß jemand überlebt (vgl. oben), daß er gerettet wird (→ *nsl*: 2 Kön 19, 11 = Jes 37, 11; 2 Chr 32, 13–15), daß er wieder freigelassen wird (*šillah mijjad*: 1 Kön 20, 42), daß er verschont wird (Deut 7, 2; Jos 11, 20; 1 Sam 15, 3. 9. 15), daß ihm das Leben gelassen wird (Deut 20, 11; Jos 2, 13; 6, 17. 25; Ri 21, 11 LXXB; 1 Sam 15, 8), ja daß Verträge gewährt werden (Deut 7, 2; Jos 11, 19f.; 1 Kön 20, 34. 42) und man sich verschwägert (Deut 7, 3). Auch Beutemachen kann in Gegensatz treten (Deut 7, 25; Jos 6f.; 1 Sam 15).

Durch Assonanz wird eine besondere Beziehung hergestellt zum Schwert (*herəb*: Deut 13, 16; Jos 6, 21; 1 Sam 15, 8; Jes 34, 5; Jer 50, 21. 26) und zur völligen Vernichtung (*lema'an hašmīdām*: Jos 11, 20). Ebenfalls durch Assonanz wird der Gegensatz herausgearbeitet zu Mitleid mit dem Gegner (Deut 7, 2; 1 Sam 15, 8f.; Jer 51, 3), zur Begierde nach Beute (Deut 7, 26) oder zur Dirne Rahab, die am Leben bleiben soll (Jos 6, 17). Das Verb kann zur Namensätiologie von Ruinenstätten mit Namen *hōrmah* dienen (Num 21, 3; Ri 1, 17).

b) Nicht derartig breit nachweisbar, aber dennoch eindeutig gehört *hrm* I auch zum Wortfeld des Heiligen im Sinne dessen, was dem Profanen entnommen und für JHWH abgesondert ist. Schon die Wendungen *həḥʾrim l'JHWH* (Lev 27, 28; Mi 4, 13; vgl. die Meša'-Inscription) und *heram l'JHWH* weisen darauf hin (Jos 6, 17): daß dieser Ausdruck vorliegt und durch *hī' wəḥḥōl-'ašar bāh* nur aufgesprengt wird, zeigen Parallelkonstruktionen wie Deut 2, 33; 3, 1; vgl. auch 'iš *hərmī* in 1 Kön 20, 42 und 'am *hərmī* in Jes 34, 5). Die Belege von *hrm* in Lev 27 und Num 18

stehen in Texten, die vom Verbalausdruck *hiqdš* *l'JHWH* und vom Nomen *qodāš* beherrscht sind. Auch Ez 44, 29 bezieht sich auf Abgaben ans Heiligtum. Der *herām*, den Josua über Jericho ausspricht, impliziert auch, daß Gold, Silber und die Geräte aus Kupfer und Eisen *qodāš l'JHWH* sind und deshalb in den Schatz (des Hauses) JHWHs eingebracht werden sollen (Jos 6, 19. 24). Nach Lev 27, 28 ist jeder *herām* als *qodāš q'qdāšim* zu behandeln. In Jos 6f. und Mi 4, 13 überlagern sich die Wortfelder des Kriegs und der Heiligkeit. Das gilt auch von Num 21, 2f., wo der *herām* aufgrund eines Gelübdes (*naḏār*) vorgenommen wird. Nach Ri 21, 5 ergibt sich der *herām* aus einer *š'bu'āh g'dōlāh*, was einem Gelübde gleichkommt.

Einige Texte scheinen *hrm* auch mit Opferterminologie zu verbinden: Deut 13, 16f. (*kālil l'JHWH*); Jes 34, 2 (*hrm || t̄bh*, vgl. 34, 6 *t̄bah || z̄bah*); Jer 50, 27 (*l'ē'ābah*). Doch ist nicht sicher, ob *kālil* in Deut 13, 16 als Opferbegriff empfunden wurde. An den Jes- und Jer-Stellen dürfte das *tertium comparationis* das Töten und die Menge von Blut und Fett sein, nicht der kultische Aspekt.

Die genauere Position von *hrm* im Wortfeld des Heiligen zeigt sich erst, wenn man auch auf Oppositionen achtet. Nach 1 Sam 15, 15–23 ist die Darbringung von Beutetieren als *zabāh* die von Samuel im Namen JHWHs verworfene Alternative zu ihrer Tötung als *herām*. In Jes 43, 28 steht parallel zu *w'attēnāh laherām ja'aqob* die Aussage *wa'aḥallel šārē qodāš*. In der Achனர்zählung muß Josua Israel „heiligen“ (Jos 7, 13), damit er den *herām* loswerden kann. Das „Heilige“ ist also eine Art Gegensphäre zum *herām*. Eine kultische Versammlung hilft zur Abwehr des *herām*. In Deut 7, 26f.; 13, 15 und 20, 17f. tritt *hrm* in Bezug zur *tō'ebāh*. Die Haltung gegenüber dem *herām*, die von Israel gewünscht wird, drückt sich in Deut 7, 26 in den Verben *šqš* und *t'ḇ* aus. Im ganzen sind im hebr. Wortfeld des Heiligen die Positionen zwischen den drei Wurzeln *qdš*, *hrm* und *hll* anders verteilt als im entsprechenden arab. Wortfeld zwischen *ḥarām* und *ḥalāl* (dazu vgl. Chelhod).

c) *hrm hoph* verbindet sich mit der Todesrechtsformel *mōt jūmāt* in Ex 22, 19 (wohl verschärfend) und in Lev 27, 29 (wo der gleiche Fall wie in Ex 22, 19 angezeigt sein dürfte). Die gleiche Formel bereitet den *herām* über Jabes-Gilead in Ri 21, 5 vor. Die Schuld, die in Ex 22, 19 zugrundeliegt, ist Abfall von JHWH. Das gleiche Vergehen, angezeigt in den typischen Formulierungen des 1. Dekalogsgebots, begründet den *herām* über einer israelitischen Stadt in Deut 13. In Ri 21 dagegen handelt es sich darum, daß eine Stadt dem Aufruf zur Stämmeversammlung nicht gefolgt ist, obwohl Todesrecht im Spiel war. Die Sünde Achans wird in Jos 7, 11. 15 als Übertretung der *berit JHWH* bezeichnet. *berit* meint wohl den Dekalog als die Liste der todeswürdigen Verbrechen in Israel. Man könnte dabei an das Verbot des Diebstahls den-

ken (vgl. → *גנב* [*gānab*] in Jos 7, 11). Ebenso gut wäre aber auch möglich, daß das 1. Gebot gemeint ist. Dann wäre auch Achans Verhalten als Abfall von JHWH gesehen (vgl. → *מאל* [*mā'al*] in Jos 7, 1; 22, 20; 1 Chr 2, 7). Die Amalekiter werden durch den *herām* für die Sünden bestraft, die sie an Israel begangen haben (1 Sam 15, 2 *pāqadī*; 15, 18 *'at-haḥattā'im*). *ḥt'* steht im Zusammenhang von *hrm* sonst noch in Deut 20, 18; Jes 43, 27, *pqd* in Jer 50, 27. In mehreren spätprophetischen Belegen steht *hrm* im Zusammenhang von Schuld-Strafe-Aussagen. Parallele Wörter sind dabei in Jes 34, 2. 5 *hemāh*, *mišpāt*, *nāqām*, *šillumim*, in Jes 43, 28 *ḥt'*, *pš'*, in Jer 51, 3 *āsām*, *'āwon*, *nēqāmāh*, *šlm*. In Esr 10, 8 ist *herām* Inhalt einer Strafandrohung.

Durch Assonanz werden mit *hrm* Motive des Zorns JHWHs (Deut 7, 4; 13, 18; Jos 7, 1) und das Wort „Sünder“ verkettet (1 Sam 15, 18). Die Durchführung des *herām* ist in Jos 7, 25 (Achan) und 1 Sam 15, 23f. von typischen Talionssprüchen begleitet (vgl. auch 1 Kön 20, 42).

4. a) Brekkelmans (1959, 43–47; 1971, 636) sieht in *herām* I ein ursprüngliches *nomen qualitatis*, wie *qodāš* und *ḥol*. Dieser Charakter sei noch in Lev 27, 21; Deut 7, 26; Jos 6, 17; 1 Kön 20, 42; Jes 34, 5; Mal 3, 24 erhalten. Aber alle diese Stellen können auch so verstanden werden, als ob es sich um ein *nomen concretum* oder um ein *nomen actionis* handelte. Der wirkliche Grund für Brekkelmans' Annahme ist die Analogisierung von *herām*, *qodāš* und *ḥol*. Aber muß sie bis in die Bestimmung der Wortklasse gehen? Eine Prüfung aller Belege für *herām* I zeigt, daß man an allen Stellen mit der Annahme eines *nomen concretum* durchkommt. Lev 27, 21; 1 Kön 20, 42 und Jes 34, 5 sind dann als *genitivus epexegeticus*, Mal 3, 24 ist als Breviloquenz (für „damit ich nicht komme, das Land schlage und zu *herām* mache“) hinreichend erklärt. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß *herām* in den „prophetischen“ Belegen 1 Kön 20, 42; Jes 34, 5; 43, 28; Sach 14, 11; Mal 3, 24, vielleicht auch in dem späten priesterlichen Beleg Lev 27, 21 *nomen actionis* ist. In allen anderen Belegen ist es *nomen concretum*.

Für die Annahme eines *nomen actionis* spricht in Jes 34, 5 *'am ḥarmū* die vorangehende Verbalphrase *ḥaḥārimām* in 34, 2. In Jes 43, 28 der Parallelismus mit *giddūpim*. 1 Kön 20, 42 ist analog zu Jes 34, 5 zu verstehen.

Was bezeichnet *herām* I da, wo es *nomen concretum* ist? Wenn es sich um Weihgaben an das Heiligtum handelt, können Menschen, Vieh und Sachgüter bezeichnet sein (vgl. Lev 27, 28; weitere Belege: Num 18, 14; Ez 44, 29). In Lev 27, 29 wird im Zusammenhang der *herām*-Strafe der Verurteilte mit dem Nomen bezeichnet. Doch könnte hier eine Ausnahmesituation vorliegen und normalerweise in diesem Zusammenhang nur verbal gesprochen worden sein. Der vorangehende Satz könnte Formulierungszwang ausgeübt haben. Wenn es um den Kriegs-*herām* geht,

bezieht sich nur in Jos 6, 17 das Nomen auf Menschen und Beutegut zusammen, und zwar in dem Ausdruck *heram* ^le JHWH. Sonst wird für Menschen im Zusammenhang des Kriegs stets verbal formuliert. Das Nomen ist für Dinge oder Vieh reserviert: Deut 7, 26; 13, 18; Jos 6, 18; 7, 1. 11. 12. 13. 15; 22, 20; 1 Sam 15, 21; 1 Chr 2, 7. Nur gewissermaßen als sprachliche Randmöglichkeit kann es dann auch hier Menschen bezeichnen. Menschen, und zwar dann Israeliten, können durch eine Art Kontamination auch noch zu *heram* werden: Deut 7, 26; Jos 6, 18; 7, 12. 13. Man könnte auch so formulieren: Wenn es um Menschen geht, die im Krieg ausgetötet werden, vermeidet die erzählende (im wesentlichen: die dtr) Sprache die nominale Etikettierung dieser Menschen als *heram*, obwohl das ursprünglich möglich gewesen zu sein scheint (vgl. Jos 6, 17). Das Nomen, soweit es als *concretum* gebraucht wurde, hat wohl nie den urtümlichen, kultisch-sakralen Klang verloren. Anders ist es beim Verbum.

b) *hrm hiph* bezeichnet an einigen Stellen mit Sicherheit eine besondere Weihung. Es handelt sich um eine Weihung für das Heiligtum in Lev 27, 28 (Personen oder Sachen); Jos 6, 18 (Gegenstände, und für diese gilt dann die Regelung von 6, 19. 24); Mi 4, 13 (Sachen). An eine Weihung zur kriegerischen Vernichtung könnte in Jes 34, 2 gedacht sein (vgl. *nātan* ^le im Parallelvers). Vielleicht spiegelt Jos 6, 19 eine hierhingehörende alte Weiheformel. Am andern Ende der Bedeutungsskala stehen jene Belege, in denen *hrm hiph* ein Synonym der anderen Verben für 'vernichten, töten' ist, ohne daß eine vorangehende Weihung irgendeiner Art anzunehmen wäre. Hierhin gehören z. B. 2 Kön 19, 11 parr. (bei den Assyern ist keine dem *heram* entsprechende Institution bekannt); Jes 11, 15; Jer 50, 21 (nach *harab*). 26; 51, 3; Dan 11, 44 (nach *šmd hiph*); 2 Chr 20, 23. Die restlichen Belege von *hrm hiph* stehen alle irgendwo zwischen diesen beiden Extremen. Vernichtung und Tötung werden ausgesagt, aber aus dem Kontext wird nicht ganz deutlich, ob eine vorherige Weihung der Feinde mitgedacht werden soll. Am ehesten wird der Gedanke an eine Weihung noch mitschwingen in den alten und kompakten Texten Num 21, 1-3 und Ri 1, 17. In den eher schematischen Satzreihen, wo zuerst von der Einnahme einer Stadt, dann mit Hilfe des Verbs *nkh hiph* von der Tötung der Bevölkerung die Rede ist, erscheint *hrm hiph* stets erst an letzter Stelle. Steht es in Parallelismus zu *nkh*? Ist es Summation? Jedenfalls scheint das Element des Radikalen, Vollständigen, Gründlichen im Vordergrund zu stehen, nicht der Gedanke an Tötung aufgrund einer vorangehenden Weihung.

Wo *hrm hiph* eine Weihung meint, können neben Menschen auch Sachen Objekt des Verbs sein (vgl. oben). In Num 21, 3, wo der Gedanke an eine Vernichtungsweihe wahrscheinlich schien, heißt es: *wajjaharem 'athem we'at'-'arēham*. Die Vernichtung trifft also nicht nur die Menschen, sondern auch die Orte der Kanaanäer von Arad. In den anderen Be-

legen sind nur noch Lebewesen Objekte von *hrm hiph*. Tiere werden in Deut 13, 16; Jos 6, 21 und 1 Sam 15 ausdrücklich genannt, sind einige Male wohl mitgemeint, mehrmals ausdrücklich ausgeschlossen. Der Blick ist jedoch auf die feindliche Bevölkerung gerichtet. Oft wird sie zusammenfassend genannt. In Deut 2, 34; 3, 6; Jos 6, 21; Ri 21, 11 ist sie nach Gruppen aufgeschlüsselt (auch 'ir *me'im* dürfte eine Bevölkerungsgruppe meinen!). Die Bevölkerung ist auch gemeint, wenn von Königen (Jos 2, 10; 11, 12), von Ländern (2 Kön 19, 11 = Jes 37, 11 vgl. aber 2 Chr 32, 14) oder von Städten die Rede ist (Deut 3, 6; 13, 16; Jos 10, 1. 37; 11, 12. 20. 21; Ri 1, 17; Jer 50, 26). Der Ausdruck „die Stadt und alles, was in ihr ist“ (o.ä.) ist mehrfach auf die beiden Verben *nkh* und *hrm* aufgeteilt (Jos 8, 24. 26; 10, 35. 37. 39). Das ist dann synonyme Parallelismus, in dem auch „Stadt“ die Bevölkerung der Stadt meint. Das gilt auch von Deut 13, 16 und Jos 10, 37, wo der Ausdruck zusammenbleibt. Anders höchstens in Jos 6, 17, wo aber nicht das Verb *hrm* steht. Daher übersetzt man Jos 11, 21 'im 'arēham *hah'rimām* am besten: „zusammen mit der Bevölkerung ihrer Städte vernichtete er sie (= die Truppen der Anakiter)“. Je mehr *hrm hiph* zu einem Synonym der Verben für 'vernichten, ausrotten' wird, desto mehr wird es also nur noch auf menschliche Wesen bezogen. Es geht nie zu der Bedeutung 'etwas vernichten' über.

c) Die Belege für *hrm hoph* haben eins gemeinsam: sie sind mit dem Wortfeld für Strafe verbunden. In Ex 22, 19 sind Schuld und Strafe klar ersichtlich. Auf Apostasie steht eine Steigerung der sonst üblichen Todesstrafe. In Lev 27, 29 ist die Schuld nicht genannt. Vermutlich ist der Fall von Ex 22, 19 gemeint. In Esr 10, 8 besteht die Schuld in der Weigerung, an der großen Aktion der Auflösung der Mischehen teilzunehmen – also einem Tatbestand, der im Hinblick auf Ex 34, 16 und Deut 7, 3f. in unmittelbarem Zusammenhang mit Apostasie zu sehen ist. Die Strafe, die *hrm* an dieser Stelle bezeichnet, war damals eindeutig, ist uns dagegen nicht mehr greifbar. Vermutlich handelt es sich um Konfiszierung des Besitzes. Jedenfalls bezieht sich das Wort *hrm* nur auf einen Teil der Strafe. Die Strafe, die den Schuldigen selbst trifft, ist der Ausschluß (→ *בדל* [*bādāl*]) aus der *q^ehal haggōlāh*. In Lev 27, 29 bezeichnet *hrm hoph* das Urteil, durch das die Strafe bestimmt wird, oder einen ersten, der eigentlichen Tötung vorausgehenden Teil des Strafvollzugs. In Ex 22, 19 bezeichnet es die Strafe, und zwar die ganze. In Esr 10, 8 bleibt der Sachverhalt unklar.

5. Einige geprägte Nominalverbindungen mit *heram* I sind sofort verständlich: *šedeh haheram* (Lev 27, 21), *heram bejisra'el* (Num 18, 14; Ez 44, 29), *heram* ^le JHWH (Jos 6, 17), 'iš *harmī* (1 Kön 20, 42: das Suffix verweist auf JHWH), 'am *harmī* (Jes 34, 5: dass.). Die Verbalverbindungen sind etwas dunkler. *hājāh heram* (Deut 7, 26; Jos 6, 17) scheint das fehlende *qal* des Verbs zu ersetzen. *hājāh* ^le *heram* ebenso wie *šim* ^le *heram* stehen zur Bezeichnung der kontaminösen Ausbreitung der

heram-Qualität auf das ganze Lager Israels. Dieser „Kontaminations-*heram*“ kann, im Gegensatz zum deklarierten *heram*, durch entsprechende Maßnahmen wieder rückgängig gemacht werden (Jos 6, 18; 7, 12). *nātan laheram* (Jes 43, 28) könnte äquivalent zu *hrm hiph* sein (Bedeutung: 'zur Vernichtung weihen').

6. Vom bisher Gesagten her und unter Berücksichtigung weiterer inhaltlicher Gegebenheiten der jeweiligen Zusammenhänge lassen sich folgende Bedeutungen bestimmen: *hrm hiph* bedeutet 'etwas/jemanden für das Heiligtum als definitiv dort verbleibende Gabe weihen; im Krieg eine Stadt und ihre Bevölkerung der Vernichtung weihen; diese Vernichtung durchführen; im Krieg eine Bevölkerung vollständig ausrotten; töten'. *hrm hoph* bedeutet 'zu einer qualifizierten Todesstrafe verurteilt werden; die Durchführung dieser Strafe; (von Gütern:) konfisziert werden (?)'. *heram* I bedeutet 'die Sache oder Person, die im Sinne von *hrm hiph* geweiht oder im Sinne von *hrm hoph* verurteilt wurde oder durch Kontamination in deren Untergangssphäre hineingerät; den Akt der Weihe oder der Ausrottung und Tötung'. Die übliche deutsche Wiedergabe der Wortgruppe durch „bannen“ und „Bann“ ist falsch und irreführend. Sie war das überdies immer. Sie war eine treffende deutsche Bezeichnung für den mittelalterlichen jüdischen *heram*. Er entsprach der weltlichen „Acht“ und dem kirchlichen „Bann“, beruhte aber auf einer im AT noch nicht bezeugten späteren Entwicklung des Worts *heram*.

Unsere Bedeutungsbestimmung ist im Grunde sehr vage. In vielem sehen wir nicht klar. Hing der Gebrauch der Wortgruppe ursprünglich an einem eigenen *heram*-Ritual, etwa magischer Umkreisung einer Stadt (vgl. Jos 6, 3ff.) oder Ausrecken eines Speers (vgl. Jos 8, 18)? Was löste eine *heram*-Weihe ursprünglich aus: ein Gelübde (vgl. Num 21, 2) oder die Anordnung des Feldherrn (vgl. Jos 6, 17)? War das entscheidende Element der Beuteverzicht oder die Radikalität der Vernichtung? Wurde die Zerstörung und Einäscherung einer Stadt noch als Teil des *heram* betrachtet oder war das eine zusätzliche Maßnahme (vgl. Jos 6, 24; 8, 28; 11, 11. 13; dazu zuletzt Heintz 1973, 68f.)? Wodurch unterschied sich die *heram*-Strafe von den anderen Formen der Todesstrafe? Darf man Jos 7, 15. 25 zur Interpretation von Ex 22, 19 heranziehen?

7. Etymologisch wird die Wortgruppe gewöhnlich auf die gemeinsemitische Wurzel *hrm* zurückgeführt. Ihr sind in den westsemitischen Sprachen Wörter zuzuordnen, die 'absondern', 'verbieten' oder 'weihen' als Bedeutungskern haben. Typisch sind arab. *ḥarām* 'heiliger Bezirk' und *ḥarim* 'Harem'. Das akk. (*ḥ*)*arāmu/erēmu* bedeutet dagegen 'bedecken'. Die Urbedeutung 'absondern' ist im Akk. für diese Wurzel nur durch das lediglich in einer Liste belegte *ḥarāmu* II und vielleicht durch *ḥarimtu* 'Prostituierte' vertreten. (Nähere Diskussion bei Brekermans 1959, 17–36; Chelod; Fronzaroli 249f.) Ein Problembewußtsein hinsichtlich dieser allgemein angenom-

menen Etymologie besteht etwa in der Monographie von Brekermans 1959 nicht. Doch sollte das Zusammenfließen von *h* und *ḥ* im Hebr. zur Vorsicht raten. Tatsache ist, daß sich nur im Hebr. und Moabit. bei *hrm* in Verbindung mit der Idee der Aussonderung auch die Idee der Vernichtung des Ausgesonderten findet. 'Vernichtung' verbindet sich aber im arab. *ḥarrama* und *taḥarrama* '(einen Stamm) vernichten' mit der Wurzel *hrm*, worauf Driver aufmerksam gemacht hat. Nach der üblichen Auffassung ist die Wurzel *hrm* hebr. nur in Lev 21, 18 *ḥārūm* 'mit gespaltener Nase' und in *heram* II 'Netz' erhalten. Driver 1967, 56–59, möchte darüber hinaus bei *hrm hiph* mit zwei Homonymen rechnen: 'weihen, absondern' von *hrm* und 'vernichten' von *hrm*. Dagegen lassen sich zwar Einwände erheben. Hebr. *hrm* dürfte denominativ sein. Das Nomen *heram* I verbindet aber gerade in den ältesten Belegen schon die Bedeutungen 'Weihung' und 'Vernichtung' miteinander. Driver ist z. B. auch gezwungen, in Jes 34, 2. 5 im gleichen Aussagensammenhang mit Homonymen zu rechnen. Deshalb bleibt man doch wohl besser bei einem einzigen hebr. Verb. Jedoch sollte man die Frage der ursprünglichen Wurzel offenhalten. Für das sprachgeschichtlich Greifbare sollte man feststellen, daß Nomen und Verb Bedeutungselemente vereinigen, die woanders auf die beiden Wurzeln *hrm* und *hrm* verteilt sind.

Heintz 1969, 136f., führt umgekehrt *heram* II 'Netz' auf *hrm* 'absondern' zurück, weist auf das vor allem in Mesopotamien im Zusammenhang von Siegesaussagen häufige Motiv des „göttlichen Netzes“ hin, in dem die Feinde eingefangen sind, und möchte darin den Ursprung des altisraelitischen *heram* sehen: es ist der Vernichtungsritus bei der Siegesfeier. Seine ausführliche Begründung (angekündigt für CRB) bleibt abzuwarten. Bei den 4 atlischen Texten, wo im Zusammenhang mit Siegesaussagen das Netzmotiv vorkommt (Ez 17, 19f. || 12, 13; 32, 3; Hos 7, 12), wird für 'Netz' jedenfalls nur einmal das Wort *heram* II verwendet. *heram* I und das Verb *hrm* fehlen an diesen Stellen völlig. Mindestens ist also im AT das Bewußtsein des von Heintz angenommenen Zusammenhangs nicht gerade entwickelt. Ob der Bergname *ḥarmōn*, die Ortsnamen *ḥorem* und *ḥormāh* sowie der Personennamen *ḥarim* etymologisch mit unserer Wortgruppe zu verbinden sind, bleibt unklar. Bei *ḥormāh* wurde ein Zusammenhang empfunden: vgl. die Ätiologien in Num 21, 1–3 und Ri 1, 17.

II. 1. *hrm hiph* 'zur Vernichtung weihen' findet sich in der moabit. Meša'-Inschrift (KAI 181) aus dem 9. Jh.: „Kamoš sprach zu mir: Geh, nimm Nebo von Israel! Da (15) ging ich bei Nacht und kämpfte (*w'lthm*) gegen es (= Nebo) von Tagesanbruch bis Mittag. Und (16) ich nahm es ein (*w'hzh*) und erschlug es ganz (*w'hrq kl[h]*): 7000 Bürger und Schutzbürger, Frauen und Schutzbürgerinnen (17) sowie Sklavinnen; denn ich hatte es 'Aštar-Kamoš zur Vernichtung geweiht (*kj l' štr kmš ḥhrmth*). Dann nahm ich (*w'qh*) von dort die (18) Geräte JHWHs und schleppte sie vor Kamoš.“ Der Text folgt in sei-

nem Verbalgerüst (Gotteswort – Auszug – Kampf – Einnahme der Stadt – Erschlagen der Bevölkerung – *heram* – Wegschleppen der Beute) einem festen Schema (vgl. Segert 238f.). Es ist das gleiche Schema, das sich auch in vielen Texten mit *hrm* in Deut und Jos findet, wenn auch die Nachbarsprache in zwei Fällen andere Wurzeln benutzt (*ḥz* statt *lkd*, *hrg* statt *nkh*). Das spricht dagegen, in diesem Schema im AT ein erst dtr Darstellungsmuster zu sehen. Die getötete Bevölkerung wird nach Kategorien aufgeschlüsselt. Das Suffix, das sich auf die Stadt Nebo bezieht, dürfte die Bevölkerung meinen. Im Unterschied zu fast allen at.lichen Notizen über die Vernichtung einer eroberten Stadt bezieht sich das Verb *hrm* hier jedoch nicht auf die Vernichtung der Bevölkerung selbst, sondern auf die vorangehende Vernichtungsweihe. Der Satz mit *hrm* unterbricht als nachholender und invertierter Begründungssatz (gegen Van Zyl 141) die Reihe der satzeröffnenden Präfixkonjugationen. Es wird diskutiert, ob dies die einzige *hrm*-Weihe in Meša's Eroberungsfeldzug war oder ob er z. B. auch die (israelitische) Bevölkerung von Aṣarot aufgrund einer solchen Weihe ausrottete (so zuletzt Liver 24f.). Das Wort *hrm* kommt zwar in der betreffenden Passage nicht vor, doch heißt es: „Ich tötete alles Volk aus (?) (12) der Stadt als *rjt* (Augenweide?, Sättigung?, Versöhnungsoffer?) für Kamoš und für Moab.“ Meint hier *kl h'm* nur „alles Kriegsvolk“ oder „die ganze Bevölkerung“? Wenn das zweite der Fall ist, und wenn überdies *rjt* ein Opferterminus sein sollte (Grimme, Ryckmans, Segert, Röllig), dann wäre die Vernichtungsweihe im Eroberungskrieg im Moab des 9. Jh.s als ein Opfer für die Gottheit verstanden worden. Es fällt noch auf, daß Meša' außer für Nebo für alle von ihm eroberten Städte etwas über ihr weiteres Geschick, bei den zerstörten über den Wiederaufbau berichtet. Ist Nebo allein ein Trümmerfeld geblieben? Wenn ja, lag das an der exponierten Lage der Stadt an der nördlichen Grenze des neuen moabitischen Gebiets? Oder gab es doch nur im Fall von Nebo eine Vernichtungsweihe, und diese schloß auch einen Wiederaufbau der Stadt aus? So unklar hier also vieles bleibt – man wird aus diesem einmaligen Zeugnis darauf schließen können, daß es in Israel, Moab und vielleicht auch noch bei anderen Nachbarvölkern eine gemeinsame Praxis des Kriegs-*heram* und eine gemeinsame Tradition, von diesem zu sprechen, gab.

2. Altsüdarab. *hrg* kann bei der Eroberung einer Stadt die Tötung der Heerführer und Soldaten samt deren Frauen und Kindern aufgrund eines vor dem Kampf abgelegten Eides bezeichnen (Ja 575, 5f. u. ö.; → *הָרַג* [*hārag*]); was dort unter III.2. über hebr. *hrg* als „Töten von Feinden in Vollstreckung des Bannes“ gesagt wird, dürfte nicht zutreffen).

3. Malamet 1966 hat, Anregungen von Landsberger aufgreifend, die Verwandtschaft des vor allem aus Mari bekannten akk. Begriffs *asakku* „Tabu“ mit dem at.lichen Begriff des *heram* herausgearbeitet. Doch sind die Ähnlichkeiten begrenzt. Die Aneig-

nung tabuisierter Gegenstände kann den Verletzer des Tabus schuldig (ursprünglich: des Todes schuldig) machen. Das erinnert an die Achan-Erzählung. Speziell konnte auch durch den Feldherrn Kriegsbeute tabuisiert werden. Doch war das in Mari nur eine zeitweilige Tabuisierung zwecks späterer gerechter Verteilung. Das Hauptelement des biblischen *heram*, die Ausrottung der Bevölkerung eroberter Städte, liegt diesem Zusammenhang fern. Neben dem *asakku* eines Gottes gab es auch das des Königs. „In Israel *herem* clearly exceeded the semantic range of *asakkum* in Mari“ (Glock 207).

4. Um genauere und noch religiös geprägte Parallelen für den at.lichen *heram* zu finden, muß man die strengen Grenzen des Alten Orients räumlich oder zeitlich überschreiten, und auch dann wird man niemals eine Parallele finden, die in allen Aspekten übereinstimmt. Aeschines, Gegen Ktesiphon, 107–112, berichtet von einem Krieg der delphischen Amphiktyonen gegen die Kirraier, Mitamphiktyonen, die sich gegen die Amphiktyonie schuldig gemacht hatten. Auf das Orakel der Pythia hin wurde ihnen der Krieg erklärt, die Bevölkerung wurde verkauft, die Stadt verwüstet und das Land völliger Unnutzbarkeit geweiht. Das erinnert an Ri 21. In Rom gab es die *devotio* von Verbrechern. Zum Tode verurteilte Verbrecher wurden den unterirdischen Göttern geweiht (Dion. Hal. 2, 10). Man denkt an Lev 27, 29. Bei den Kelten war das den Göttern geweihte (ἀνατεθειμένος) Gold unantastbar (Diod. 5, 27). Cäsar berichtet: Huic (= Marti) cum proelio dimicare constituerunt, ea quae bello ceperint plerumque devovent; cum superaverunt, animalia capta immolant reliquasque res in unum locum conferunt. Multis in civitatibus harum rerum exstructos tumulos locis consecratis conspicari licet; neque saepe accidit ut neglecta quispiam religione aut capta apud se occultare aut posita tollere audeat, gravissimumque ei rei supplicium cum cruciatu constitutum est (Bell. Gall. 6, 17). Die Tötung von Kriegsgefangenen wird hier nicht ausdrücklich erwähnt, aber da nach 6, 16 die Menschenopfer sehr häufig waren, ist es nicht unwahrscheinlich, daß in der dem Kriegsgott geweihten Beute auch Gefangene eingeschlossen waren. Für germanische Stämme ist die Tötung von Kriegsgefangenen als Weihegabe für die Götter ausdrücklich bezeugt. Von den Kimbern berichtet Strabo (Geogr. 7, 2, 3) dies als festen Brauch. Orosius (Histor. 5, 16, 5) schildert nach älteren Quellen die Vorgänge nach der Schlacht von Arausio: Nova quadam atque insolita execratione cuncta quae ceperant pessum dederunt; vestis discissa et proiecta est, aurum argentumque in flumen abiectum, loricae virorum concisae, phalerae equorum disperditae, equi ipsi gurgitibus immersi, homines laqueis collo inditis ex arboribus suspensi sunt, ita ut nihil praedae victor, nihil misericordiae victus agnosceret. Tacitus berichtet vom Verhalten der Hermanduren im Krieg mit den Chatten: Diversam aciem Marti ac Mercurio sacravere, quo voto equi viri cuncta viva occisioni dantur (Annal. 13, 57). Dasselbe ist von den Goten und Franken bezeugt. Im arabischen Raum wird vom Gassanidenfürsten Al-Hārīt ibn 'Amr erzählt, er habe seine Feinde unter Anrufung der Götter ausnahmslos verbrannt. Ähnliches tat unter islamischem Vorzeichen noch Ibn Saud, der Wahabi. Vgl. zu allen diesen Parallelen Schwally 34–42; Junker 77f.; Hofmann 427; Stolz 194f.

5. Da der Kriegs-*heram* Israels die totale Ausrottung einer Bevölkerung mit sich brachte, ist zu fragen, in welchem Maß im Alten Orient ein solches Vorgehen vielleicht ohne den Rahmen einer religiösen Weihe und Tabuisierung vorkam. Mindestens für die Assyrer ist die These vertreten worden, ihr Kriegsziel sei in vielen Fällen die totale Vernichtung des Feinds gewesen (Müller 13–26). Aber diese Auffassung läßt sich nicht halten (vgl. Hasel 97f.; generell gegen die übliche Einschätzung der Assyrer als besonders brutaler Nation: von Soden, mit Lit.). Ziel von Kriegen war die Stabilisierung der durch die Feinde in Frage gestellten Ordnung oder die Brechung des Unabhängigkeitswillens eines Nachbarn und seine Eingliederung in das eigene Herrschaftssystem – aber nicht seine völlige Vernichtung. Auf der Ebene des Faktischen gilt jedoch trotzdem vom ganzen Alten Orient, daß es in Kriegen sehr grausam hergehen konnte und daß ganze Städte samt Bevölkerung vernichtet werden konnten. Mit welcher Nüchternheit man davon sprach, mögen 2 Briefe aus Mari verdeutlichen. Išme-Dagan berichtet an Jasmaḥ-Adad: „Alle Soldaten des Ja'ilānum-Stammes versammelten sich unter Mär-Addu, um Krieg zu führen. Wir hatten eine Schlacht in Tu[.]wi, und ich siegte. Mär-Addu und alle Mitglieder des Ja'ilānum-Stammes wurden getötet und alle seine Sklaven und Soldaten erschlagen“ (ARM IV 33, 5–18). Jasmaḥ-Adad dagegen hatte in einem anderen Fall eine besiegte Stadt geschont. Daraufhin schrieb ihm sein Oberherr Šamši-Adad: „Du schriebsst mir, du habest die Stadt Tillabnim eingenommen, aber die Bürger des Orts nicht [erschlagen], sondern mit ihnen Frieden geschlossen und ihnen erlaubt zu gehen. Das, was du da getan hast, ist sehr empfehlenswert, es ist . . . Talente Goldes wert. Allerdings, wenn du früher eine Stadt einnimmst, kannte man (dieses Verhalten) nicht“ (ARM I 10, 5–11; zu beiden Texten vgl. Glock 177f.). Die angeblich milderen Pharaonen konnten, wenn sie wollten, ebenfalls Ausrottungskriege führen. Von Tutmose I wird berichtet: „He hath overthrown the chief of the Nubians; the Negro is helpless defenceless in his grasp . . . there is not a remnant among the Curly-Haired, who come to attack him; there is not a single survivor among them“ (ARE II, 30). Aus der Bibel ist hierzu 1 Kön 9, 16 zu vergleichen. Es gab mythische Vorbilder für vollständige Ausrottung, etwa die Sintfluterzählung. Im Erra-Epos IV 26–29 heißt es: „Into the city to which I send you, o man, you shall not fear any god nor be afraid of any man, small and great kill together! The infant, the child: let no one escape!“ (Übers. nach Hasel 84). Berichte über grausame Vernichtungsaktionen des eigenen Heers und entsprechende Bilddarstellungen hatten in der konkreten Politik außerdem eine feste Funktion. Sie dienten propagandistischen Zwecken, man jagte damit ehemaligen oder möglichen Feinden Furcht ein. Daß diese Propagandatechnik von den Assyrern auch gegenüber Juda benutzt wurde, zeigt 2 Kön 19 parr. Die Begegnung mit der bewußt zur Schau ge-

stellten assyrischen Kriegsideologie dürfte für die Ausbildung der dtr *heram*-Theorie nicht ohne Bedeutung gewesen sein. So fällt es auf, wie häufig das Motiv des Rests, der sich rettet oder der nicht einmal gerettet wurde, im Zusammenhang solcher Kriegsberichte erscheint (vgl. Hasel 50–134) – genau wie im Zusammenhang der meisten dtr *hrm*-Belege. Es bleibt noch hinzuzufügen, daß Kriege im Alten Orient, auch wenn man sie besser nicht als „Heilige Kriege“ bezeichnet (vgl. Weippert; Stolz), stets eine religiöse Sinn dimension hatten. Im Krieg erging göttliches Gerichtsgeschehen (vgl. Furlani). Der Amalekiter-*heram* als von Gott angeordnete Strafexpedition der israelitischen Frühzeit ebenso wie die späten prophetischen Heilsorakel, die vom göttlichen *heram* sprechen, fügen sich also in ein allgemein verbreitetes Vorstellungsmuster ein.

III. 1. Während uns die Meša'-Inscription mit Sicherheit eine kriegerische *heram*-Aktion der Moabiter gegen Israel im 9. Jh. bezeugt, gibt es im AT keinen einzigen Text, dem wir für irgendeine Periode der Geschichte Israels eine zuverlässige Information über eine israelitische *heram*-Aktion entnehmen könnten. Im vor-dtr Material unterliegen die Notizen über die Vernichtung der Bevölkerung von Ortschaften namens Horma (Num 21, 2f.; Ri 1, 17) dem Verdacht, sekundäre Namensätiologien zu sein. Im Fall von Jericho (Jos 6f.), wo eine vor-dtr Erzählung mit einigen vom dtr Typ sich abhebenden Belegen von *heram* verarbeitet ist, ist vom archäologischen Befund und von der Gattung her die historische Basis fragwürdig. Am ehesten käme noch der Kernnachricht in der aus prophetischen Kreisen stammenden Erzählung vom (nicht konsequent durchgeführten) Vernichtungsfeldzug Sauls gegen die Amalekiter eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu. Doch beinträchtigt auch hier das ins Grundsätzliche weisende Erzählinteresse den vollen Quellenwert. Vermutlich enthält die raffende Darstellung von Jos 10 und 11 einige alte Nachrichten über *heram*-Kriege. Es wird nicht ein Zufall sein, daß nicht bei allen Städten das Wort *hrm* gebraucht wird. Aber wie die LXX dieses in Jos 10, 32 (Lachis) nachgetragen haben, so dürfte schon die älteste uns erreichbare Textgestalt nachträgliche Systematisierungsversuche enthalten, und was nun wirklich alte Nachricht war, läßt sich nicht mehr sagen. Erst recht unterliegen sämtliche anderen dtr Erwähnungen von *heram*-Kriegen dem Verdacht, auf dtr Systemdenken zurückzugehen. Ri 21, 11 dürfte einem sehr spät formulierten Text angehören (vgl. im Vers selbst z. B. die P-Terminologie von *kōl-iššāh joda'aṭ miškab-zākār*) und ist schon deshalb in seinem Zeugniswert fragwürdig. 1 Chr 4, 41 (Vernichtung der Hamiten und der *me'ünim* [?] im Gebiet von Gedor durch die Simeoniten zur Zeit Hiskias) könnte historisch treffende Sondernachricht der Chr sein. Aber impliziert hier das Verb *hrm hiph* noch das alte Element der Vernichtungsweihe? Die Erzählung in 2 Chr 20 hat legendären Charakter, und

h̄rm hiph bedeutet hier auch mit Sicherheit einfach „vernichten“. Damit ist der Umkreis möglicher historischer Nachrichten im AT mit negativem Ergebnis abgeschrieben.

Daraus folgt nicht, daß es keinen *heram*-Krieg gab. Die alten Erzählungen und das prophetische Reden vom *heram* setzen ihn vielmehr eindeutig als mindestens hin und wieder in der Frühzeit Israels geübten Brauch voraus. Ferner ist nicht ausschließbar, daß andere Texte von *heram*-Kriegen berichten, ohne daß das Wort selbst fällt, etwa Ri 18, 27 oder 20, 48. Nach dem allerdings dtr Vers Jos 10, 35 wurde ja auch über Lachis der *heram* verhängt, obwohl vorher in Jos 10, 31f., wo eigentlich von Lachis die Rede war, das Wort nicht fiel. Dennoch bleibt es unwahrscheinlich, ja ist auszuschließen, daß jeder Krieg der Landnahme- oder Richterzeit ein *heram*-Krieg gewesen wäre. Auch eine spezielle Verbindung von *heram* und Verteidigungskrieg gibt es nicht – eher umgekehrt. *heram* als festes Element eines „heiligen Kriegs“ im Sinne von G. von Rad 1952 steht und fällt mit dieser Theorie selbst. Auch eine Tradition von einem JHWH-Gebot, nach dem Israel bestimmten Völkern gegenüber den *heram* verhängen müsse, ist weder nachzuweisen noch wahrscheinlich. Vielmehr scheint der *heram* damals, als man ihn verhängen konnte, von einem im konkreten Fall geleisteten Gelübde (vgl. Num 21, 2 und den Schwur der Stämme in Ri 21, 5), einer besonderen Anordnung des Feldherrn (vgl. Jos 6, 17) oder einer prophetischen Weisung (vgl. 1 Sam 15, 3) ausgelöst worden zu sein. Normalerweise wird schon das Interesse an der Beute die Ausrufung eines *heram* verhindert haben. Die breiter ausgeführten alten *heram*-Erzählungen kreisen in der Tat eher um die Tabuisierung der Beute (und entsprechendes menschliches Versagen) als um die Ausrottung der feindlichen Bevölkerung: Jos 6f. und 1 Sam 15. Wenn es zum *heram* kam, dann entfesselte sich allerdings eine Orgie der Vernichtung. In ihrem Stimmungsgehalt kann sie vielleicht noch am ehesten bei Jes 34, 1–15, dem Gedicht über JHWHs *heram* an Edom, nachempfunden werden (dazu vgl. als ugarit. Parallele KTU 1.3 IV). Alle Menschen und alles Vieh wurden getötet, und auch die Beute wurde vernichtet. U. U. wurden die wertvollsten Stücke in ein Heiligtum gebracht (vgl. Jos 6, 19. 24). An der Beute zeigte sich der kontaminöse Charakter des *heram*-Tabus (Achan-Erzählung Jos 7). Für die Möglichkeit eines *heram*-Kriegs gegen Israeliten käme als Beleg neben der historisch fragwürdigen Aktion gegen Jabes-Gilead in Ri 21, 1–14 (und der ähnlichen gegen Gibeon in Ri 20, wo jedoch das Wort *h̄rm* fehlt) das Gesetz Deut 13, 13–19 in seinem vor-dt Bestand in Frage. Hier könnte, auch wenn 13, 16b (mit *h̄rm*) nicht vor-dt sein sollte, doch vielleicht die Sache selbst in 13, 16a. 17* angedeutet gewesen sein. *heram* wäre in diesem Fall als Strafe gedacht gewesen.

Neben dem Kriegs-*heram* gab es, wie Ex 22, 19 zeigt, schon zu Beginn der Königszeit die *heram*-Strafe

(zum Zeitansatz des Bundesbuchs und zur Bedeutung von Ex 22, 19 für seine definitive Struktur vgl. jetzt Halbe). Schmitt 141f. hat unter Hinweis auf die Behandlung von Majestätsverbrechen (vgl. 1 Sam 22, 19; 2 Kön 9, 26) vermutet, sie habe sich von der einfachen Todesstrafe dadurch unterschieden, daß auch Kinder und Habe des Delinquenten vernichtet wurden. Sie stand auf Abfall von der JHWH-Verehrung.

Ob die erst in späten Texten belegte besondere *heram*-Weihe von Sachwerten und Menschen für das Heiligtum (Lev 27, 21. 28; Num 18, 14; Ez 44, 29) als Institution in die Frühzeit Israels zurückreicht, entzieht sich unserer Kenntnis. Wenn ja, dann war sie vielleicht nur bei bestimmten Heiligtümern üblich und kam vielleicht auch noch nicht gerade den in den späten Texten genannten Priestergruppen zugute. Typisch wird aber auch damals gewesen sein, daß eine Auslösung nicht erlaubt war. Vermutlich hat sich der Brauch aus der *heram*-Weihe von Kriegsbeute entwickelt (vgl. Mi 4, 13).

2. Mit dem Königtum dürfte die Neigung zu *heram*-Kriegen noch seltener geworden sein als vorher. Inzwischen hatte sich eine Situation entwickelt, in der man für im Krieg gewonnene Arbeitskraft durchaus Verwendung hatte. Hatte es vorher zwar kein Gebot gegeben, die Bevölkerung des von den israelitischen Stämmen beanspruchten Landes auszurotten, so gab es doch die Tradition von der Verheißung JHWHs, er werde die „Bewohner des Landes“ vertreiben (→ גָּרָשׁ [gāraš] und יָרַשׁ [jāraš]), und das Gebot, ihnen keinen (Vasallitäts-)Vertrag zu gewähren (Ex 23, 31b. 32; 34, 12. 15; vgl. Ri 2, 2) (Näheres bei Schmitt und Halbe). Wo die Machtverhältnisse es erlaubten, ließ das zwar nicht notwendig auf die Ausrottung der Kanaanäer, wohl aber mindestens auf ihre Enteignung und Vertreibung hinaus. Der Übergang zum Territorialstaat ließ es nun jedoch besser erscheinen, die unterworfenen Bevölkerung in den Gebieten, auf die Israel Anspruch erhob, wohnen zu lassen und nur zum Frondienst zu verpflichten (vgl. Ri 1, 28. 30. 33. 35). In weiter entfernten Gebieten ließ man tributpflichtige Reiche bestehen. Zwischen den dynastischen Spitzen entstand ein Gefühl der Brüderschaft, gleichgültig, in welcher Richtung das machtpolitische Gefälle im Augenblick gerade verlief: man tastete sich nicht so leicht an. Der Dienst JHWHs kam eher im entfaltetere Opferkult zum Ausdruck. Gegen diese Tendenzen scheint sich in prophetischen Kreisen, vor allem des Nordens, Protest entwickelt zu haben. Und in diesem Zusammenhang spielte dann auch die Erinnerung an den ehemaligen *heram*-Krieg eine Rolle. Das bezeugen 2 aus Prophetenkreisen stammende Erzählungen. 1 Sam 15 macht die Schonung des sagenhaften Amalekiterkönigs Agag und die Umwandlung der besten Beutetiere aus *heram* in Opfertiere durch Saul zur Ursache von Sauls Verwerfung. Samuel, der prototypische Seher und Königsmacher, hat sie auszusprechen. Interessant ist die Wortverbindung *re'šit haheram*.

Wahrscheinlich greift die Erzählung hier polemisch einen gemachten Versuch auf, den Terminus *heram* in einen Opferterminus zu verwandeln. 1 Kön 20, 35–43 gehört zu einem Erzählungskranz, der von einem namentlich nicht genannten, ursprünglich vielleicht typisch gemeinten König von Israel handelt, 1 Kön 20 + 22 (vgl. zuletzt Gray ²1970, 414–416). In diesem Stück springt die positive Darstellung des Königs ins Negative um. Eine prophetische Unheilsansage ergeht an ihn, weil er seinen von JHWH besiegten Gegner, den König von Damaskus, begnadet und mit ihm einen Vertrag geschlossen hat (20, 34), wo dieser König doch als *heram* JHWH geweiht war (20, 42 *'iš ḥarmi*). An dieser prophetischen Untergrundtheologie ist wichtig, daß in beiden Erzählungen äußere Feinde als *heram* betrachtet werden: Wüstenstämme und Aramäer. Das entspricht der faktischen Feindsituation der Königszeit. Es unterscheidet diese Auffassung von der *heram*-Theorie, die sich auf palästinensische Städte bezieht, und verbindet sie mit der Verwendung der *heram*-Terminologie in den Völkerorakeln der Prophetenbücher.

3. Ob die frühen Fassungen des dt Gesetzes den *heram* schon erwähnten, läßt sich nicht mehr feststellen. In Frage kämen Vorstufen von Deut 7 und 13.

Die erste, wohl in den triumphalen Jahren Josias redigierte Fassung des DtrG (vgl. dazu Cross 274–289; Smend) machte *hrm* dagegen zu einem wichtigen Begriff. Sie hat das Bild vom grausamen sakralen Vernichtungskrieg gegen die Gesamtbevölkerung Palästinas geschaffen, das den modernen Leser so beeindruckt und so bedrückt. Allerdings verkennt man meist die wahren Intentionen des DtrG. Dtr fand in seinen Quellen und Vorlagen für die frühe Zeit Israels *heram*-Erzählungen und Nachrichten über *heram*-Kriege (uns noch greifbar in Num 21; Jos 6f.; 1 Sam 15; Jos 10f.). Ferner lagen ihm Völkerlisten von Völkern vor, die zu seiner Zeit nicht mehr existierten. Schließlich kannte er die Traditionen von JHWHs Landverheißung sowie von der Verheißung, JHWH (bzw. Israel mit Hilfe JHWHs) werde die Bewohner des verheißenen Landes vertreiben (jetzt noch greifbar in Ex 23; 34; Ri 2; ihm in einem Frühstadium des Deut vielleicht schon vorgegeben im Grundbestand von Deut 7), ja vernichten (Ex 23, 23 *ḥd hiph*). Eine vor-dtr Tradition von einem Gebot der Völkervertreibung ist uns nicht greifbar, existierte aber möglicherweise ebenfalls (vgl. Ri 1). Deut 20, 17 enthält eine Rückverweisformel auf ein JHWH-Gebot der Vernichtung aller Völker der Völkerliste. Da die Rückverweisformeln des Deut im allgemeinen zuverlässig sind, müssen wir mindestens an die im Sinne eines Gebots verstandene Verheißung von Ex 34, 12. 15 (vgl. Ex 23, 31b. 32) denken. Vielleicht hat Dtr selbst sie schon in Deut 7, 2 im Sinne eines Gebots (mit dem Verb *hrm*) interpretiert. Auf jeden Fall entwirft Dtr eine Synthese der Landnahmezeit, gemäß der alle Völker, die im

verheißenen Land wohnten, auf JHWHs Gebot hin ausgerottet wurden. Dabei dient das Verb *hrm* als ein Leitwort. Es verliert seinen spezifischen Sinn und wird zu einem allgemeinen Wort für radikale Vernichtung (vgl. in Jos 10 auf der Ebene der dtr Redaktion die Möglichkeit, den gleichen Sachverhalt mit und ohne *hrm* auszudrücken). Das grundsätzlich vorausgesetzte JHWH-Gebot (Deut 20, 17; Jos 10, 40; 11, 12. 15. 20) macht ein dem einzelnen Krieg vorangehendes Gelübde oder eine spezielle Anordnung durch Prophet oder Feldherrn überflüssig. Das Verb wird nur noch auf die Tötung von Menschen bezogen. Städte, Häuser, Brunnen, Tiere bleiben dagegen nach der dtr Landnahmetheorie unversehrt. Die Israeliten übernehmen einfach den Besitz, nur die Menschen werden ausgewechselt. Grundsätzlich ist das in Deut 6, 10f.; Jos 24, 13 gesagt; für konkrete Einzelfälle vgl. Deut 2, 34f.; 3, 4–7. Im Kriegsgesetz Deut 20, 10–18 wird Deut 20, 14b durch 20, 17 nicht zurückgenommen. Für Jericho war die Tradition gegen die dtr Regel und blieb als Sonderfall einfach stehen. Für Ai ließ sich zwar die Einäscherung der Stadt nicht aus der Tradition entfernen, aber mindestens wurde ein besonderer Befehl JHWHs eingeführt, daß Sachen und Vieh erbeutet werden durften (Jos 8, 2. 27). Bei den Aufzählungen von Jos 10f. wird von der Vernichtung von *kōl-nāpāš* (10, 28. [30. 32.] 35. 37. 39; 11, 11) oder – wo auf das Gesetz von Deut 20, 16f. verwiesen wird – in Anspielung auf Deut 20, 16 von der Vernichtung von *kōl-nēšāmāh* (10, 40; 11, 11f. 14f.) gesprochen, und Jos 11, 40 klärt eindeutig, daß mindestens im Sinne von Dtr mit diesen Ausdrücken nur die Menschen, nicht auch die Tiere gemeint sind. Die Einäscherung von Hazor, die offenbar auch aus der Tradition feststand, wird als Ausnahme gekennzeichnet (Jos 11, 13). Die Spitze der alten *heram*-Erzählungen, nämlich der radikale Beuteverzicht, ist also völlig weggebrochen. Die Vernichtung der Menschen wird überdies gerechtfertigt. Der erste im DtrG beschriebene *heram*-Krieg eignete sich dafür gut als Beispielerzählung (vgl. Num 21, 21–31): Sihon von Hesbon erhält zunächst ein friedliches Abkommen vorgeschlagen (Deut 2, 26 *dibrē šālōm*). Aber er lehnt ab (2, 30 *w'elo' 'abāh*). Erst dann beginnt Israel den *heram*-Krieg. Allerdings wird sofort klargestellt, daß die Verweigerung der friedlichen Regelung selbst wieder JHWH-gewirkt ist: *hiqšāh JHWH 'alohākā 'al-rūhō w'e'immes 'at-lebābō l'ema'an tittō b'ejādēkā*. Genau das gleiche wird in Jos 11, 18–20, auf die gesamte Landnahme zurückblickend, für alle Könige und Städte Westjordanien festgestellt, mit der einzigen Ausnahme von Gibeon. In Jos 11, 19 heißt es: *lo' hāje'tāh 'ir 'asār hišlimāh 'al-be'nē jisrā'el*. Es wäre also möglich gewesen, sich friedlich zu unterwerfen. Nur: „Von JHWH wurde es gewirkt, daß er ihren Mut stärkte zum Kampf gegen Israel, damit sie (die Israeliten) sie der Vernichtung weihen, ohne ihnen Gnade zu gewähren“ (Jos 11, 20). Daher wird man auch das Kriegsgesetz in Deut 20, 10–18 so verstehen

müssen, daß die Verpflichtung Israels, vor einem Krieg dem Gegner zunächst ein Angebot friedlicher Unterwerfung zu machen (20, 10f.), nicht nur für die Städte gilt, die „sehr weit entfernt“ liegen (20, 15), sondern genau so auch für die Städte, die JHWH Israel zum Erbbesitz bestimmt hat (20, 16). Die unterschiedliche Form der Kriegsführung, nämlich *hrm* (20, 16–17), ist erst zu praktizieren, wenn das Unterwerfungsangebot abgelehnt ist. Daß dies nach dem DtrG mit einer einzigen Ausnahme stets geschah, stand auf einem anderen Blatt. Doch erst wenn es geschehen war, galt das alte Gebot, keinen Vertrag zu gewähren. Durch das Kriegsgesetz Deut 20, 10–18 ist der *heram* auch streng auf die Landnahmesituation und die Bewohner des verheißenen Lands eingegrenzt. Später und gegenüber anderen Völkern gelten andere Regeln. Im Grunde wird also durch das Gesetz, das den *heram* zu gebieten scheint, der *heram* für die wahren Adressaten des Gesetzes (Josia und seine Zeitgenossen) gerade verboten. Wie bewußt diese Einschränkung des *heram* geschieht, zeigt Deut 25, 17–19, wo die Vernichtung der Amalekiter gefordert wird – zweifellos eine vorgezogene Legitimation der Erzählung von 1 Sam 15. Das Wort *hrm*, das im vorgegebenen Text in 1 Sam 15 ein Leitwort bildete, ist hier, wo Dtr selbst formulieren kann, vermieden. Im ganzen: Die *heram*-Theorie des vorexilischen DtrG diente dazu, verschiedenartige alte Traditionen über die Landnahme zu systematisieren; daneben vollbrachte sie aber auch ganz bestimmte Leistungen für die Leser der Josiazeit. Es galt, ihnen das religiös-nationale Selbstbewußtsein zu stützen. Die assyrische Vorherrschaft und der damit gegebene Kulturdruck hatten zu einem religiös-nationalen Plausibilitätsschwund geführt. Der assyrischen Propaganda ähnlich konnte jetzt auch Israel durch bluttriefende Kriegserzählungen Terror ausstrahlen. Zugleich waren diese Erzählungen aber die Sache einer fernen Vergangenheit, und für die Gegenwart und ihre Außenpolitik konnte Israel sich höchst zivilisierter Kriegsregeln rühmen, stand also auch hierin nicht zurück hinter dem Besten, was Großmächte damals aufweisen konnten. Wichtig ist, daß die dtr *heram*-Theorie nicht dazu nötig gewesen zu sein scheint, Josias Vernichtungsaktionen gegen kultische Institutionen in Juda und im ehemaligen Nordreich zu legitimieren. Dafür genügten die alten und nun ins Deut aufgenommenen Gebote der Vernichtung kanaänischer Kulte (Deut 7, 5; 12, 2f.; vgl. Ex 23, 24; 34, 13). Allenfalls diente dem noch das Gesetz Deut 13, 13–19 (Abfall einer Stadt vom JHWH-Kult). Doch selbst hier liegt eine eingrenzende Interpretation alter Tradition vor. Man muß das Gesetz im Vergleich mit Ex 22, 19 und im Zusammenhang der Gesetze Deut 13, 2–6. 7–12; 17, 2–7 lesen. Während vorher auf jedem Opfer für andere Götter die *heram*-Strafe stand, ist diese jetzt nicht mehr verhängt für die verschiedenen Arten der Anstiftung zum Dienst anderer Götter und für den Abfall einzelner Personen. Nur noch für den Fall

der Apostasie einer ganzen Stadt ist sie vorgeschrieben.

Die exilische Überarbeitung des DtrG mußte erklären, wie es zur Katastrophe kommen konnte. Ein wichtiges Mittel der rückblickenden Geschichtsdeutung bestand darin, daß die Idee aufgegeben wurde, bei der Landnahme seien alle Bewohner des Landes ausgerottet worden. Sie existierten vielmehr teilweise weiter. Ihr verführerischer Einfluß auf Israels Glaube war eine Hauptursache für die große Geschichte des Abfalls. Das Verb *hrm*, das nun im Zusammenhang solcher Aussagen mit einer Negation erscheinen müßte, wird jedoch vermieden, vermutlich, um nicht zu eklatante Widersprüche zu den Aussagen der vorexilischen Schicht hervortreten zu lassen. Die Vernichtung, die hätte stattfinden sollen, aber nicht stattfand, wird als geplantes Werk JHWHs gesehen, das durch Israels Sünde verhindert wurde. Als Verben dienen vor allem *jrš hiph*, *šmd hiph* und *krt hiph*. Genügend übriggebliebene Völker erhält man, indem man für das verheißene Land den großen Umfang des späteren Davidsreiches zugrundelegt. Das Wort *hrm* spielt noch eine Rolle in dem jetzt oder sogar noch später in seine endgültige Gestalt gebrachten Kapitel Deut 7, wo in 7, 3–4 (vgl. auch den sekundären Nachtrag in Ex 34, 16) das alte Bündnisverbot durch das Mischehenverbot expliziert wird (*hrm* in 7, 2 und 7, 25f.). Deut 20, 18 als Sinngebung des *heram* („damit sie euch nicht lehren, alle Greuel nachzuahmen, die sie begingen, wenn sie ihren Götzen dienten, und ihr nicht gegen JHWH, euren Gott, sündigt“) ist zweifellos erst jetzt ins Kriegsgesetz eingetragen worden. In 1 Kön 9, 21 wird berichtet, daß Salomo die nicht vom *heram* vernichteten Reste der Landesvölker zu Fronarbeitern machte. Der nicht vollzogene *heram* dient also dem exilischen Deuteronomisten dazu, die eingetretene Katastrophe verständlich und damit geistig verarbeitbar zu machen. Durch assoziative Nähe überträgt dabei das *heram*-Motiv in Deut 7 seine Intransigenz auf das in nachexilischer Zeit wichtig werdende Mischehenverbot und die völkische Absonderung.

4. Der vor-dtr Gebrauch von *hrm* bei den Propheten lebt auch in nachexilischer Zeit bisweilen in Orakeln gegen andere Völker auf (Jes 11, 15; 34, 2, 5; Jer 50, 21, 26; 51, 3; Mi 4, 13; Dan 11, 44). Neu ist, daß jetzt manchmal JHWH selbst den *heram* vollzieht. Wohl von der dtr Sprachentwicklung her meint das Wort jetzt auch manchmal einfach 'töten, vernichten'. Mit dieser Bedeutung kann es dann auch in Aussagen auftauchen, die auf JHWHs Handeln gegenüber Israel Bezug nehmen (Jes 43, 28; Sach 14, 11; Mal 3, 24).

5. Im nachexilischen Priesterrecht wird mit einer besonderen Form privater Stiftung von Sachen und Menschen ans Heiligum gerechnet, die *heram* heißt. Eine solche Stiftung ist *qodāš q'qdāšim* und kann nicht durch Geld abgelöst werden (vgl. Lev 27, 21, 28; Num 18, 14; Ez 44, 29). Die *heram*-Strafe lebte nach Lev 27, 29 weiter. Allerdings erfahren wir dort

nicht, wofür sie damals noch verhängt wurde, und es besteht der Verdacht, daß der Vers nur eine auf Ex 22, 19 bezogene theoretische Rechtsharmonisierung ist, der keine Praxis mehr entsprach. Dafür spräche, daß Esr 10, 8 die Verhängung einer *heræm*-Strafe androht, die nicht an Personen, sondern an Sachen vorgenommen wird. Es handelt sich offenbar um Güterkonfiskation für das Heiligtum, während die Person des Delinquenten selbst durch den mit einer anderen Terminologie bezeichneten Ausschluß aus der *q^ehal haggôlâh* bestraft wird. Das führt der Sache nach in eine gewisse Nähe zum talmudischen *heræm*, ist davon aber terminologisch abzuheben. Für ihn könnte eher Jes 43, 28 eine Anregung gegeben haben (*hrm* || Profanierung und Schmähung; vgl. die gleiche Motivkombination in der späten Textänderung in Jer 25, 9 MT). Zum sachlich nahen ἀναθήματα des NT und der frühen Kirche vgl. Behm.

Lev 27, 29 ist wohl ausgelöst durch die Nennung von Menschen als mögliche private *heræm*-Gaben an JHWH im vorangehenden Vers. Diese gestifteten Menschen bleiben am Leben, wohl als Sklaven des Heiligtums. In Lev 27, 28 steht *hrm hiph*, und das Subjekt der Schenkung ist genannt: יִשׁ. Um diesen Fall klar von der Tötung eines Menschen als *heræm* abzuheben, wird in einem angefügten Satz, 27, 29, auf die alte *heræm*-Strafe Bezug genommen. Entscheidend ist, daß hier *hrm hoph* steht. Das zeigt, daß es sich um einen anderen, abzuhebenden Fall handelt. Wegen dieser Funktion von Lev 27, 29 scheint es gewagt, Vorformen des „Gesetzes“ zu rekonstruieren (zuletzt Schulz 40f.). Erst recht hat der Vers nichts mit Jiftahs Gelübde zu tun. Jiftah hat seine Tochter als *’ôlâh* geopfert (Ri 11, 30f.).

Lohfink