





 Open access • Journal Article • DOI:10.2307/3266561

## **Deuteronomium 28 und die ade zur Thronfolgeregelung Asarhaddons: Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel — [Source link](#)**

Michael S. Moore, Hans Ulrich Steymans

**Published on:** 01 Jan 1997 - Journal of Biblical Literature (Society of Biblical Literature)

Share this paper:    

View more about this paper here: <https://typeset.io/papers/deuteronomium-28-und-die-ade-zur-thronfolgeregelung-2dd5n0h1hf>



---

Year: 1995

---

## Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons: Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel

Steymans, Hans Ulrich

**Abstract:** Die Ähnlichkeiten zwischen einigen Flüchen der adê-Vereidung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons (VTE) und in Deuteronomium 28 bezeugen nicht den Einfluss einer im ganzen Alten Orient verbreiteten Tradition, sondern resultieren aus literarischer Abhängigkeit des Bibeltextes von den VTE. Die vorliegende Studie kommt zu diesem Ergebnis, nachdem die Flüche der VTE mit den publizierten mesopotamischen Fluchpassagen, angefangen beim Kodex Hammurapi, verglichen wurden und anhand mehrsprachiger Inschriften die Übersetzungstreue des Alten Orients überprüft wurde. Die Differenzen zwischen den VTE und Dtn 28 bewegen sich in dem Rahmen, den man im Alten Orient bei Übersetzungen tolerierte. Die Gemeinsamkeiten umfassen eine fast identische Reihenfolge der Inhalte von VTE §§ 39, 40, 42 und Dtn 28,27-30 (Hautkrankheit, Finsternis und Schändung der Ehefrau), gleichartige Motive in § 63f und Dtn 28,23f (bronzenener Himmel und eiserne Erde, Regen verwandelt in Kohle oder Asche; Lev 26,19 dürfte von Dtn 28,23f abhängen) und eine Themenabfolge in VTE § 56, die der von Dtn 28,20-44 weitgehend entspricht. Der palindromisch gestaltete § 56 ruft die grossen Götter des Himmels und der Erde an und stellt Motive des Sonnengottes in die Mitte. Der Sonnengott trug in Mesopotamien Züge, die in Jerusalem JHWH zugeschrieben wurden. Der hebräische Verfasser übernahm VTE § 56 und fügte an thematisch geeigneter Stelle weitere mit dem Sonnengott oder dem Himmel verbundene Abschnitte aus den VTE ein. Innerhalb von §§ 39-42 steht der Fluch des Sonnengottes in § 40. Auch die §§ 63f, wo es um Himmel und Erde geht, zeigen deutliche Lexembezüge zu Sonnengottflüchen (§§ 40, 68, 101). Der mesopotamische Hintergrund von Dtn 28,20-44 ermöglicht es, die Funktion des Kapitels 28 in der "Fabel" des Deuteronomiums neu zu beleuchten. Die Abhängigkeit von den VTE lässt Schlussfolgerungen für die Redaktionsgeschichte zu: Dtn 28,20-44 (ohne V. 20b,25b,26f) dürfte zum ältesten Kern des Kapitels gehören. Bei der Einfügung des Urdeuteronomiums in die deuteronomistische Landeroberungserzählung kamen der Segen (28,7-13) und wohl auch 28,21b.69 hinzu. Spätestens in dieser Redaktionsphase wurden 28,1.2a.3-6.15.16-19 geschaffen. Deuteronomistischer Redaktion der Exilszeit sind 28,2b.14.20b.25b.36f.45-57.62-68 zuzuordnen. Den letzten Zusatz bildet wohl die poetische Passage in 28,58-61.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-142987>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Steymans, Hans Ulrich (1995). Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons: Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

**Hans Ulrich Steymans** Deuteronomium 28 und die *adê*  
zur Thronfolgeregelung Asarhaddons

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Instituts  
der Universität Freiburg Schweiz,  
des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel,  
des Instituts für Vorderasiatische Archäologie  
und Altorientalische Sprachen der Universität Bern  
und der Schweizerischen Gesellschaft  
für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von  
Othmar Keel und Christoph Uehlinger

## *Zum Autor*

Hans Ulrich Steymans studierte Theologie in Bonn und Wien sowie Altorientalistik in Wien. Seit 1982 ist er Mitglied des Dominikanerordens. Von 1992 bis 1995 arbeitete er als Assistent am Institut für alttestamentliche Bibelwissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Zur Zeit lehrt er an der Ecole Biblique et Archéologique Française in Jerusalem.

Hans Ulrich Steymans

# Deuteronomium 28 und die *adê* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons

Segen und Fluch  
im Alten Orient und in Israel

Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

## Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Steymans, Hans Ulrich:**

Deuteronomium 28 und *adē* zur Thronfolgeregelung  
Asarhaddons: Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel/  
Hans Ulrich Steymans. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen  
Vandenhoeck und Ruprecht, 1995

(Orbis biblicus et orientalis; 145)

Zugl.: Berlin, Humboldt-Univ., Diss.

ISBN 3-7278-1038-6 (Univ.-Verl.)

ISBN 3-525-53780-8 (Vandenhoeck & Ruprecht)

NE: GT

Die Druckvorlagen wurden von der Verfasserin  
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt

© 1995 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-1038-6 (Universitätsverlag)

ISBN 3-525-53780-8 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für  
Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

für  
Hedwig und Paul Steymans

und dem Andenken an

**Elisabeth Schimmel**

\*1939 †1990





# INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort .....	XI
<b>1. Einleitung .....</b>	<b>1</b>
1.1. Untersuchungsprinzipien .....	7
1.1.1. Die Natur der Verbindung .....	7
1.1.2. Der Typ der Verbindung .....	9
1.2. Die Beziehungen Israels und Judas zu Mesopotamien .....	14
<b>2. Verwendung und Gestalt der Flüche im Alten Orient .....</b>	<b>18</b>
2.1. Vertragsformular und Gesetzespromulgation .....	18
2.2. Die altorientalischen Fluchgattungen .....	28
2.3. Der Fluch der Gottheit .....	30
<b>3. Fluchtraditionen in den Thronfolge-<i>adê</i> Asarhaddons .....</b>	<b>34</b>
3.1. Der Aufbau der Thronfolge- <i>adê</i> .....	34
3.1.1. Zum Verständnis der <i>šumma</i> -Sätze .....	34
3.1.2. Gliederung der Thronfolge- <i>adê</i> und Fluchinhalte .....	38
3.2. Die Ähnlichkeiten mit Dtn 28 in der Forschungsgeschichte .....	41
3.3. Methodische Überlegungen .....	49
3.4. Die zum Vergleich herangezogenen Texte .....	52
3.4.1. Königsliste .....	53
3.4.2. Mesopotamische Texte mit Flüchen .....	55
3.5. VTE § 38A-43 Himmel und Himmelskörper .....	72
3.5.1. VTE § 38A, der Anflug .....	72
3.5.1.1. Textvarianten .....	72
3.5.1.2. Sprachlich-syntaktische Analyse .....	72
3.5.1.3. Semantische Analyse .....	74
3.5.1.4. Strukturanalyse .....	76
3.5.1.5. Formengeschichte des Anfluchs .....	76
3.5.2. VTE § 39, der Sinflug verglichen mit VTE § 52, dem Gulafflug .....	78
3.5.2.1. Textvarianten .....	79
3.5.2.2. Sprachlich-syntaktische Analyse .....	79
3.5.2.3. Semantische Fragen und Formenkritik .....	80
3.5.3. VTE § 40, der Šamašflug .....	83
3.5.3.1. Textvarianten .....	83
3.5.3.2. Sprachlich-syntaktische Analyse .....	83
3.5.3.3. Semantische Analyse .....	85
3.5.3.4. Strukturanalyse .....	85
3.5.3.5. Formengeschichte des Šamašfluchs .....	86

3.5.4.	VTE § 41, der Ninurtafluch .....	92
3.5.4.1.	Textvarianten .....	92
3.5.4.2.	Sprachlich-syntaktische Analyse .....	92
3.5.4.3.	Semantische Analyse .....	94
3.5.4.4.	Strukturanalyse .....	97
3.5.4.5.	Formengeschichte des Ninurtafluchs .....	97
3.5.5.	VTE § 42, der Delebatfluch .....	101
3.5.5.1.	Sprachlich-syntaktische Analyse .....	101
3.5.5.2.	Semantische Analyse .....	103
3.5.5.3.	Strukturanalyse .....	105
3.5.6.	VTE § 43, der Jupiterfluch .....	105
3.6.	VTE § 56, der Fluch bei den großen Göttern .....	109
3.6.1.	Textvarianten .....	110
3.6.2.	Sprachlich-syntaktische Analyse .....	110
3.6.3.	Semantische Analyse .....	116
3.6.4.	Strukturanalyse .....	119
3.6.5.	Formengeschichte des Fluchs bei den Göttern .....	120
3.7.	VTE § 63-65, die Parallele zu Dtn 28,23(-25?) .....	129
3.7.1.	Textvarianten .....	129
3.7.2.	Sprachlich-syntaktische Analyse .....	130
3.7.3.	Semantische Analyse .....	134
3.7.4.	Formenkritik .....	135
3.7.5.	Strukturanalyse .....	136
3.8.	Exkurs: Šamaš und JHWH .....	139
3.9.	Ergebnisse: Der altorientalische Hintergrund von Dtn 28 .....	143
3.9.1.	Die VTE-Parallelen zu Dtn 28 .....	143
3.9.2.	Der Aufbau von VTE § 56 .....	149
<b>4.</b>	<b>„Übersetzungen“ von Flüchen .....</b>	<b>150</b>
4.1.	Zweisprachige Verträge des Hattireiches .....	152
4.1.1.	Der Vertrag zwischen Hattu šili III. und Ramses II. ....	152
4.1.2.	Die syro-hethitischen Verträge .....	154
4.2.	Die Bilinguen von Tell Fekheriye und Karatepe .....	156
4.3.	Die Bilingue von Kelišin .....	163
4.4.	Die Verträge mit Matī'ilu von Arpad und westsemitische Inschriften .....	164
4.4.1.	Die Sefire-Inschriften und der Assurnirari-Vertrag .....	164
4.4.2.	Vergleichbare Flüche anderer westsemitischer Inschriften .....	177
4.5.	Exkurs: Der futility curse im Alten Orient .....	181
4.6.	Übersetzungen aus persischer Zeit .....	185
4.6.1.	Die Bisitun-Inschrift .....	185
4.6.2.	Eine Bilingue aus Sardes .....	190
4.7.	Die aramäische Sprache in der assyrischen Verwaltung .....	191
4.8.	Ergebnisse: Übersetzungstreue in Fluchtexten des Alten Orients .....	194

<b>5. Kontext und „Fabel“ von Dtn 28</b> .....	195
5.1. Der Kontext nach hinten: Dtn 28,69 .....	197
5.2. Abgrenzung nach vorne: Dtn 27 .....	202
5.3. Wann ist ein Fluch ein Fluch? .....	207
<b>6. Exegese von Dtn 28</b> .....	221
6.1. Dtn 28,1f sowie 15 und 45f .....	222
6.1.1. Textkritik .....	223
6.1.2. Forschungsgeschichte und Literarkritik .....	225
6.1.3. Zur Herkunft der Einleitungsformeln .....	227
6.1.4. Sprachlich-syntaktische Analyse .....	229
6.1.5. Semantische Analyse .....	232
6.1.6. Traditionsgeschichte .....	238
6.2. Dtn 28,20-44 .....	239
6.2.1. Textkritik .....	242
6.2.2. Forschungsgeschichte und Literarkritik .....	248
6.2.2.1. Beobachtungen zur Textstruktur .....	248
6.2.2.2. Zur Literarkritik .....	251
6.2.2.3. Literarkritik .....	256
6.2.2.4. Die Bezüge zu Jeremia .....	263
6.2.3. Sprachlich-syntaktische Analyse .....	264
6.2.4. Semantische Analyse .....	272
6.2.5. Traditionsgeschichte .....	284
6.2.5.1. VTE § 63f / Lev 26,19 .....	284
6.2.5.2. VTE § 39-42 .....	292
6.2.5.3. Dtn 28,20-44 und VTE § 56 .....	300
6.3. Dtn 28,47-68 .....	313
6.3.1. Textkritik .....	317
6.3.2. Sprachlich-syntaktische Analyse .....	323
6.3.3. Semantische Analyse .....	330
6.3.4. Literarkritik .....	339
6.3.5. Gattungskritik .....	343
6.3.6. Redaktionsgeschichte .....	344
6.3.7. Traditionsgeschichte .....	348
6.3.7.1. Die Bezüge zu Jeremia .....	348
6.3.7.2. Altorientalische Parallelen .....	350
6.4. Dtn 28,3-6.16-19 .....	354
6.4.1. Textkritik .....	354
6.4.2. Forschungsgeschichte .....	355
6.4.3. Literarkritik .....	356
6.4.4. Formenkritik .....	357
6.4.5. Redaktionsgeschichtliche Schlußfolgerungen .....	359
6.4.6. Traditionsgeschichte .....	360

6.5. Dtn 28,7-14 .....	362
6.5.1. Textkritik .....	363
6.5.2. Sprachlich-syntaktische Analyse .....	364
6.5.3. Semantische Analyse .....	364
6.5.4. Literarkritik .....	366
6.5.5. Redaktionsgeschichtliche Schlußfolgerungen .....	367
6.6. Exkurs: Segen im Alten Orient .....	369
<b>7. Versuch einer Redaktionsgeschichte von Dtn 28 .....</b>	<b>377</b>
Abkürzungsverzeichnis .....	384
Verwendete Bibelausgaben .....	385
Literaturverzeichnis .....	386
Register .....	417

## VORWORT

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 1994/95 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien als Dissertation angenommen. Sie geht auf eine Anregung der Professoren Georg Braulik OSB und Norbert Lohfink SJ zurück. Für den Druck wurde sie geringfügig überarbeitet und gekürzt.

Von Prof. Braulik, der die Arbeit betreute, erfuhr ich Förderung und Unterstützung vielfältiger Art. Prof. Hermann Hunger vom Institut für Orientalistik begleitete meine assyriologischen Studien und übernahm das Zweitgutachten. Beiden Professoren gilt mein aufrichtiger Dank.

Außerdem danke ich Prof. Othmar Keel und Dr. Christoph Uehlinger für die Aufnahme der Untersuchung in die Reihe „Orbis Biblicus et Orientalis“, Dr. Michael Jursa vom Institut für Orientalistik für viele hilfreiche Ratschläge zum Umgang mit den Keilschriftquellen sowie allen, die mir beim Korrigieren und bei Problemen mit der Textverarbeitung geholfen haben.

Gewidmet ist das Buch meinen Eltern und meiner verstorbenen Tante, die schon im Grundschüler das Interesse am Alten Orient weckte.

Wien, im September 1995

Hans Ulrich Steymans OP



## 1. EINLEITUNG

Im Jahre 1955 fanden britische Archäologen im Nabutempel von Nimrud, dem assyrischen Kalḫu, dem biblischen Kalah, über 350 Fragmente von zerschmetterten Keilschrifttafeln. Bereits die am Ausgrabungsort von Barbara Parker durchgeführten Versuche, die Scherben zusammzusetzen und die Tafeln zu lesen, zeigten, daß man politische Dokumente höchsten Ranges entdeckt hatte. Die Fragmente, zu denen ein weiteres aus Assur kam, gehörten zu mindestens acht verschiedenen Manuskripten, in denen sich medische Fürsten dazu verpflichteten, Assurbanipal als Nachfolger Asarhaddons auf dem Throne Assurs und Šamaš-šum-ukin als seinen Nachfolger auf dem Throne Babylons anzuerkennen.<sup>1</sup>

Die assyrische Bezeichnung dieser Dokumente lautet *adê*. Die Bedeutung des Wortes und infolgedessen der juristische Charakter der Texte sind nicht genau bestimmbar. Die Grundbedeutung von *adê* scheint „Eid“ zu sein.<sup>2</sup> Man diskutiert darüber, ob es sich um Vertragseide und daher um eher außenpolitisch bedeutsame Vasallenverträge handelt oder um Treueide, also um innenpolitisch zu verstehende Vereidigungen von Fürsten, die bereits in den assyrischen Staat integriert waren.<sup>3</sup> Wiseman verstand die Texte in seiner Erstveröffentlichung als Vasallenverträge.<sup>4</sup> Daher stammt sein Titel „The Vassal-Treaties of Esarhaddon“ und die inzwischen eingebürgerte Abkürzung VTE. Sie wird auch in dieser Arbeit verwendet, ohne damit den juristischen Charakter der Texte festlegen zu wollen.

Wiseman wies bereits in der Erstveröffentlichung 1958 auf die Ähnlichkeit der Flüche in VTE § 63, 64 und Dtn 28,23.24 hin.<sup>5</sup> Borger vermutete 1961, die dort verwendeten Bilder seien aus einem assyrischen Vertrag ins Deuteronomium übernommen worden.<sup>6</sup> Moran nahm diese Ansicht 1963 auf, und im selben Jahr zog Lohfink aus der Rhetorik der VTE Rückschlüsse auf die sprachliche Gestalt der Bundesurkunde Joschijas.<sup>7</sup> Für McCarthy dagegen spiegeln sich in Dtn 28 die alten Flüche Mesopota-

<sup>1</sup> Vgl. WISEMAN, „Vassal-Treaties,“ 1; PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, XIX.; BORGER, „Vasallenverträge,“ 160.

<sup>2</sup> Vgl. AHw, 14 *adû* I.

<sup>3</sup> Den innenpolitischen Charakter der Vereidigung betonen: WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 3f; LIVERANI, „Terminologia,“ 133-137; TADMOR, „Treaty,“ 148.

<sup>4</sup> Vgl. „Vassal-Treaties,“ 3, 27f. Ihm folgen: BORGER, „Vasallenverträge,“ 160, PARPOLA in PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, XXX, und KREBERNIK, „Deuteronomiumskommentar,“ 30.

<sup>5</sup> Vgl. „Vassal-Treaties,“ 26 Anm. 201.

<sup>6</sup> Vgl. „Nimrud,“ 191f.

<sup>7</sup> Vgl. MORAN, „Background,“ 83f; LOHFINK, „Bundesurkunde,“ 481f/147f.

miens, die im Alten Orient quasi als Kanon überliefert wurden. Die Parallelen resultieren nicht aus der Abhängigkeit von einer schriftlichen assyrischen Vorlage, sondern bezeugen nur, daß Dtn 28 mit der altorientalischen Fluchtradition verbunden ist. Gegen die Beziehung zu einem assyrischen Vertrag spricht, daß die sprachlichen Wendungen in Dtn 28 von denen der VTE abweichen.<sup>1</sup> Hillers führte 1964 die Ähnlichkeiten ebenfalls allein auf die Tradition zurück, wobei er die Unterschiede zwischen VTE § 63f und Dtn 28,23f hervorhob.<sup>2</sup>

Damit ergibt sich die Fragestellung der vorliegenden Arbeit: Läßt sich aus den Ähnlichkeiten zwischen den VTE und Dtn 28 die literarische Abhängigkeit des Bibeltexes von einer assyrischen Vorlage erschließen oder gab es im Alten Orient einen traditionellen Kanon von Fluchmotiven, der die Entstehung gleichartiger Texte in Assyrien und Juda erklärt?

Frankena sammelte 1965 VTE-Parallelen für Dtn 28,20-57, wobei er besonders die Gemeinsamkeiten des Šamaš- und Delebatfluchs (VTE § 40, 42) mit Dtn 28,28-34 hervorhob. Er plädierte für die Abhängigkeit von einer assyrischen Vorlage.<sup>3</sup> Weinfeld konzentrierte 1965 den Vergleich auf die Verse 26-35. Er beschrieb die in Mesopotamien verbreitete Kombination des Sin- und Šamašfluchs (VTE § 39, 40) und erklärte damit die Abfolge der Motive in Dtn 28,27-29. Gleiche Themen in gleicher Reihenfolge führten ihn zu der Annahme, ein jüdischer Schreiber habe eine assyrische Fluchserie in seinen Text übernommen.<sup>4</sup>

In den folgenden Jahren meldeten sich Stimmen zu Wort, die Gemeinsamkeiten allein auf traditionelles Gut zurückführten. Schächter kam 1966 zu diesem Schluß aufgrund seiner Neuübersetzung der VTE, die er mit weiterem altorientalischen Material und dem Deuteronomium verglich.<sup>5</sup> Ähnlich urteilten die hauptsächlich literarkritisch, form- und traditionsge-schichtlich angelegten Untersuchungen von Sumner (1968) und Seitz (1971).<sup>6</sup> Nicholson verwendete 1986 die von Plöger (1966) und Seitz erarbeitete diachrone Schichtung von Dtn 28 als Argument gegen die These,

<sup>1</sup> Vgl. *Treaty* 1963, 123.

<sup>2</sup> Vgl. *Treaty-Curses*, 41f.

<sup>3</sup> Vgl. „Vassal-Treaties“, 145-150.

<sup>4</sup> Vgl. „Traces“, 417-427; *School*, 116-122.

<sup>5</sup> Vgl. *Fluch*, 170-172.

<sup>6</sup> Vgl. SUMNER, *Study*, 58; SEITZ, *Studien*, 256; PLÖGER, *Untersuchungen*, 134f, 136 Anm. 27, 146 Anm. 64, 156f, 158 Anm. 97, (1966) nahm die Beiträge von BORGER, MORAN und HILLERS in seine literarkritische und formgeschichtliche Argumentation auf, ohne einen Einbau altorientalischen Materials zu thematisieren. PERLITT, *Bundestheologie*, 46 Anm. 2, (1969) wies zwar auf die Berührungspunkte zwischen den VTE und Dtn 28 hin, enthielt sich jedoch eines Urteils über deren Zustandekommen.



das Kapitel sei nach dem Modell der Fluchliste altorientalischer Verträge gestaltet.<sup>1</sup> Doch Jeremias hatte schon 1970 gezeigt, daß eine diachrone Analyse des Kapitels Phasen in dessen Redaktionsgeschichte aufzeigen kann, in denen die Übernahme assyrischen Materials durchaus plausibel scheint.<sup>2</sup> So fand die Auffassung, Flüche aus Dtn 28 seien von einer assyrischen Vorlage abhängig, weiterhin Zustimmung.<sup>3</sup> Lohfink fand darin 1976 einen Ansatzpunkt, das deuteronomische Gottesbild vor dem Hintergrund der neuassyrischen Eide und Verträge zu kontrastieren. Auf die als überlegen empfundene Kultur Assyriens reagierte man in Juda, indem alte Traditionen durch das Konzept des Vertrages zwischen Gott und seinem Volk aktualisiert wurden.<sup>4</sup> Noch ein Textbezug schien gefunden, als Wächter 1967 und Dion 1978 ausführten, daß der Ninurtafluch (VTE § 41), der zwischen den zu 28,26-35 parallelen §§ 39-40, 42 steht, zu Dtn 28,25f paßt. Dion vermutete, der Fluch habe bei der Übertragung der §§ 39-42 in den hebräischen Text den Platz gewechselt.<sup>5</sup> Doch blieben Zweifel. 1993 betonte Houtman wieder die Unterschiede zwischen den hebräischen und den assyrischen Formulierungen. Ähnliche Erfahrungen der altorientalischen Lebenswelt hätten zu den Übereinstimmungen geführt.<sup>6</sup>

Gleiche Motivabfolge und außergewöhnliche Bilder weisen also für eine Reihe von Forschern auf assyrischen Einfluß hin, unterschiedliche Formulierungen und Wendungen ohne Gegenstück im Vergleichstext sprechen jedoch in den Augen anderer wieder dagegen. Um bei dieser Forschungslage weiterzukommen, erscheint es sinnvoll, das, was die mesopotamische Fluchtradition überlieferte, von dem zu unterscheiden, was auf die literarische Arbeit einzelner Verfasser zurückgeht. Wenn allein traditionelle Elemente zur Gestaltung von Dtn 28 herangezogen wurden, dürften die Gemeinsamkeiten nur in jenen Momenten liegen, die auch die Schreiber der VTE aus ihrer mesopotamischen Tradition übernommen haben, nicht aber in literarischen Charakteristika, die das Spezifikum der VTE-Flüche ausmachen. Um also das Traditionelle vom Individuellen zu trennen, gilt das Interesse, nachdem die altorientalischen Texte und ihre Fluchformen gattungsgeschichtlich eingeordnet worden sind, den VTE. Stammen ihre Dtn 28 besonders ähnlichen Passagen aus der altorientali-

---

<sup>1</sup> Vgl. *God*, 76f.

<sup>2</sup> Vgl. *Kultprophetie*, 169.

<sup>3</sup> Vgl. BRAULIK, *Testament*, 69; PREUSS, *Deuteronomium*, 72f; RIES, *Prolog*, 77; PLAUT, *Deuteronomy*, 297f; BRAULIK, *Deuteronomium II*, 206.

<sup>4</sup> Vgl. „Gott“, 114f/39-41.

<sup>5</sup> Vgl. WÄCHTER, *Tod*, 134 Anm. 44; DION, „Aspects“, 48f.

<sup>6</sup> Vgl. *Himmel*, 148.

schen Fluchtradition oder können spezifische Gestaltungselemente ihrer assyrischen Verfasser nachgewiesen werden? Um vorgegebenes Gut von Neuformulierungen zu unterscheiden, wird der assyrische Text mit Methoden der Form- und Formenkritik<sup>1</sup> untersucht, wie sie in der Bibelwissenschaft üblich sind. Zur formenkritischen Einordnung der VTE-Stücke in die altorientalische Fluchkonvention werden alle bekannten Flüche auf veröffentlichten mesopotamischen Keilschriftdokumenten staatlicher Kanzleien aus den 1000 Jahren zwischen dem Kodex Hammurapi und den VTE herangezogen.

Die Arbeit am altorientalischen Material wird durch die Neubearbeitung der VTE erleichtert, die Watanabe 1987 vorgelegt hat. Zum Vergleich mit dem übrigen assyrischen Vertragskorpus dient Band 2 der „State Archives of Assyria“, die Parpola zusammen mit Watanabe herausbrachte.<sup>2</sup> Auch einige Arbeiten zu altorientalischen Flüchen liegen vor. Gevirtz hatte 1959 deren Motive untersucht. Viele der 1968 von Hunger edierten Kolophone enthalten Flüche. Watanabe arbeitete 1984 die Formengeschichte des Sinfluchs und 1987 die Flüche der Gula und der Göttergattin in einer Weise auf, die für die hier vorgelegten formengeschichtlichen Untersuchungen des VTE-Materials beispielgebend war.<sup>3</sup> Durch seine 1990 erschienene Sammlung mesopotamischer Fluchformeln ermöglicht Pomponio einen Einblick in die Jahrtausende währende Fluchtradition des Zweistromlandes. 1991 beendete Unterlechner ihre Diplomarbeit, in der sie die Götteranrufungen und Themen der Kudurruf Flüche zusammenstellte. Die 1993 erschienenen Aufsätze von Sommerfeld und Assmann thematisieren die Funktion der Flüche. Während Sommerfeld auf ihre abschreckende Wirkung zielt<sup>4</sup>, stellt Assmann ausgehend von Dtn 28 die Bedeutung ihrer schriftlichen Fixierung im Zusammenhang literarischer Kommunikation vor Augen.<sup>5</sup> Mit dem Versuch, die Funktion des Fluches im literarischen Kontext zu bestimmen, spricht Assmann ein Problemfeld an, das auch für die Exegese von Dtn 28 beachtet werden muß.

Nach der Einordnung der VTE-Flüche in die mesopotamische Tradition wird im nächsten Abschnitt dieser Arbeit überprüft, welches Gewicht den

---

<sup>1</sup> Zum Unterschied zwischen Formkritik und Formenkritik oder -geschichte in der Aufteilung diachroner und synchroner Methoden vgl. FOHRER, *Exegese*, 65, 84-87.

<sup>2</sup> Staatliche Texte mit Flüchen werden auch in der Reihe „Royal Inscriptions of Mesopotamia“ neu ediert. Doch fehlen noch die Bände der Kassitenzeit und der assyrischen Königsinschriften nach 859 v. Chr.

<sup>3</sup> Vgl. „Überlieferung“, 101-109; *Thronfolgeregelung*, 35-42.

<sup>4</sup> Vgl. „Flüche“, 461-463.

<sup>5</sup> Vgl. „Fluchinschriften“, 213-241.

Unterschieden der konkreten sprachlichen Gestalt von Dtn 28 und seinen assyrischen Entsprechungen beizumessen ist. Mehrsprachige altorientalische Inschriften mit Flüchen und Segnungen dienen dazu, zu klären, wie vorlagentreu man im Alten Orient übersetzt hat. So soll ein Rückschluß darauf ermöglicht werden, ob das Verhältnis des Bibeltextes zu den VTE auf der Übersetzung einer fremdsprachigen Vorlage beruhen kann.

Vor der Exegese von Dtn 28 wird nach der Funktion des Kapitels im Deuteronomium gefragt. Dabei sind zwei Aspekte bedeutend: die Struktur des kanonischen Buches und die „Fabel“<sup>1</sup>, zu der Lohfink in letzter Zeit eine Reihe von Aufsätzen veröffentlicht hat.<sup>2</sup> Für die Beschreibung der Struktur wurden in der Forschung Modelle von außen an das Deuteronomium herangetragen.<sup>3</sup> Man sah in ihm unter Betonung der diachronen Textanalyse hauptsächlich einen Gesetzeskodex<sup>4</sup> oder fand darin unter Einbeziehung formgeschichtlicher Beobachtungen die Zeremonien eines Bundeserneuerungsfestes<sup>5</sup>. Andere strukturierten das Deuteronomium nach hethitischen Vasallenverträgen oder nach dem neuassyrischen *adê*.<sup>6</sup> Auf die Endgestalt des Buches zielte vRad 1964 ab, als er es Abschiedsrede und Testament des Mose nannte.<sup>7</sup> Keine dieser Charakterisierungen trifft die Struktur des Deuteronomiums genau. Im Textstück Dtn 5-28 fand Braulik aber Elemente von Gesetzeskodex und Vertrag. Bedeutsam ist dabei, daß einzelne Textpassagen ihre Funktion verändern, je nachdem, ob man sie einem Gesetzeskodex oder einem Vertrag zuordnet.<sup>8</sup> Die Funktion von Segen und Fluch in Dtn 28 läßt sich also nicht nur aus dem Kapitel selbst erheben. Als Voraussetzung für sein Verständnis und für seine Exegese ist nach der Stellung im Gesamten des Deuteronomiums zu fragen. Außerdem wird bestimmt, wie das Wort „Fluch“ verwendet wird, da dieser Begriff sowohl im Deutschen als auch im Hebräischen mehrdeutig ist.

Die anschließende Analyse des Bibeltextes berücksichtigt die Ergebnisse der Untersuchung des altorientalischen Materials, um Aufbau und

<sup>1</sup> Zum literaturwissenschaftlichen Begriff der „Fabel“ und seinem Verhältnis zum Ausdruck „Erzählstruktur“ sowie zu den englischen Begriffen „plot“ und „story“ vgl. LOHFINK, „Fabel“, 65 Anm. 1.

<sup>2</sup> Vgl. „Dtn 31-32“; „Moab“; „Fabel“.

<sup>3</sup> Vgl. BRAULIK, *Deuteronomium*, 6.

<sup>4</sup> Zur älteren Forschung vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 33-45; HOUTMAN, *Pentateuch*, 279-299.

<sup>5</sup> Vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 45-63; HOUTMAN, *Pentateuch*, 299-309.

<sup>6</sup> Vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 63-74; HOUTMAN, *Pentateuch*, 309-314.

<sup>7</sup> Vgl. *Buch*, 15f.

<sup>8</sup> Vgl. BRAULIK, *Deuteronomium*, 6-8.

Entstehungsprozeß von Dtn 28 zu verstehen. Sie mündet in den Versuch einer Redaktionsgeschichte.

Das umfangreiche Untersuchungsfeld legt Beschränkungen auf. Weitgehend unberücksichtigt bleiben Fragen nach dem redaktionsgeschichtlichen Verhältnis des Kapitels 28 zum übrigen Deuteronomium. Für die Entstehungsgeschichte des Deuteronomiums und die Abgrenzung der verschiedenen Textschichten gibt es in der Forschung unterschiedliche Entwürfe.<sup>1</sup> Eine ähnliche Meinungsvielfalt herrscht über die deuteronomistischen Bearbeitungsschichten im DtrG und in Jeremia, wo abgesehen von Lev 26 die deutlichsten Parallelen zu Dtn 28 zu finden sind.<sup>2</sup> Beim Vergleich mit den Bibeltexten die synchrone Ebene zu verlassen, erweist sich als schwierig, da jeweils eine Fülle von Vorentscheidungen innerhalb der Hypothesenvielfalt zu fällen sind. Diese Entscheidungen können aber ausgehend von Dtn 28 kaum getroffen werden, schon gar nicht in Nebenbemerkungen zusätzlich zu der hier hauptsächlich interessierenden Frage nach dem Verhältnis von Dtn 28 zu altorientalischen Texten.

Auch die inhaltliche und theologische Einbettung des Kapitels 28 ins Deuteronomium wird nur kurz angerissen. Dies gilt besonders für die Segensankündigungen, die in verschiedenen Motivierungen das Deuteronomium durchziehen<sup>3</sup>, und den Zusammenhang von Lohn- und Strafe, den manche Gesetzesforderungen und andere Droh- oder Fluchpassagen des Buches ansprechen.<sup>4</sup> Ein Segen fehlt in den assyrischen Vergleichstexten, und auch die anderen altorientalischen Segnungen zeigen wenig Ähnlichkeit mit Dtn 28,3-14. Daher wird der Segen von Dtn 28,3-14 nur vor dem Hintergrund des Fluchabschnittes besprochen, um seine Position in der Redaktionsgeschichte von Dtn 28 zu bestimmen. Außerdem führen die Segenshinweise im Deuteronomium wieder in die Forschungsdiskussion um die Schichten des Buches, was den Vergleich außerhalb der synchronen Ebene erschwert.

Malul hat in systematischer Weise die Methoden des Vergleichs biblischer Texte mit altorientalischem Material dargestellt. Er definiert methodologische Kriterien für derartige Untersuchungen.<sup>5</sup> Der folgende Ab-

<sup>1</sup> Vgl. z.B. SEITZ, *Studien*, 303-311; MAYES, *Deuteronomy*, 46-48; PREUSS, *Deuteronomium*, 49-61; OTTO, „Bundesbuch“, 261-268.

<sup>2</sup> Vgl. O'BRIEN, *History*, 6-12; HERRMANN, *Jeremia*, 66-101.

<sup>3</sup> Vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 127f.

<sup>4</sup> Vgl. zu Lohn und Strafe: PLÖGER, *Untersuchungen*, 196-213; GAMMIE, „Retribution“, 5-12; PREUSS, *Deuteronomium*, 200f.

<sup>5</sup> Vgl. *Method*, 153-156. Zwar hat MALUL vor allem den Vergleich von Rechtstexten im Blick, doch bezieht er selbst auch andere Themen ein (z. B. Patriarchen, 26f, 57, 64, 75f; David, 107; Leben nach dem Tode, 18 Anm. 12, 127 Anm. 19 oder Götterversammlung,

schnitt legt die verwendeten Untersuchungsprinzipien anhand dieser Kriterien dar.

### 1. 1. Untersuchungsprinzipien

Bei der Anwendung der vergleichenden Methode (*comparative method*) auf Dtn 28 handelt es sich um einen geschichtlichen Vergleich (*historical comparison*), denn man nimmt an, daß biblische und außerbiblische Gegebenheiten (*evidence*) in einem historischen Zusammenhang miteinander stehen. Dieser Zusammenhang ist die Kultur, Geschichte und Tradition des alten vorderen Orients.<sup>1</sup> Damit ergibt sich die Frage nach Natur und Typ einer solchen geschichtlichen Beziehung.

#### 1. 1. 1. Die Natur der Verbindung

Besteht die Verbindung in literarischen Gemeinsamkeiten, die auf schriftliche Vorlagen für den Bibeltext schließen lassen oder besteht sie in sachlichen Gemeinsamkeiten, also Formen der Kultur, die im ganzen AO verbreitet waren? Die Unterscheidung zwischen schriftlicher Quelle und Lebenswirklichkeiten wird dadurch erschwert, daß auch die Realien, also Institutionen, Gepflogenheiten und Handlungsmuster des AO nur noch in ihren schriftlichen Fixierungen oder kaum leichter zu interpretierenden archäologischen Funden zugänglich sind.<sup>2</sup> Zunächst verglich man Dtn 28 mit Realien aus dem AO, nämlich mit Verträgen und Gesetzen, wobei es nicht um deren Texte, sondern um Phänomene ihrer Struktur ging. Es interessierte, wie man im AO Bündnisse einging oder Gesetzeskorpora gestaltete.<sup>3</sup> Weil aber nur bei wenigen Gesetzen und Verträgen des AO Segens- und Fluchabschnitte zu finden sind, reduziert sich das Material für den Vergleich von Schriftzeugnissen auf einen Bruchteil der erhaltenen Texte dieser Gattungen. Segen und Fluch im Epilog von Gesetzen gibt es nur noch im sumerischen Kodex Lipit-Ištar und im altbabylonischen Kodex Hammurapi (KH).<sup>4</sup> Bei den Verträgen steht mehr Vergleichsmaterial zur Ver-

---

96). Daher scheint die Anwendung seiner Kriterien auf den Vergleich von Fluchsequenzen angemessen.

<sup>1</sup> Vgl. MALUL, *Method*, 13. Die Alternative dazu wäre *typological comparison*, wo Kulturen miteinander verglichen werden, die historisch und geographisch keinen Kontakt hatten.

<sup>2</sup> Vgl. MALUL, *Method*, 87f; UEHLINGER, „Kultreform“, 59f.

<sup>3</sup> Vgl. JIRKU, *Kommentar*, 124f; NOTH, „Fluch“, 161-163/132-135; NICHOLSON, *God*, 58, 63; RIES, *Prolog*, 75-78.

<sup>4</sup> „Darüber hinaus ist prinzipiell zu unterscheiden zwischen Kodizes, die mit Prolog und Epilog versehen wurden, so die Kodizes des Urnammu, Lipit-Ištar und Hammurapi, sowie

fügung. Allerdings veränderte sich die Gestalt der Verträge und folglich auch der Segens- und Fluchabschnitte von den ältesten Zeugen aus dem 3. Jt. v. Chr. bis ins 1. Jt. v. Chr., in das die Entstehung des Deuteronomiums datiert wird.<sup>1</sup> Die Verträge des 3. Jts. aus Sumer, Akkade und Ebla enthalten nur kurze Verwünschungsformeln gegen den, der den Eid bricht. Die Verträge aus Hatti, Allalah und Ugarit aus dem 2. Jt. schlossen meist mit parallelen Fluch- und Segensformeln. Im 1. Jt. trat der Segen zurück und die Flüche wurden breit ausgestaltet.<sup>2</sup> Dtn 28 ähnelt besonders den Vertragsflüchen des 1. Jts., vor allem Fluchsequenzen der VTE. Dies zeigen verschiedene Untersuchungen, die altorientalische Parallelen zu Dtn 28 zusammenstellen, in denen die Flüche nach gemeinsamen Motiven oder Themen geordnet sind.<sup>3</sup>

Eine Vermischung von Realien und schriftlichen Quellen schlägt sich im Begriff „Vertragsflüche“ nieder, wenn man darunter eine Gattung und nicht nur die Angabe der Herkunft des Vergleichsmaterials versteht. Zwischen den Realien des Vertrages und seinen im AO vorgeschriebenen Strukturen und den schriftlichen Formen seiner Flüche ist zu unterscheiden.<sup>4</sup> Es gab im AO keine spezifische Gattung des Vertragsfluches. Traditionell festgelegte Fluchmotive und -formulierungen wurden von den Schreibern in die Fluchsektionen verschiedener Textgattungen eingebaut. Die Gestalt des Fluches (und analog des Segens) wird von der Gattung des Textes, in die er eingefügt wurde, nicht beeinflusst. Ein Beispiel dafür bieten Flüche aus dem Epilog des KH, die unverändert in den Vertrag zwischen Marduk-zakir-šumi I. und Šamši-Adad V. aufgenommen wurden.<sup>5</sup> Auch die Textsorte der Rechtsdokumente legt die Verwendung der Fluchmotive nicht fest. Prologe und Epiloge der altorientalischen Gesetzeskodizes bilden nämlich mit den Rechtskorpora, die sie einschließen, keine

---

solchen, die keine derartige Rahmung haben, so der Kodex Ešnunna, der Mittelassyrische Kodex und der Hethitische Kodex. Mit der Rahmung durch Prolog und Epilog ändert sich die Gattung der Korpora. Aus rechtsgelehrter Literatur wird eine königliche Rechtsdeklaration mit programmatischer Absicht.“ OTTO, „Bedeutung,“ 149. Zum verloren gegangenen Epilog des Kodex Urnammu vgl. ebd. 155; RIES, *Prolog*, 11.

<sup>1</sup> Vgl. McCARTHY, *Treaty 1978*, 15, 25, 29-36.

<sup>2</sup> Vgl. McCARTHY, *Treaty 1978*, 141-153.

<sup>3</sup> Vgl. McCARTHY, *Treaty 1978*, 173f; SUMNER, *Study*, 48-57; SCHÄCHTER, *Fluch*, 163-170; PREUSS, *Deuteronomium*, 72f; JEREMIAS, *Kultprophetie*, 168 Anm. 4.

<sup>4</sup> Vgl. PERLITT, *Bundestheologie*, 46 Anm. 2.

<sup>5</sup> KH Kol. XLIX Z. 45 - Kol L Z. 80 = Marduk-zakir-šumi I. / Šamši-Adad V., Z. 22-35. Vgl. BORGER, „Marduk-zākīr-šumi,“ 168f; BRINKMAN, „Covenants,“ 111; McCARTHY, *Treaty 1978*, 173 Anm. zu „Code of Hammurabi“; PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, 4 Anm. 1; SCHÄCHTER, *Fluch*, 127 Anm. 5.

genuine Einheit, sondern gehören eher zur Gattung der Königsinschriften. In den Segens- und Fluchpassagen, die die Königsinschriften schützen sollen, stehen Formeln, die denen der Rechtsdokumente gleichen.<sup>1</sup>

### 1. 1. 2. *Der Typ der Verbindung*

Malul unterscheidet vier Möglichkeiten, wie die Gemeinsamkeiten von biblischem und außerbiblischem Zeugnis entstanden sein können.<sup>2</sup>

(1.) Der biblische Verfasser entnahm seine Formulierungen direkt aus einer altorientalischen Quelle. Zumindest einige Flüche in Dtn 28 wären dann aus den VTE übertragen worden.<sup>3</sup>

(2.) Es bestand eine mittelbare Verbindung, d.h. B entnahm seine Formulierungen nicht aus Quelle A, sondern aus C, die von A stammt.<sup>4</sup> Diese mittelbare Quelle könnte ein Vasallenvertrag zwischen Assyrien und Juda gewesen sein oder eine aramäische Übersetzung der VTE, die die assyrische Hofkanzlei für die westlichen Vasallen herstellte.<sup>5</sup>

(3.) Biblisches und außerbiblisches Zeugnis gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück.<sup>6</sup>

(4.) Die gemeinsame Tradition schlug sich in ähnlichen Texten nieder. Diese Auffassung wird bezüglich der Gemeinsamkeiten der VTE mit Dtn 28 häufig vertreten.<sup>7</sup>

Erklärt man die Ähnlichkeiten zwischen dem Bibeltext und den VTE nur aus der gemeinsamen Fluchtradition, so verlangt man von dieser Tradition sehr viel. Denn die Gemeinsamkeiten bestehen nicht bloß in einigen

<sup>1</sup> Vgl. McCARTHY, *Treaty 1978*, 124f Anm. 6; OTTO, „Bedeutung,“ 149, 155.

<sup>2</sup> Vgl. MALUL, *Method*, 89-91.

<sup>3</sup> Vgl. BORGER, „Nimrud,“ 191f; FRANKENA, „Vassal-Treaties,“ 145f; PREUSS, *Deuteronomium*, 72.

<sup>4</sup> Vgl. MALUL, *Method*, 90f.

<sup>5</sup> Ein assyrischer Vasallenvertrag mit Juda könnte aus der Regierungszeit Hiskijas stammen und damit älter sein als die VTE. Man hätte Formulierungen aus seiner Fluchsequenz in Assur und Juda weiterverwendet. Es ist aber nicht sicher, daß ein *adê* zwischen Juda und Assur existierte. Vgl. TADMOR, *Treaty*, 149-151.

<sup>6</sup> Für Dtn 28,23f und VTE § 63f nehmen WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 33f, und HILLERS den Einfluß westsemitischer Formulierungen an. Vgl. HILLERS, *Treaty-Curses*, 42 Anm. 21: „It is unlikely that this is a very old traditional curse, since it mentions iron, and the poetic form of the biblical curse may point to an early origin in Israel or Canaan, whence it could have been adopted by Akkadian writers.“ KOTTSIEPER, „Aufnahme,“ 285 Anm. 10, meinte, „die Motive können auf den verschiedensten Wegen in die eine oder andere Richtung gewandert sein, so daß ihre fremde Herkunft demjenigen, der sie benutzte, durchaus unbekannt sein konnte.“

<sup>7</sup> Vgl. HILLERS, *Treaty-Curses*, 41; SUMNER, *Study*, 58-60; SCHÄCHTER, *Fluch*, 172; HOUTMAN, *Himmel*, 148; WISEMAN, „Peace,“ 311.

vergleichbaren Motiven, sondern vor allem in einer Passage, wo die Flüche in derselben Reihenfolge angeordnet sind.<sup>1</sup> Es zeigt sich hier ein Problem, das Malul als die Alternative von *coincidence* oder *uniqueness* beschreibt. Die Parallelen zwischen Dtn 28 und den VTE sind so detailliert, daß sie eine Einzigartigkeit innerhalb des altorientalischen Vergleichsmaterials darstellen.<sup>2</sup> Soll die gleiche Reihenfolge der Motive in zwei verschiedenen Texten von der Tradition vorgegeben worden sein, hätte sie nicht nur einzelne Motive überliefert, sondern auch ein Anordnungsschema, nach welchem in Assyrien und Juda Flüche positioniert wurden. Es ist aber an den mesopotamischen Fluchsequenzen erst nachzuprüfen, ob tatsächlich die Themen als solche in einer festgeschriebenen Reihenfolge überliefert wurden oder ob die Abfolge derartiger Reihen nicht einfach durch die Stellung der Götter im Pantheon bestimmt war.<sup>3</sup> Wer Dtn 28 nur durch die Tradition mit seinen altorientalischen Parallelen verbunden sieht, impliziert, daß die Tradition die Motive in festen Kombinationen übermittelte. Wurde die Reihenfolge der Fluchmotive nämlich durch die Abfolge der Götter festgelegt, setzt eine gleichartige Struktur im Bibeltext voraus, daß sein Verfasser sich am polytheistischen Referenzsystem der mesopotamischen Götterhierarchie orientierte, also von außerisraelitischen Vorlagen abhängig ist.

Es kann auch nicht unhinterfragt vorausgesetzt werden, daß es im ganzen AO eine allgemeine Fluchtradition gab. Die Unterscheidung in eine westsemitische und eine akkadische Fluchtradition, wie sie Gevirtz vorschlug<sup>4</sup>, wurde zwar abgelehnt<sup>5</sup>, doch inzwischen verbreitet sich die Ansicht, man könne in den Vertragstraditionen selbst eine Differenzierung zwischen dem Westen und Mesopotamien erkennen.<sup>6</sup> Wenn Verträge im

<sup>1</sup> Vgl. FRANKENA, „Vassal-Treaties,“ 148-149; WEINFELD, „Traces,“ 417-427; *School*, 116-120; DION, „Aspects,“ 48f.

<sup>2</sup> „Apart from the VTE and Deut. 28 no such series of maledictions has as yet been discovered. Since this is the case and since the order of the curses is explicable only against a Mesopotamian background, we may conclude that a Judean scribe transported an entire and consecutive series of maledictions from Assyrian treaty documents to the book of Deuteronomy (Deut. 28:[26] 27-35).“ WEINFELD, *School*, 122.

<sup>3</sup> Vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 72; McCARTHY, *Treaty 1978*, 175, 177 Anm. 37.

<sup>4</sup> „In general, a clear difference may be remarked between ‘East’ and ‘West’ (including Hebrew) Semitic curses. Whereas East Semitic (Akkadian) maledictions were formulated in a religio-literary tradition which sought for divine approval and execution, importuning a lot of gods through imprecation, West Semitic curses were composed in a tradition which relied, primarily, not upon deity, but upon the power of the word. Hebrew shared the general West Semitic preference for constructions in which the agent of the curse remained undesignated, and for verbs in passive forms.“ GEVIRTZ, „Curse,“ 750.

<sup>5</sup> Vgl. ABOU-ASSAF / BORDREUIL / MILLARD, *Statue*, 79.

<sup>6</sup> Vgl. McCARTHY, *Treaty 1978*, 122, der daraufhin die gemeinsamen Elemente betont. Verschiedene Traditionsstränge, in denen teilweise sogar dieselben akkadischen Begriffe



Westen und in Mesopotamien nach unterschiedlichen Traditionen formuliert und geschlossen wurden, kann man nur noch unter Vorbehalt postulieren, die darin aufscheinende Fluchtradition sei im Westen und im Osten dieselbe.

Will man der altorientalischen Fluchtradition nachspüren, um herauszufinden, wie streng fixiert sie Motive und Reihenfolge überlieferte, reicht es nicht, sich nur auf Rechtsdokumente zu beschränken.<sup>1</sup> Es müssen vielmehr alle altorientalischen Textsorten in den Blick kommen, die mit Segen und/oder Fluch versehen wurden. Neben den Segens- und Fluchabschnitten auf Rechtsdokumenten, d.h. Gesetzeskodizes mit Epilogen, Verträgen, Vereidigungen und Kudurrus (Grenzsteine, bzw. besser Besitzrechtskundmachungen auf Stelen), werden daher auch entsprechende Passagen in Bau-, Weihe- und sonstigen Königsinschriften berücksichtigt.

Stellen die motivischen und strukturellen Gemeinsamkeiten von Dtn 28 und den VTE einen Sonderfall (*uniqueness*) dar oder gibt es in anderen biblischen und außerbiblischen Segens- und Fluchtexten ähnliche Baupläne (*coincidence*)? Es geht also nicht um die altorientalische Fluchtradition an sich, sondern um ihre Beziehungen zu Dtn 28. Daher kann eine Eingrenzung der herangezogenen altorientalischen Vergleichstexte vorgenommen werden. Für Dtn 28 diskutierte man in der Forschung bisher nur die literarische Abhängigkeit zu einem assyrischen Vertrag im Stile der VTE. Beziehungen zu anderen altorientalischen Texten waren höchstens als Einfluß der Tradition angesehen worden.<sup>2</sup> Um zu erkennen, ob die Ähnlichkeiten zwischen den VTE und Dtn 28 auf literarischer Vermittlung beruhen oder ob sie aus der Tradition hervorgehen, genügt es, die Traditionsgeschichte der Flüche in den VTE zu erforschen. Fall es bisher nicht erkannte Bezüge zu anderen altorientalischen Fluchtexten gibt, werden sie bei der Sammlung der in die VTE eingeflossenen Traditionen auftauchen. Zusammen mit der Untersuchung der innerbiblischen Traditions- und Redaktionsgeschichte von Dtn 28 sollte sich erschließen lassen, ob in der Bibel unabhängig von einer mesopotamischen Vorlage derartige Motivkombinationen auftreten konnten. Diese Arbeit bietet keine allgemeine Traditionsgeschichte der VTE-Flüche, sondern es werden vor allem VTE §§ 39-42 und § 63f behandelt, in denen eine Parallelität zu Dtn 28 herrscht. Weil §§ 39-42 zu einer Reihe von Anrufungen astraler Gottheiten gehören, die in §

---

unterschiedliche Bedeutung besäßen, vermuten TADMOR, „Alleanza“, 20, 23; BRINKMAN, „Covenants“, 91-93, 99; WEINFELD, „Heritage“, 160f, 179.

<sup>1</sup> Für den Vergleich methodisch nur ein Nebeneinanderstellen gleicher Textgattungen zuzulassen, wie SCHÄCHTER, *Fluch*, 127, forderte, verengt den Blick.

<sup>2</sup> Vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 70-73, 154-157.

38A mit Anu, dem personifizierten Himmel, beginnt, und in § 43 mit Jupiter endet, sind §§ 38A+43 in die Analyse einbezogen, um den Kontext der Reihe zu wahren.

Es geht also um die Bauprinzipien altorientalischer Fluchsequenzen. Ist das Bauprinzip im AO die Götterhierarchie oder gibt es andere Strukturen? Diese Frage kann nur unter Berücksichtigung des Kriteriums beantwortet werden, das Malul „*context*“<sup>1</sup> nennt. Sowohl der biblische Kontext als auch der Kontext der außerbiblischen Flüche ist entscheidend. Dieses Kriterium entspricht einer Forderung, die Otto für den Vergleich von Rechtssätzen aufgestellt hat. Es reicht nicht, einander ähnelnde Motive nebeneinanderzustellen, vielmehr muß jeweils der literarische Kontext berücksichtigt werden.<sup>2</sup> Deshalb enthält die vorliegende Arbeit eine Liste sämtlicher Flüche auf mesopotamischen Dokumenten königlicher Kanzleien, die 1000 Jahre vor die Entstehung der VTE (672 v. Chr.) zurückgeht und die angerufenen Götter mit den ihnen zugeordneten Fluchwünschen zusammenstellt. Chronologisch geordnet soll diese Liste den Traditionsstrom altorientalischer Flüche und die Bauprinzipien der Fluchsequenzen aufzeigen. Außerdem werden durch die beigefügten bibliographischen Angaben die Schlußfolgerungen bezüglich der Verwurzelung von Dtn 28 in der altorientalischen Fluchtradition für den Leser nachprüfbar.

Darüber hinaus empfiehlt sich die Untersuchung des Fluches bei den großen Göttern des Himmels und der Erde (VTE § 56). In diesem Text werden nämlich Motive unterschiedlicher Flüche kombiniert. VTE § 56 ähnelt somit prinzipiell Dtn 28. Die Flüche sind von der Bindung an bestimmte Gottheiten gelöst und auf das Götterkollektiv als gemeinsames Subjekt bezogen. Das in VTE § 56 verwendete Anordnungsschema sollte auch in anderen mesopotamischen Fluchsequenzen zu finden sein, wenn es sich um Traditionsgut handelt, d.h. wenn Fluchmotive unabhängig von der Götterhierarchie in festgelegten Schemata tradiert wurden. Nur dann konnten diese Schemata, vermittelt durch die Tradition, auch einen rein auf JHWH orientierten Bibeltext strukturieren. Trotz aller Vorbehalte, die die Begrenztheit der gefundenen und veröffentlichten Textzeugen für jede Traditionsgeschichte im AO auferlegt<sup>3</sup> dürfte in VTE § 56 der Umgang der

---

<sup>1</sup> *Method*, 157f.

<sup>2</sup> Vgl. OTTO, „Bedeutung“, 145.

<sup>3</sup> Vgl. PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, XIII; PARPOLA, „Treaties“, 162: „If anything is surprising, it is the relatively small size of the Neo-Assyrian treaty corpus: the eleven different treaties identified to date only constitute a fraction of the references to various treaties found in contemporary texts ..., and these in turn can be but a fraction of all treaties once drawn up and filed in the Assyrian archives.“

altorientalischen Schreiber mit ihrer Fluchtradition besonders klar zum Ausdruck kommen.

Der Vergleich mit Dtn 28 kann grundsätzlich drei Ergebnisse erbringen:

(1.) *VTE § 56 und Dtn 28 ähneln einander überhaupt nicht.* Das bedeutet, die Fluchtradition legt die Reihenfolge der Motive nicht fest, wenn diese von den Gottheiten und deren Stellung im Pantheon gelöst sind. Die gleichartige Abfolge der Motive in VTE § 39-42 und Dtn 28,26-30 muß dann entweder aus der Abhängigkeit von einer mesopotamischen Vorlage resultieren oder auf den Einfluß biblischer oder in außerbiblischen westsemitischen Zeugnissen zu suchender Anordnungsschemata zurückgehen.

(2.) *VTE § 56 und Dtn 28 ähneln einander, und gleichzeitig lassen sich noch andere altorientalische Fluchsequenzen finden, die nach dem gleichen Bauplan strukturiert sind.* Dann ergibt sich, daß die Tradition fest verbundene Motivkombinationen überliefert hat, die in beiden Texten unabhängig voneinander Verwendung finden konnten.

(3.) *VTE § 56 und Dtn 28 ähneln einander, aber weder im bisher bekannten altorientalischen Material noch in der Bibel gibt es weitere Texte mit einem derartigen Bauplan.* Dann wäre VTE § 56 innerhalb der altorientalischen Traditionsgeschichte als literarisches Produkt der assyrischen Staatskanzlei zu betrachten, wo man unter Verwendung traditioneller Elemente einen reich ausgestalteten allgemein gehaltenen Fluch geschaffen hätte. Die Ähnlichkeit mit Dtn 28 kann dann nicht auf der Fluchtradition beruhen, sondern legt die direkte literarische Abhängigkeit der biblischen Fluchkomposition von der assyrischen Vorlage nahe. Dabei ist zu fordern, daß der Bauplan von VTE § 56 auch die übrigen Parallelen zwischen Dtn 28 und den VTE-Flüchen einbezieht und erklärt, warum die Stellung dieser Parallelen innerhalb ihrer jeweiligen Gesamtexte (VTE / Dtn 28) voneinander abweicht.

Sollten die Untersuchungen an den VTE die direkte Übernahme assyrischer Formulierungen in den hebräischen Text nahelegen, bedarf dies weiterer kritischer Sichtung. Trotz der Ähnlichkeiten weist die konkrete Textgestalt gerade in den besonders parallelisierten Passagen Dtn 28,26-30 / VTE §§ 39-42 (Z. 419-430) und Dtn 28,23f / VTE § 63f (Z. 528-533) deutliche Unterschiede auf.<sup>1</sup> Wenn eine Abhängigkeit von den VTE vorliegt, sind die parallelen Passagen aus einem fremdsprachigen - assyrischen oder aramäischen - Text übernommen, d.h. übersetzt worden. Daher taucht die Frage auf, wie man im AO übersetzt hat. Als Anschauungsmaterial dienen die Segens- und Fluchpassagen altorientalischer Bilinguen und zweisprachig erhaltener Verträge. Wie vorlagengetreu übertrug man Segens-

<sup>1</sup> Vgl. McCARTHY, *Treaty* 1978, 175.

und Fluchformeln in andere Sprachen? Können die Unterschiede der Parallelen zwischen Dtn 28 und den VTE im Laufe eines solchen Übersetzungs- oder Übertragungsvorganges entstanden sein? Dieser Abschnitt der Arbeit bezieht auch Fluch- und Segenstexte anderer Epochen und Regionen des AO mit ein und ermöglicht so einen über Mesopotamien hinausgehenden Vergleich mit altorientalischen Fluch- und Segenstraditionen.

Grundlage des historischen Vergleichs ist die Annahme eines gemeinsamen geschichtlichen Stroms, der biblische und außerbiblische Zeugnisse miteinander verbindet. Für einen solchen Fluß von Ideen oder sogar schriftlichen Quellen fordert Malul die Bestätigung (*corroboration*) seiner geschichtlichen Möglichkeit.<sup>1</sup> Deshalb soll die folgende kurze Beschreibung der Beziehungen Israels und Judas zu Mesopotamien den historischen Rahmen abstecken, in dem der Bibeltext unter Einfluß der altorientalischen Tradition oder einer fremdsprachigen Vorlage entstanden sein könnte.

### *1. 2 Die Beziehungen Israels und Judas zu Mesopotamien*

Aššurnasirpal II. (883-859 v. Chr.) stieß als erster Herrscher des neuassyrischen Reiches nach Nord- und Mittelsyrien vor und machte die dortigen Staaten tributpflichtig. Historisch greifbar werden Beziehungen Israels zu Assur in der Schlacht von Qarqar (854). Dem assyrischen König Salmanassar III. (858-824) steht eine Koalition von Königen gegenüber, unter denen er auf seinem Monolithen auch Ahab von Israel verzeichnete.<sup>2</sup> Das nächste erhaltene assyrische Zeugnis von einem Herrscher Israels ist die Abbildung Jehus auf dem schwarzen Obelisk Salmanassars III. (841), der den israelitischen König in devoter Haltung vor Salmanassar zeigt und

<sup>1</sup> Vgl. *Method*, 99-112.

<sup>2</sup> Monolith Kol II Z. 79-102 „*1A-ḫa-ab-bu* <sup>KUR</sup>*Sir-’la-a-a“* DONNER, *Geschichte*, 262.

von Tributleistungen berichtet.<sup>1</sup> Spätestens zu diesem Zeitpunkt scheint Israel in die erste Stufe der assyrischen Vasallität eingetreten zu sein. Es ist nicht sicher, daß zur Festschreibung dieser ersten Phase, die ein semiautonomes Königreich übrigließ, immer ein Vasallenvertrag (*adê*) gehörte. Auch ohne formellen Vasalleneid geriet Israel in ein *ardûtu*-Verhältnis zu Assur, das von dem Untergebenen Tributleistungen und gegebenenfalls Hilfstruppen forderte.<sup>2</sup> An Juda scheinen die Assyrer zunächst nicht interessiert gewesen zu sein, denn es lag abseits vom Landweg nach Ägypten, den man sich dadurch sicherte, daß die Philisterstädte am Meer in ein Abhängigkeitsverhältnis gebracht wurden.<sup>3</sup>

Judas Abhängigkeit von Assyrien begann wohl mit dem Hilferuf des Ahas an Tiglat-Pileser III. (744-727) (2 Kön 16,7-9; Jes 7,1-9; 2 Chr 28,5-7), die beiden assyrischen Vasallen Israel und Damaskus, die gegen Jerusalem anrückten, zur Vernunft zu bringen.<sup>4</sup> Da es sich bei der Aktion des Ahas um eine freiwillige Unterwerfung und Tributleistung gegenüber Assur handelte, ist es möglich, daß auch mit Juda kein Vasallenvertrag abgeschlossen wurde, als es nun in das *ardûtu*-Verhältnis zu Assyrien eintrat. Sicherlich jedoch erwartete der assyrische Hof von nun an Tributlieferungen und Loyalität. Sanherib wird später in seinem Bericht über die Revolte des Hiskija dem König von Juda nicht vorwerfen, einen *adê* gebrochen zu haben.<sup>5</sup> Ob sich Sanherib jedoch nur mit den Tributleistungen Hiskijas begnügte und keinen Treueid von ihm verlangte, ist aufgrund des Schweigens biblischer und assyrischer Quellen nicht zu entscheiden. Jedenfalls war Juda zur Zeit des Hiskija eine politische Größe, mit der man rechnete. Nur so ist die Gesandtschaft des babylonischen Revolutionärs Merodachbaladan II. (721-711) nach Jerusalem zu erklären, der für kurze Zeit Babylonien der assyrischen Herrschaft entriß und offensichtlich in Hiskija einen Verbündeten auf der anderen Seite der syrischen Wüste suchte (2 Kön 20,12f). Doch weder Babylon noch Juda gelang es, der assyrischen Machtexpansion zu entgehen.

Seit dem Fall Samarias (722) und der Umwandlung des Restes, der von Israel noch übriggeblieben war, in eine assyrische Provinz verlief die

<sup>1</sup> Die Assyrer hatten von der Ausrottung der Omriden scheinbar keine Kenntnis genommen, denn sie „nannten Jehu ‚Sohn Omris‘, wie wenn nichts geschehen wäre. Es blieb einfach bei der Bezeichnung, unter der zuerst ein israelitischer König in den Gesichtskreis Assurs getreten war.“ DONNER, *Geschichte*, 280.

<sup>2</sup> Vgl. TADMOR, „Treaty“, 149.

<sup>3</sup> Sanherib (707-681) wird ausdrücklich erwähnen, daß Padi, der König von Ekron, durch einen *adê* an ihn gebunden war. Vgl. LUCKENBILL, *Sennacherib*, 31; TADMOR, „Treaty“, 146.

<sup>4</sup> Vgl. LOWERY, *Kings*, 125f.

<sup>5</sup> Vgl. TADMOR, „Treaty“, 150f.

Reichsgrenze Assyriens nur wenige Kilometer von Jerusalem entfernt.<sup>1</sup> Manasse (699-643) war ein treuer Tributzahler an Assyrien und der Prophet Nahum erwähnt assyrische Gesandte, die wohl in Jerusalem ein- und ausgingen (Nah 2,14). Seit Sanheribs Palästinafeldzug (701) war Juda eng an Assyrien gebunden. Im Norden lagen die drei assyrischen Provinzen *Dū'ru* (Dor), *Samerīna* (Samaria) und *Magiddū* (Megiddo). Im Osten lagen die assyrische Provinz *Gal'az[a]* (Gilead) und die assyrischen Vasallen Ammon und Moab. Im Westen waren die Philisterstädte in assyrischer Hand und im Südwesten gab es in Tell Jemmeh sogar eine assyrische Garnison. Außerdem zog Asarhaddon (680-669) in den Jahren 673 und 671 auf seinen Ägyptenfeldzügen durch Palästina.<sup>2</sup> Es ist daher undenkbar, daß man in Jerusalem unberührt blieb von dem Großereignis, das 672 das politische Geschehen in Assur bestimmte.

Asarhaddon versammelte Vertreter ganz Assyriens und wohl auch Repräsentanten der abhängigen Fremdvölker, um sie auf die Nachfolgeregelung für seine Söhne Assurbanipal und Šamaš-šum-ukin zu vereidigen. Diese Zeremonie muß mehrere Tage gedauert haben, da Assurbanipal sie auf den 12. Ajjar datiert, die erhaltenen *adê*-Texte jedoch das Datum des 16. und 18. Ajjar tragen. Für die Vereidigungen wurde ein *adê* geschaffen, der sowohl für die assyrische Reichsnobilität als auch für die Repräsentanten der Randgebiete des assyrischen Herrschaftsbereiches anwendbar war. Dieser Text liegt in seinen für die medischen Fürsten bestimmten Versionen in den VTE vor.<sup>3</sup> Parpola meint, daß die VTE zwar zur Vereidigung ganz Assyriens konzipiert waren, bei den erhaltenen Exemplaren handle es sich aber um eine sekundäre Anwendung auf Vasallen im Sinne von Vasallenverträgen. Diese Sicht erhöht die Wahrscheinlichkeit, daß man auch die Vasallen im Westen mit einem solchen *adê* vereidigte.<sup>4</sup> Unbezweifelbar gehörte Juda zur Regierungszeit des Manasse (699-643) zum Hegemonialbereich Assurs. Jerusalem mußte von der Thronfolgeregelung und der

<sup>1</sup> Vgl. NELSON, „Realpolitik“, 178.

<sup>2</sup> Vgl. NELSON, „Realpolitik“, 180.

<sup>3</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 3f. Von Versionen kann man sprechen, weil die Fragmente erkennen lassen, daß die *adê* nicht nur in der Namensnennung und dem Datum, sondern auch in Textdetails voneinander abweichen.

<sup>4</sup> „In sum, it can be stated that at least four ... of the eight 'city-rulers' figuring in these treaties had become Assyrian vassals within a period of three years before the treaties were concluded. This being so, it seems quite possible that these texts really were meant to function as 'vassal-treaties', instruments relegating the oath-taking rulers to a status of permanent vassalage. This interpretation is not in conflict with the texts' obvious character as loyalty oaths; the two concepts are not mutually exclusive.“ PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, XXXI.

Aufteilung des Landes in einen assyrischen und einen babylonischen Herrschaftsteil in Kenntnis gesetzt werden. Vielleicht bewahrt der Bericht der Chronik von einem Mesopotamienaufenthalt Manasses noch die Erinnerung daran, daß auch der König von Juda zu denen gehörte, die Asarhaddon zur Thronfolgevereidigung versammelte (2 Chr 33,11).<sup>1</sup> Doch selbst wenn Manasse nicht an der Zeremonie teilgenommen hätte, wurde der VTE-Text sicherlich auf diplomatischem Wege unter den Nachbarn Assyriens verbreitet. Damit ist historisch die Möglichkeit gegeben, daß Flüche aus den VTE in das Kapitel 28 des Deuteronomiums gelangen konnten.

Die assyrische Kultur übte große Faszination auf das Juda des Manasse aus.<sup>2</sup> Mit dem Niedergang des assyrischen Reiches, der in der Zerstörung Ninives 612 gipfelte, nahm das Interesse an Assyrien ab. Das Neubabylonische Reich trat die Nachfolge Assyriens an und verleibte Juda seinem Herrschaftsgebiet ein. Mit Zidkija schloß Nebukadnezar einen Vertrag (*adê*; Ez 17,13f.). Nach 586 wurde Juda babylonische Provinz und fiel schließlich wie Babylon selbst unter persische Herrschaft. Die Epoche, in der die in Jerusalem vorliegende Fassung der VTE die Gestaltung hebräischer Texte beeinflußt haben könnte, beschränkt sich somit auf die Zeitspanne zwischen der Vereidigung (672) und dem Vertrag zwischen Nebukadnezar und Zidkija (597). Ab dann hätte man sich wohl eher an dem neuen *adê* orientiert, zumal darin offenbar JHWH selbst als Vertragsgarant angerufen worden war. Ab diesem Zeitpunkt ist ein direkter Einfluß der VTE auf Dtn 28 unwahrscheinlich. Texte aus persischer Zeit zeigen jedoch, daß alte Formulierungen und Traditionen weiterhin in Fluchsequenzen Verwendung fanden. Solche durch die Tradition vermittelten Elemente konnten bei der Gestaltung des Bibeltextes auch in exilischer und nachexilischer Zeit wirksam sein.

Dieser geschichtliche Abriss eröffnet die historischen Voraussetzungen dafür, daß die VTE schriftliche Quelle für Dtn 28 waren. Doch besteht darüber hinaus die Möglichkeit, daß die Ähnlichkeit der Texte durch Realien hervorgebracht wurde, die in Assyrien und Juda gleichartigen schriftlichen Niederschlag fanden. Das folgende Kapitel widmet sich Realien, in denen die altorientalische Kultur Flüche verwendete, und versucht eine Einteilung der Fluchformen in verschiedene Gattungen.

---

<sup>1</sup> Vgl. NELSON, „Realpolitik,“ 180; LOWERY, *Kings*, 185-189; SPIECKERMANN, *Juda*, 333-338.

<sup>2</sup> Vgl. SPIECKERMANN, *Juda*, 216-219, 221; NELSON, „Realpolitik,“ 181.

## 2. VERWENDUNG UND GESTALT DER FLÜCHE IM ALTEN ORIENT

Der kulturellen Verwurzelung des Fluchens im Leben altorientalischer Menschen kann in dieser Arbeit nicht allgemein nachgegangen werden.<sup>1</sup> Greifbar werden die Flüche in heutiger Zeit nur noch dort, wo sie schriftlichen Ausdruck gefunden haben. Die Kultur des AO kannte Lebensbereiche, in denen die schriftliche Fixierung von Flüchen üblich war. Für den Vergleich mit dem Deuteronomium bieten sich vor allem Texte aus dem Rechtsleben an.<sup>2</sup> Hier zeigen sich nicht nur gemeinsame Motive in den Fluchsequenzen, sondern die gesamte Struktur der Textsorten kann in Beziehung zum Aufbau des Deuteronomiums gesetzt werden. In der Forschung wurde dies vor allem bei zwei Realien herausgearbeitet, die Israel und dem AO gemeinsam waren: Verträge und Gesetzeskodizes.

### 2.1. Vertragsformular und Gesetzespromulgation

Korošec fand in den Vasallenverträgen der Hethiter ein Vertragsformular, dessen Aufbau auch in den paritätischen Verträgen kaum abgewandelt wurde.<sup>3</sup> Mendenhall und Baltzer entdeckten dieselbe Struktur im Bund Gottes mit Israel am Sinai. Wegen dieser Parallelität zwischen bronzezeitlichem Vertrags- und biblischem Bundesformular schlossen sie auf das hohe Alter der Bundestradiation in Israel.<sup>4</sup> McCarthy und Weinfeld setzten den Vergleich altorientalischer Verträge mit alttestamentlichen Bundestexten fort und erkannten, daß auch das Deuteronomium nach dem Bundesformular aufgebaut ist.<sup>5</sup>

Die Frühdatierung des alttestamentlichen Bundesgedankens und die Strukturierung des Deuteronomiums nach dem Bundesformular wurde in der weiteren Forschung wieder in Frage gestellt. Perlitt verlegte die Entste-

<sup>1</sup> Hinweise dazu bei SOMMERFELD, „Flüche,“ 452f, 461f; ASSMANN, „Fluchinschriften,“ 244-255.

<sup>2</sup> Vgl. NICHOLSON, *God*, 77f; PREUSS, *Deuteronomium*, 73; LEHMANN, „Oaths,“ 75-77. WEINFELD, *School*, 66-68, 72-74, 81, fand im Deuteronomium auch Züge von Landschenkungsurkunden. Zur Ähnlichkeit der Fluchmotive dieser Textgattungen mit Dtn 28 und Lev 26 vgl. WÄCHTER, *Tod*, 132-137.

<sup>3</sup> Vgl. *Staatsverträge*, 12-14.

<sup>4</sup> Vgl. MENDENHALL, *Recht*, 33-44; „Suzerainty,“ 87; BALTZER, *Bundesformular*, 37-40; KITCHEN, „Fall,“ 119.

<sup>5</sup> Vgl. MCCARTHY, *Treaty 1978*, 157-187; WEINFELD, *School*, 66-68; LOHFINK, *Hauptgebot*, 108-111; LOWERY, *Kings*, 199f.



hung der Vorstellung vom Bund zwischen Gott und Israel ins 7. Jh. v. Chr.<sup>1</sup> Nicholson kritisierte den Vergleich zwischen altorientalischen Verträgen und dem biblischen Bund. Das Deuteronomium sei überhaupt nicht nach dem Bundesformular gestaltet.<sup>2</sup>

Kitchen wendete dagegen ein, der westsemitische Begriff *berît* taucht bereits 1400 v. Chr. im syrischen Qatna und als Lehnwort im 13. und 12. Jh. in Ägypten auf, z.B. in einem Dekret Sethos des I.<sup>3</sup> Im 13. Jh. nennt ein hurritischer Hymnus aus Ugarit den semitischen Gott El unter anderem „*’El.brt, ’El.dn*“.<sup>4</sup> In einem Text aus Medinet Habu aus der Zeit Ramses III. (ca. 1170 v. Chr.) wird *brt* sogar im politischen Sinn für Vasallenvertrag, vielleicht auch für Vereinbarung oder Bund verwendet.<sup>5</sup> Die ägyptische Diplomatie schloß eine vertragliche Verpflichtung des Pharaos aus. Das Verhältnis zu ausländischen Fürsten wurde, vom Vertrag zwischen Hattušili III. und Ramses II. abgesehen, möglichst nach dem Modell der Beamteninstruktionen oder einseitig auferlegter Treueide gestaltet. Diese ägyptische Haltung führte bei den Stadtfürsten Palästinas zu Mißverständnissen. Daran erkennt man eine unterschiedliche inhaltliche Füllung der Beziehungen, die durch Verträge mit einem überlegenen Souverän bestanden. Die Stadtfürsten Palästinas scheinen vom Pharaos eine Schutzfunktion erwartet zu haben, die der Haltung des hethitischen Herrschers entsprach.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. *Bundestheologie*, 280-284. Zur Forschungsgeschichte des Bundesformulars vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 63-74, 217-219; zum Spätansatz des Bundesgedankens im Gefolge von WELLHAUSEN und der Diskussion darüber vgl. KITCHEN, „Fall,“ 118-120, 134; McCARTHY, *Treaty 1978*, 13-24; NICHOLSON, *God*, 3-117; ZENGER, „Bundestheologie,“ 19-22.

<sup>2</sup> „The weakness is that one begins with the view that Deuteronomy is modelled upon the treaty-form (or, as Mayes believes, came to reflect it at a secondary stage of editing) and then has to explain why it is nonetheless quite different from it in two key sections, the prologue and the central legal section.“ NICHOLSON, *God*, 78. Vgl. auch die Diskussion von NICHOLSONs Auffassungen bei ZENGER, „Bundestheologie,“ 24-26 und LOHFINK, „Nicholson,“ 296f.

<sup>3</sup> „... One may cite the TAR *beriti awîli* (pl.) *aša* [ ... ] and TAR *beriti* [ ... ] *nu* ... ( ... ) The ideogram TAR/KUD can stand for one or other of several Akkadian synonyms (or parasyonyms) for *krt*, ‘cut’: *parâsu, nakâsu, batâqu*, etc.“ KITCHEN, „Egypt,“ 459; vgl. „Fall,“ 122.

<sup>4</sup> KITCHEN, „Fall,“ 122: „*’El.dn* was immediately recognised as ‘El of Judgement’, and ... *’El.brt* was recognised in turn as ‘El of the Covenant’ ...“ Vgl. „Egypt,“ 458.

<sup>5</sup> Vgl. CRAIGIE, *Deuteronomy*, 81.

<sup>6</sup> Vgl. TADMOR, „Treaty,“ 140; McCARTHY, *Treaty 1978*, 125; ZACCAGNINI, „Forms,“ 51-54, 51 Anm. 45: „... I shall simply remark that the Old Testament echoes traditions of the Syro-Anatolian world of the late II millennium - possibly with fresh influences deriving from practices of late Sargonid Assyria, at the time of Esarhaddon - but not the Pharaonic administrative system of the Palestinian area during the New Kingdom.“

Der Begriff *berît* begegnet also im AO bereits von etwa 1400 bis 1170 v. Chr. in religiösem und sozialem Kontext. Die Vorstellung von einem Bund zwischen Gott und Mensch kann bereits im 3. Jt. v. Chr. im Bund zwischen dem König Uru'inimgina (Urukagina) von Lagaš und seinem Gott Ningirsu gefunden werden.<sup>1</sup> Im 1. Jt. v. Chr. scheint ein Prophetenwort der Ištar von Arbela an den assyrischen König Asarhaddon von einem Vertrag oder der Vereidigung assyrischer Vasallen durch die Göttin zu sprechen:

Kol. III „<sup>3</sup>Ein Trinkgefäß von 1 Seah (Kapazität) <sup>4</sup>fülltest du mit Wasser aus dem Weihwasserkrug <sup>5</sup>(und) gabst (es) ihnen. <sup>6</sup>Doch ihr sprachst in eurem Herzen: <sup>7</sup>„Ištar hält Wache“. <sup>8</sup>(Doch dann) geht ihr in eure Städte, <sup>9</sup>eure Bezirke, eßt Brot <sup>10</sup>(und) vergeßt diese Eide. <sup>12</sup>Trinkt ihr <sup>11</sup>jedoch von diesem Wasser, <sup>12</sup>werdet ihr euch erinnern <sup>13</sup>(und) diese Eide beachten, <sup>14</sup>die ich bezüglich Asarhaddons ergehen ließ.“<sup>2</sup>

Sabäische Bauinschriften aus dem 8. und 7. Jh. v. Chr. enthalten eine Bundesschließungsformel. In ihr drückt sich der Gedanke des Bundes zwischen einer Gottheit, Herrscher und Volk aus.<sup>3</sup> Für den westsemitischen Bereich belegt die aus dem 7. Jh. v. Chr. stammende Inschrift von Arslan Tasch die Praxis, mit Gottheiten und anderen übermenschlich-dämonischen Mächten einen Bund zu schließen.

„Vs. <sup>1</sup>Beschwörung: O Göttin Fliegerin! <sup>2</sup>Gott Sasam, Sohn der Paidras<sup>3</sup>sa! <sup>4</sup>O Würgerin des <sup>5</sup>Lammes: In das Haus, in das ich komme, <sup>6</sup>sollt ihr nicht kommen! Rs. (...) <sup>9</sup>Einen ewigen Bund schloß mit uns <sup>10</sup>Assur, schlossen <sup>11</sup>mit uns alle Söhne der Götter <sup>12</sup>und das ganze Geschlecht aller Heiligen: <sup>13</sup>Im ewigen Bann des Himmels und der Erde! <sup>14</sup>[ ... ] Im Bann Ba'als, <sup>15</sup>des Herrn der

<sup>1</sup> Vgl. THUREAU-DANGIN, *Königsinschriften*, 12 Z. 26-33. KITCHEN, „Fall,“ 122f; „Egypt,“ 462; McCARTHY, *Treaty 1978*, 31; ZENGER, „Bundestheologie,“ 35.

<sup>2</sup> HECKER, „Zukunftsdeutung,“ 61 (ABRT I, 24 = K. 2401). Im zitierten Abschnitt scheint die Göttin Menschen einen *adê*, eine Vereidigung, aufzuerlegen, da das akkadische Verb *našâru* in III 13 der *terminus technicus* für das Einhalten von Verträgen und Dekreten ist (gegen HECKER, ebd. Anm. III 10a, der *adû* als "Offenbarung" verstehen will). Vgl. ZENGER, „Bundestheologie,“ 35 Anm. 76; LOHFINK, „Gott,“ 115 Anm. 52. Im von LOHFINK erwähnten Abschnitt Kol. II Z. 10-32 bezeichnet *adû* keinen „Vertrag, Bund“, sondern einen einseitigen „Eid, Schwur“ des Gottes Assur. Der Gott bindet sich durch einen Schwur an sein Versprechen. Vgl. PARPOLA, „Treaties,“ 181.

<sup>3</sup> Vgl. WISSMANN, *Inschriftenkomplex*, 32-35; *Geschichte*, 180f. Eine Bundesschließungsformel lautet z.B.: „Yada'îl Dharîh ... hat ummauert den Tempel des Almaqah, als er zum dritten Mal ein Heiligtum ausführte und jede Gemeinde eines Gottes und Patrons eines Bundes und Vertrags einrichtete.“ MÜLLER, „Bauinschrift,“ 659f.

*Erde!* Im Bann <sup>16</sup>Haurons, *dessen Wort wahr ist*, <sup>17</sup>seiner sieben Nebenfrauen <sup>18</sup>und der acht Frauen des heiligen Herrn!<sup>1</sup>

Die Erinnerung an einen Bund mit Assur, den Gottessöhnen und dem Obersten bzw. der Gesamtheit positiver überweltlicher Mächte dient in der Beschwörung dazu, negative Gottheiten oder Dämonen von dem Haus fernzuhalten, in dem eine Geburt stattfindet. In Jes 28,15 werden den Israeliten ähnliche Bündnisse mit beschwörendem Charakter vorgeworfen:

Ihr habt gesagt: Wir haben mit dem Tod ein Bündnis geschlossen, wir haben mit der Unterwelt einen Vertrag gemacht. Wenn die Flut heranbraust, erreicht sie uns nicht; denn wir haben unsere Zuflucht zur Lüge genommen und uns hinter der Täuschung versteckt.<sup>2</sup>

Die religiöse Dimension des Bundesgedankens betont Munn-Rankin. Im AO seien zwischenstaatliche Beziehungen als Schöpfung der Götter betrachtet worden, in denen man die eigentlichen Eigentümer und Leiter der Staaten sah.<sup>3</sup> Die Verträge von Sefire (I B)bringen das explizit zum Ausdruck:

„<Die Verträge des Bar-Ga'yah, Königs von *Ktk*, mit Mati'-II, Sohn des> <sup>1</sup>[Attar-sumk, dem König von Ar]pad. (...) <sup>4</sup>... Und die Verträge der Bürger von *Ktk* mit den <sup>5</sup>[Verträgen der Bürger von A]rpad und mit seinem Volk. Und die Verträge der Götter von *Ktk* mit den Verträgen der <sup>6</sup>Götter von Arpad. Und] göttliche Verträge sind es, welche die Götter gesetzt haben.“<sup>4</sup>

Vor diesem Hintergrund wäre JHWH als eigentlicher Herrscher Israels, von dessen Erwählung die Könige von Juda und Israel ihre Regentschaft herleiteten, in deren Verträgen mit anderen Staaten direkt einbezogen gewesen.

Kitchen folgerte aus den von ihm bereits für die Zeit der Merenptah-Stele aufgezeigten Bundesvorstellungen im AO, in denen dasselbe Wort

<sup>1</sup> BUTTERWECK, „Beschwörung,“ 436. Vgl. LOHFINK, „Diskussion,“ 29 Anm. 32; ZENGER, „Bundestheologie,“ 35f; KAI Nr. 27.

<sup>2</sup> Man könnte Jes 28,15a auch übersetzen: ... Wir haben mit (dem Unterweltgott) Mot einen Bund geschlossen. Vgl. Jes 28,18. Vgl. den Forschungsüberblick über Arslan Tasch bei CRAWFORD, *Blessing*, 133-141.

<sup>3</sup> Vgl. „Diplomacy,“ 72: „Although in the extant treaties of the second and first millennia kings alone are named as the contracting parties, they were acting as representatives of the gods of their respective states and the earthly treaty was but a counterpart of a divine agreement. This is clearly implied by the following passages in the treaty of Ḫattusilis and Ramses II. ‘The king of the land of Egypt, in order to bring about the relationship that the Sun-god and the Storm-god have effected for the land of Egypt with the Ḫatti land, ... .’“ Für Israel bezeugt dieses Denken Ez 17,13.19f. Zum religiösen Hintergrund der VTE vgl. KREBERNIK, „Deuteronomiumskommentar,“ 30.

<sup>4</sup> RÖSSLER, „Verträge,“ 182.

wie in der Bibel verwendet wird, daß Israel wohl kaum bis ins 8. oder 7. Jh. v. Chr. hermetisch von dieser Bedeutung von *berît* abgeriegelt war. Der Bundesgedanke in Israel ist demnach alt. Dennoch kritisierte er die Rückführung biblischer Bundestexte auf das Bundesformular bei Mendenhall, McCarthy und Weinfeld. Den Bund in den Büchern Ex-Lev, Dtn und Jos verstand er als Zusammenfluß von Vertrag und Gesetz. Gesetz, Vertrag und Bund bilden ein konzeptionelles Triptychon. Die altorientalischen Gesetzeskodizes zeigen häufig einen den Verträgen ganz ähnlichen Aufbau. Der Vorrang des kurzen Segens vor dem Fluch in Dtn 28 entspricht eher dem Aufbau der Gesetze. Die Ähnlichkeit der Struktur des Deuteronomiums mit dem Aufbau alter Gesetze, z.B. Kodex Hammurapi, Urnammu, Lipit-Ištar und Ešnunna, war jedoch auch McCarthy und Weinfeld aufgefallen.<sup>1</sup> Die Ähnlichkeiten zwischen Dtn 28 und neuassyrischen Verträgen resultieren nach Kitchen nicht aus direkter Abhängigkeit, sondern aus einer gemeinsamen bis in die altbabylonische Zeit zurückreichenden Tradition.<sup>2</sup>

Die Funktion von Segen und Fluch ist in Verträgen und Gesetzen jedoch keineswegs dieselbe. Segen und Fluch am Ende von altorientalischen Gesetzen sollen vor allem den Erhalt der Inschrift und den Ruhm des Gesetzgebers sichern. Nur der KH enthält auch die Forderung, die Gesetze zu beobachten.<sup>3</sup>

Dagegen haben Segen und Fluch in den Verträgen die Aufgabe, zur Einhaltung der Vertragsklauseln zu motivieren. Segen und vor allem Fluch stehen hier in engem Zusammenhang mit dem Eid, durch den die Vereinbarung geschlossen wird. Dies schlägt sich sogar in der Terminologie nieder. Zur Zeit der Hethiter wurde der Vertrag mit dem Hendiadyoin *riksu u māmītu* bezeichnet, was den Bund, also die auferlegte Verpflichtung einerseits, und den Eid, also die Übernahme dieser Verpflichtung andererseits,

<sup>1</sup> Vgl. KITCHEN, „Fall,“ 123f; WEINFELD, *School*, 146-157; mit klarer Zuweisung des Deuteronomiums zum Bundesformular MCCARTHY, *Treaty* 1978, 181.

<sup>2</sup> Vgl. „Fall,“ 129, 133, zu Gesetzen, hethitischen Verträgen und dem Siani-Bund, 127:

„LAW	SINAI COVENANT	TREATIES ...
1. Title/Preamble	1. Title/preamble	1. Title/preamble.
2. Prologue(religious)	2. Historical prologue	2. Historical prologue
3. Laws	3. Laws, regulations	3. Stipulations
4. Epilogue	4a/b. Deposit; Reading Witnesses	4a/b. Deposit; Reading 5. Witnesses
5a Blessings (few)	6a Blessings (few)	6b Curses
5b. Curses (many)	6b. Curses (many)	6a. Blessings
	7. Epilogue	

From this table, we can see directly the 'confluence' mentioned above.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Vgl. KH Kol. XLIX Z. 5.22; MCCARTHY, *Treaty* 1978, 181f; RIES, *Prolog*, 27.

ausdrückt.<sup>1</sup> Die Assyrer veränderten diesen Doppelausdruck zu *adê māmīte*, das Hebräische kennt ihn in Dtn 29,11.13 als בְּרִייתָ וְאֵלֶּהָ, und selbst das Griechische ὄρκος καὶ συνθήκη belegt die Dopplung.<sup>2</sup> Mit der Verwendung des doppelten Ausdrucks steht das Deuteronomium in der altorientalischen Vertragstradition.<sup>3</sup>

Segen und Fluch kommen beim Schwören des Vertrages als Sanktion *iuris divini* wesentliche Bedeutung zu. Der beschworene Eid macht die Götter zu Garanten der Vertragserfüllung. Dieser Eid bestand in den Verträgen Ḫattis anscheinend aus einer bedingten Selbstsegnung und Selbstverwünschung, die von den Vereidigten (nach-)gesprochen wurde.<sup>4</sup> Die enge Verbindung von Vertrag und Eid bleibt im 1. Jt. v. Chr. ebenso deutlich. Weinfeld versteht die gesamten VTE als Loyalitätseid, bestehend aus einer langen Beschwörung durch den König, in welcher die Bedingungen für das Eintreten der Flüche und die Flüche selbst genannt werden (VTE Z. 1-493), der in der 1. Person Pl. formulierten Verpflichtung, die wohl den nachzusprechenden Eid beinhaltet (VTE Z. 494-512), und anschließenden rituellen Flüchen, wie man sie auch in den Sefire-Verträgen und hethitischen Soldateneiden findet.<sup>5</sup> Der Loyalitätseid des Volkes und seiner Führer zugunsten Assurbanipals, den Asarhaddons Mutter Zakutu vornahm, besteht nur aus der Eidesformel. Auch in hethitischen Beamteneiden tritt zum Loyalitätseid eine königlichen Vorrede, ähnlich wie in den VTE. Dabei spielen die Flüche eine immer wichtigere Rolle. In der assyrischen Zeit haben sie den Segen ganz verdrängt. Häufig werden sie durch rituelle

<sup>1</sup> „The exact contents of the *māmītu* oaths are not stated in any document, but it was obviously a solemn self-curse, powerful enough, so it seemed, to prevent any transgression.“ TADMOR, „Treaty,“ 134; vgl. KOROŠEC, *Staatsverträge*, 22f; SCHÄCHTER, *Fluch*, 68f; WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 25: „*adê* wird - ähnlich wie *māmītu* - vergöttlicht bzw. dämonisiert. *māmītu* bedeutet zugleich ‚Eid‘ und ‚Bann‘ ... . In dem Begriff *adê* sind ebenfalls diese beiden Elemente zu finden. Der Eid birgt nämlich in sich furchterregende Kräfte, die, im Falle des Eidbruchs, den betreffenden Menschen heimsuchen ... . Der Eid kann somit als Fluch wirken.“

<sup>2</sup> Vgl. WEINFELD, „Heritage,“ 176f, TADMOR, „Treaty,“ 132f; ZACCAGNINI, „Forms,“ 66f; vdTOORN, *Sin*, 50.

<sup>3</sup> Vgl. KITCHEN, „Fall,“ 131; McCARTHY, *Treaty 1978*, 174-176. Zu aramäisch *‘dn*, *‘dy* und hebräisch *‘dūt*, *‘dim* vgl. GREENFIELD, „Studies,“ 111.

<sup>4</sup> Vgl. KOROŠEC, *Staatsverträge*, 92f, 97: „Bei der Selbstsegnung für die Erfüllung des Vertrages wird das Vorsprechen der Eidesformel ausdrücklich bezeugt: (...) ‚Also (spricht) Mattiwaza, der Königssohn, also (sprechen) auch die Ḫurrileute.‘“ Vgl. PEDERSEN, *Eid*, 108-118; HORST, „Eid,“ 305/376; TADMOR, „Treaty,“ 132f; MENDENHALL, *Recht*, 37f.

<sup>5</sup> Vgl. WEINFELD, „Loyalty,“ 379-381; WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 26.

Handlungen dramatisiert. Derartige rituelle Flüche fehlen aber in den altorientalischen Gesetzen und in Dtn 28.<sup>1</sup>

Der Zusammenfluß charakteristischer Elemente von Gesetz und Vertrag im Deuteronomium erschwert die Festlegung, wer in Dtn 28 eigentlich segnet und flucht. In den Gesetzen nämlich kommt das dem Gesetzgeber zu - ganz unabhängig von den Normadressaten. Hammurapi segnet bzw. verflucht potentielle Gesetzesbefolger und -brecher<sup>2</sup> unabhängig davon, ob seine Gesetze überhaupt zur Kenntnis genommen werden. Die Normadressaten des Gesetzes werden nicht um Zustimmung gefragt. Man trug scheinbar wenig Sorge um die juristische Rezeption des KH. In den mesopotamischen Rechtstexten gibt es kaum Bezugnahmen auf Paragraphen des KH, als ob er für die konkrete Rechtsprechung irrelevant gewesen wäre.<sup>3</sup> Betrachtet man das Deuteronomium als Gesetz, stellt sich die Frage, ob Mose oder Gott der Gesetzgeber sei. Die sogenannte Promulgationsformel verstärkt die Mehrdeutigkeit, da sie von den Anordnungen Gottes spricht (מצוהוּי), die der im Deuteronomium sprechende Mose anordnet (אֲנֹכִי מִצְוֶה - beide Male die Wurzel צוה). Mose spricht von JHWH meist in der dritten Person. Er gibt die Gebote weiter, die Gott ihm am Horeb geoffenbart hatte (Dtn 5,27-31).<sup>4</sup> Dient er nur als Stimme Gottes, dann gibt JHWH das Gesetz und fügt im Epilog Segen und Fluch an, die damit aber eigentlich zu Belohnungsversprechen und Strafandrohungen werden. Während Hammurapi seine Götter zur Sanktion aufruft, wäre im Deuteronomium Legislative und Exekutive in JHWH vereinigt.<sup>5</sup>

Das betonte אֲנֹכִי der Promulgationsformel läßt auch eine andere Rolle des Mose zu. Er ordnet zwar die Gesetze JHWHs an, stellt selbst aber das handelnde Subjekt der Promulgation dar.<sup>6</sup> Mose promulgiert seine Tora,

<sup>1</sup> Vgl. WEINFELD, „Loyalty“, 397-400; SEITZ, *Studien*, 283; FENSHAM, „Trends“, 173f.

<sup>2</sup> Anders McCARTHY, *Treaty 1978*, 124 Anm. 6; ASSMANN, „Fluchinschriften“, 242. Doch widersprechen ihre Ansichten BORGERS Übersetzung der Einleitungen, die die Beachtung der Gesetze von jedem verlangen, „Codex“, 77: Kol. XLIX, „Wenn dieser Mensch <sup>3</sup>auf meine Worte ... <sup>5</sup>achtet ... <sup>18</sup>Wenn dieser Mann auf meine Worte ... <sup>21</sup>nicht achtet ... <sup>30</sup>dieser Mann, <sup>40</sup>sei er König, <sup>41</sup>Fürst, <sup>42</sup>Stadtfürst <sup>43</sup>oder, <sup>44</sup>eine beliebige Person -“

<sup>3</sup> Vgl. vSODEN, *Einführung*, 128; OTTO, „Bedeutung“, 146. RIES, *Prolog*, 51-55, arbeitet Hammurapis Anliegen heraus, geltendes Recht festzulegen.

<sup>4</sup> Vgl. LOHFINK, „Jahwegesetz“, 389; SCHÄFER-LICHTENBERGER, „Autorität“, 133.

<sup>5</sup> Vgl. McCARTHY, *Treaty 1978*, 11; FENSHAM, „Trends“, 174f.

<sup>6</sup> „Das Deuteronomium selbst bietet ... einige interessante Phänomene. So redet hier beim Bundesschluß (außer natürlich im Dekalog) nicht mehr Jahwe, sondern Mose in der ersten Person. Mose erscheint nach Art eines Königs; ihm hat Jahwe die Angelegenheiten der Gesetzgebung anvertraut, und ihm ist die Wahrung des Rechts direkt übertragen ...“ MENDENHALL, *Recht*, 51. MENDENHALL pendelt zwischen „Bundesschluß“ und „Gesetz-

eine Art Vermächtnis, das durch die Verschriftlichung zu einem testamentarischen Dokument wird. Assmann wies darauf hin, daß die Tora nach Dtn 27,8 zu einem Monument werden soll. Hier kommt die Textsorte der Inschriften und Denkmäler zum Tragen, die im AO gewöhnlich mit Flüchen und gelegentlich mit Segen versehen wurde.<sup>1</sup> Folglich wäre Dtn 28 nicht am Horeb offenbartes Gotteswort, sondern Segen und Fluch des Mose, der damit sein Volk zur Beachtung der Gesetze motivieren will, da er in ihnen den Weg des Lebens sieht (Dtn 11,21; 30,15). Mose würde in Dtn 28 tatsächlich segnen und fluchen. Er als Mensch spräche Segens- und Fluchformeln aus, in die Zukunft gerichtete Wünsche, die JHWH bei Eintritt der Bedingungen für Segen und Fluch Wirklichkeit werden lassen soll.<sup>2</sup> Fällt es auch schwer, sich einen Israel verfluchenden Mose vorzustellen, so muß man berücksichtigen, daß die Flüche auf den altorientalischen Dokumenten gerade *nicht* in Erfüllung gehen sollten. Sobald ihre zerstörende Kraft wirksam wird, ist das Schützenswerte, die Rechtsvereinbarung, das Gesetz, oder was auch immer der Fluch sichern sollte, bereits vernichtet. Segen und Fluch zielen in den hier herangezogenen Textsorten immer auf den Schutz des Positiven.<sup>3</sup>

Die Stellung des Mose verändert sich, wenn man Dtn 28 als Bestandteil des Vertragsformulars versteht. Ein Vertrag oder Bundesschluß geschieht im Gegensatz zur Gesetzespromulgation grundsätzlich bilateral. Auch der ohnmächtigste Vasall muß dem Vertrag zustimmen, damit er zustande kommt.<sup>4</sup> Damit der Vertragspartner zustimmen kann, muß er den Inhalt der Vereinbarung kennen. Daher schrieb man ausdrücklich vor, die Verträge

gebung“. Die königliche Funktion eines Gesetzgebers kommt Mose aber nicht zu, wenn er Bundesmittler ist, denn dann setzt Gott als Vertragsherr die Stipulationen fest.

<sup>1</sup> Vgl. „Fluchinschriften“, 33, 246.

<sup>2</sup> Vgl. MØRSTAD, *Stimme*, 7, 23. Bis zur semantischen Untersuchung der Begriffe „Segen“ und „Fluch“ in Kapitel 5.4 werden diese Ausdrücke nach dem deutschen Sprachgebrauch verwendet, der den Aspekt des Wunsches impliziert und diese Textsorte von reiner Heils- oder Unheilsansage abhebt. „FLUCH, m. *exsecratio, imprecatio, maledictum*, ... *dem fluch, der verwünschung steht der wunsch, der segnen, dem verwünschen, devovere das wünschen, vovere gegenüber, ein heiles wunsch ... schlieszt dasselbe ein, was der fluchende wunsch ... abspricht.*“ GRIMM, *Wörterbuch*, Sp. 1827.

<sup>3</sup> Vgl. POMPONIO, *Formule*, 7. Er nennt die hier besprochenen Flüche präventive Flüche und unterscheidet sie von punitiven.

<sup>4</sup> „... A legal act became binding only if the parties took upon themselves the jurisdiction of the supreme powers. This meant the acceptance of their blessings for faithful compliance, but also, perhaps primarily, the subjugation to their curses for breaches of commitments. Thus the element of curses and blessings performed an essential function in giving binding force to various contractual relationships ...“ LEHMANN, „Oaths“, 74.

öffentlich vorzulesen und regelmäßig in Erinnerung zu bringen.<sup>1</sup> Doch auch hier bleibt die altorientalische Terminologie zweideutig, da Bund und Eid sowohl bilaterale Vereinbarungen als auch unilaterale Auferlegungen und feierliche Versprechen bezeichnen können.<sup>2</sup> Das Formular für den Vertrag zwischen Großkönig und Vasall wurde von der hethitischen Staatskanzlei aus der Kombination des paritätischen Vertrages und den einseitigen Treueiden von Beamten und Soldaten entwickelt.<sup>3</sup> Bei der Formulierung eines derartigen Vertrages bestanden verschiedene Abstufungen der Verhältnisbestimmung von hethitischem König und untergeordnetem Partner, von scheinbarer Gleichwertigkeit bis deutlicher Unterordnung.<sup>4</sup> Besitzt der Bundesschluß auch nicht immer den Charakter völliger Freiwilligkeit, so doch immer ein willentliches Element.<sup>5</sup> Dieses willentliche Element findet im Vertragseid Ausdruck und stellt die Einverständniserklärung mit den Vertragsklauseln und mit den Konsequenzen von Vertragseinhaltung und Vertragsbruch dar. Enthält die Vereinbarung Segen oder Fluch als Sanktionen, so impliziert die Zustimmung zum Vertrag auch die Zustimmung zum Segen und Fluch.<sup>6</sup> Altorientalischer Vertragsschluß enthält die Selbstsegnung oder -verwünschung, unabhängig davon, ob die Segens- und Fluchformeln nun im Rahmen der Vertragsschlußzeremonie von den Vereidigten tatsächlich ausgesprochen werden oder von dem Leiter der Vertragsschlußzeremonie wie in den VTE zusammen mit dem Vertragsinhalt vorgetragen und von den Vereidigten nur durch eine kurze Erklärung ratifiziert werden.<sup>7</sup> Mose fungiert in dieser Sicht als Vermittler zwischen

<sup>1</sup> Vgl. KOROŠEC, *Staatsverträge*, 14, 101f.

<sup>2</sup> Vgl. WEINFELD, „Heritage,“ 182.

<sup>3</sup> Vgl. LIVERANI, „Terminologia,“ 116.

<sup>4</sup> Vgl. ZACCAGNINI, „Forms,“ 67-79; zu königlichen Schenkungen als unilateraler Verpflichtung des Oberherrn in Parallele zur einseitigen Verpflichtung der Untertanen in den Instruktionen vgl. WEINFELD, „Heritage,“ 184. Im hethitischen Vasallenvertrag konnte auch der Oberherr Verpflichtungen eingehen. Vgl. TADMOR, „Treaty,“ 142. Götteranrufung, Fluch- und Segensformel beziehen sich jedoch nur auf den Vasall. Vgl. KOROŠEC, *Staatsverträge*, 96.

<sup>5</sup> Vgl. FENSHAM, „Trends,“ 158.

<sup>6</sup> „Moreover, the texts are not merely documents: they reflect ceremonies. They are the ‘words’ of the king ... laying down his will to the lesser prince. And the invocations of the gods, the curses and blessings of the treaties look to the answering movement on the part of the vassal, the oath by which he accepts under divine sanctions the stipulations of the sovereign.“ McCARTHY, *Treaty* 1978, 122f.

<sup>7</sup> „The curse inherent in every oath (*adê*, *māmîtu*) or the curse in action (*arratu*) becomes immediately effective and hits the person who breaks his oath. (...) Oath and curse, *māmîtu* and *arratu*, therefore are two sides of the same thing ... .“ FRANKENA, „Vassal-Treaties,“ 137. „Da man unter Anrufung des Lebens eines Gottes oder Königs schwur, wurde *nîšu* ‚Leben‘ zum terminus technicus für den Eid. Die Tatsache, daß mit *nîšu* dann weiterhin die



JHWH und Israel beim Abschluß des Bundes. Altorientalische Texte belegen die verantwortungsvolle Rolle königlicher Gesandter beim Abschluß zwischenstaatlicher Verträge.<sup>1</sup> Dabei stellt Mose den mit der Durchführung des Vertragsrituals beauftragten Liturgen dar, der den Vertragsinhalt samt dem sie sanktionierenden Fluch und Segen vorträgt.

Durch das Einbinden von Dtn 28 in einen Vertragsabschluß verändert sich das Subjekt von Segen und Fluch. Mose spricht den Israeliten Segen und Fluch vor, die eigentliche Segnung und Verfluchung geschieht aber nicht durch ihn, sondern durch die ratifizierende Zustimmung der Israeliten zum Bund, der die in Segen und Fluch genannten Sanktionen einschließt.<sup>2</sup> Eigentliches Subjekt des Segnens und Fluchens wären damit die Israeliten selbst. Dies entspricht dem Verständnis, das Kottsieper für den Schwur bei altorientalischen Verträgen und Eideszeremonien herausarbeitet.<sup>3</sup> Mose spricht in Dtn 28 die an Israel in der 2. Person adressierten Konsequenzen des Bundesschlusses vor, die das Volk durch seine Zustimmung zum Bund als seine zukünftige Schicksalsbestimmung akzeptiert oder akzeptiert hat. Dies wiederum hängt davon ab, wo man die zustimmende Antwort der Israeliten im Deuteronomium lokalisiert. Sie könnte vor Dtn 28 zwischen den Aussagen von Dtn 26,16-19 bzw. in 27,1 liegen, oder nach dem Segens- und Fluchvortrag durch das in Dtn 29,11 angekündigte Ritual angedeutet werden.<sup>4</sup> Mose rückt damit im Gegensatz zu seiner Rolle bei der Gesetzespromulgation eher auf die Seite der Israeliten. In Segens- und Fluchwünschen formuliert er das der göttlichen Macht vom sich verpflichtenden Volk anheimgestellte Geschick.

---

Konnotation ‚Fluch‘ verbunden wurde, zeigt, daß für den akk. Raum zwischen Fluch und Schwur keine klaren Grenzen bestehen.“ KOTTSIEPER, „Etymologie,“ 164.

<sup>1</sup> Vgl. MUNN-RANKIN, „Diplomacy,“ 87f, 96.

<sup>2</sup> „Wie die im Deuteronomium vorliegende Tradition andeutet, mag Segen und Fluch nicht als ein Element im Bundestext angesehen worden sein, sondern als eine Handlung, die die Ratifizierung des Bundes begleitete.“ MENDENHALL, *Recht*, 43.

<sup>3</sup> „Man wird sich den Vorgang in Analogie zu den heth. Militäreiden vorzustellen haben. So gibt z. B. der Leiter der Eideszeremonie im sogenannten ‚Ersten Militärischen Eid‘ den zu Vereidigenden nacheinander verschiedene Dinge in die Hand und spricht jeweils einen Fluch in der 3. Sg., der Eigenschaften dieser Dinge als Vergleich heranzieht, über denjenigen, der den Eid übertritt. Die Eidesleistenden antworten dann *a-pa-a-at e-eš-du* ‚Das soll sein‘. (...) Es handelt sich bei diesen Eiden also um eine Verfluchung des Eidbrechers, an der der Eidleistende durch Rede und symbolische Handlung teilnimmt. Dies bedeutet natürlich letztendlich eine Selbstverfluchung durch den Schwörenden, ist aber *de facto* als Verfluchung eines anderen stilisiert.“ KOTTSIEPER, „Etymologie,“ 165.

<sup>4</sup> Vgl. BRAULIK, *Deuteronomium II*, 198f zu 26,17-19, 27,1.9; 213 zu 29,11; LOHFINK, „Fabel,“ 70f, 73; „Ältesten,“ 34, 36.

Die Entscheidung, welchen rechtlichen Vorgang man hinter den im Deuteronomium geschilderten Ereignissen erblickt und welche altorientalische Textsorte man zum Vergleich heranzieht, verändert also vom Grundansatz her die Interpretation von Dtn 28. Nach diesem Einordnungsversuch in altorientalische Traditionsbereiche gilt es nun, die schriftliche Gestalt der Flüche zu beachten, die sich in verschiedene Gattungen ausdifferenziert.

## 2.2. Die altorientalischen Fluchgattungen

Da gleich gestaltete Flüche in den verschiedensten altorientalischen Textgattungen zu finden sind, erscheint die Einteilung der Fluchgattungen nach den Textsorten, in denen sie auftreten, für die Erfassung einer altorientalischen Fluchtradition sinnlos. Wenn Hillers daher von *Treaty Curses* spricht, kann damit keine Gattung von Flüchen, die für Verträge besonders typisch wären, gemeint sein, sondern nur eine Herkunftsangabe des von ihm herangezogenen Textmaterials.

Der Zweck der Flüche liefert kein geeignetes Einteilungskriterium, um die Charakteristika von Gattungen herauszuarbeiten. Pomponio unterscheidet präventive und punitive Flüche.<sup>1</sup> Dtn 28 gehört zur Gruppe der präventiven Flüche, da Israel vom Verstoß gegen das Gesetz abgehalten werden soll. Auch die altorientalischen Flüche zum Schutz von Monumenten, Inschriften, Gesetzen und Rechtsvereinbarung gehören in diese Gruppe. Darüber hinaus schlägt Pomponio eine Einteilung bezüglich der Betroffenen vor. Die Flüche betreffen entweder einen anderen Menschen oder in den Vereidigungen den Verwünschenden selbst, wenn er die Vereinbarung verletzt.<sup>2</sup> Doch dieser Unterschied schlägt sich nicht in der Fluchform nieder, da gleiche Flüche sowohl im KH, der den Gesetzesbrecher oder Inschriftenzerstörer verflucht, wie im Vertrag zwischen Marduk-zakir-šumi I. und Šamši-Adad V. verwendet<sup>3</sup> werden konnten, wo die den Eid Leistenden durch ihren Schwur die Verwünschungen als Vertragsbruchkonsequenzen für sich selbst akzeptieren.

<sup>1</sup> Zu den punitiven Flüchen zählt er „la punizione invocata da un re sconfitto, Uruinimgina di Girsu, sul distruttore del suo regno ... e le maledizioni che fanno parte del racconto in alcuni testi letterari ... o quello di una profezia *ex eventu* ... . Gli scongiuri della serie *maqlû* ... , composti contro gli effetti della magia nera, mirano alla punizione della strega o del maliardo colpevoli (maledizione punitiva) e, contemporaneamente, a evitare altre sofferenze per la vittima della malia (maledizione preventiva).“ POMPONIO, *Formule*, 7.

<sup>2</sup> Vgl. *Formule*, 7f.

<sup>3</sup> Vgl. BRINKMAN, „Covenants,“ 107, 111.

Mehr textimmanenten Kriterien folgt Watanabe, indem sie die Subjekte der Flüche unterscheidet. Sie findet eine Einteilung nach folgenden Subjekten:

(1.) Gottheiten. Götter werden zur Verwirklichung eines Fluchwunsches anrufen. Das Prädikat steht hier normalerweise im Prekativ.

(2.) Die Verfluchten selbst. Die Auswirkung des Fluches auf die Verfluchten kommt zur Sprache. Das Prädikat steht im Indikativ oder Imperativ. In der Verneinung kann jedoch nicht unterschieden werden, ob ein negatives Präsens oder ein negierter Imperativ (Prohibitiv) vorliegt.

(3.) Sonstige Personen oder Tiere, Gegenstände und Dämonen. Hier steht das Prädikat wieder im Prekativ.<sup>1</sup>

Der Nachteil der bisher dargestellten Klassifizierungsvorschläge liegt darin, daß inhaltliche mit formalen Gesichtspunkten vermischt werden. Dies erschwert die Suche nach einer Traditions- und Formgeschichte der Flüche. Deshalb orientiert sich die vorliegende Untersuchung an den mehr formalen Gattungskriterien, die Hillers aufgestellt hat, um Flüche aus altorientalischen Verträgen mit Passagen der biblischen Prophetenbücher zu vergleichen. Hillers erkennt unter den Vertragsflüchen verschiedene Formen:

(1.) *Der Fluch bei den Göttern oder bei einem einzelnen Gott.* Diese Flüche stellen eine Bitte an die Gottheit dar.<sup>2</sup> Sie sind bereits in sumerischen Texten belegt. Das angesagte Unheil entspricht dem Wirkungsbereich der genannten Gottheit, deren Stellung im Pantheon auch den Platz für die Einordnung des Einzelfluches in größere Fluchreihen bestimmt.<sup>3</sup>

(2.) *Der Vergleichsfluch.* Hier besteht das Unheil in der Übertragung eines durch einen Vergleich beschriebenen Vorganges oder Zustandes auf den Verwünschten. Ursprünglich wurde der Vergleich dramatisiert, indem man an einem vorhandenen Vergleichsobjekt, z.B. einer Puppe oder Tierteilen, die Unheilshandlung rituell vollzog. Derartige Ritual- oder Zeremonialflüche lassen ihre Verankerung in der Vereidigungszeremonie erkennen.<sup>4</sup> Später wurde in den Vergleichsflüchen auf die rituelle Dramati-

<sup>1</sup> Vgl. *Thronfolgeregelung*, 31f. Aus dieser Einteilung nach den Subjekten fallen die Vergleichsflüche heraus, in denen die Verfluchung durch einen Vergleich bisweilen sogar in zeremonieller Form dramatisiert wird. Deshalb nennt WATANABE sie gesondert.

<sup>2</sup> Vgl. *Treaty-Curses*, 12. Seine Formulierung impliziert den Bittcharakter solcher Flüche: „Curses in which all the gods or a selection of them are asked to bring evil on the man who breaks his oath...“

<sup>3</sup> „The distinctive form ... contains these parts, typically: (1) the name of the deity; (2) an epithet of the deity; (3) the curse to be inflicted.“ HILLERS, *Treaty-Curses*, 13.

<sup>4</sup> Vgl. *Treaty-Curses*, 18-21.

sierung verzichtet, was Hillers aus dem Wegfall des Demonstrativpronomens vor dem Vergleichsobjekt erschließt.<sup>1</sup>

(3.) *Die einfache Verfluchung.* Sie enthält die Ansage eines üblen Geschicks für den, der den Eid bricht, ohne Anrufung einer Gottheit oder einen Vergleich. Auch in dieser Fluchgattung tauchen immer wieder traditionelle Motive auf, z.B. die Verfluchung von Speise und Trank.<sup>2</sup>

Schließlich beschreibt Hillers die *futility curses*, die antithetischen Vergeblichkeits-, Nichtigkeits- oder Frustrationsflüche. Diese Gattung findet er in Dtn 28,30-31.38-40; Lev 26,26. Doch auch Propheten bedienten sich dieser Form und ihrer Motive.<sup>3</sup>

### 2. 3. *Der Fluch der Gottheit*

Wenn in altorientalischen Flüchen Gottheiten angerufen wurden, so erscheinen diese Anrufungen als Bitten an die Götter, im Sinne der Verfluchung aktiv zu werden, jedoch nicht als Gotteswort oder als prophetische Vorhersage ihres Wirkens. In der Bibel wie im AO gibt es aber auch die Vorstellung, daß Gott selbst flucht.

Mythen erzählen, wie die Götter sich untereinander verfluchen. Im sumerischen Epos „Enki und Ninhursag“ verflucht Ninhursag Enki, weil er die Schöpfung zerstört hat. Daraufhin wird Enki krank. Der Fluch der Ninhursag richtet sich nicht an eine höhere Instanz, wie die menschlichen Flüche mit Anrufung der Gottheit, sondern birgt in sich eine Macht, die den Gott krank werden läßt und anscheinend von keinem anderen Gott aufgehoben werden kann. Ninhursag selbst muß Enki wieder heilen.<sup>4</sup> Hier ähnelt das Fluchwort dem Zauber, der auferlegt und wieder weggenommen werden kann. *Male-dictio* birgt die *male-factio* in sich. Scheinbar entspricht die Mächtigkeit des Fluches der Wirkmacht der Gottheit. So schafft es die Göttin Ninmah im sumerischen Epos „Enki und Ninmah“ nicht, Enki durch ihren Fluch in die Unterwelt zu versetzen. Hatte Enki schon dadurch Ninmah überlegen gezeigt, daß er auch behinderten Menschen ein lebens-

<sup>1</sup> Vgl. *Treaty-Curses*, 26. HILLERS sieht in Jer 34,18 die Anspielung auf einen Vergleichsfluch, der in den Eidesformeln des Vertrages zur Sklavenfreilassung enthalten gewesen sei.

<sup>2</sup> Vgl. *Treaty-Curses* 26f mit Verweis auf VTE Z. 490-493 und den Vertrag zwischen Asarhaddon und Mati'ilu von Arpad Rs. Kol. IV Z. 14-15.

<sup>3</sup> Vgl. *Treaty-Curses*, 28f; QUEEN SUTHERLAND, *Futility Curse*, 46-48; FALES, „Istituzioni“, 163. „Es handelt sich ... um ... Hos 4,10; 5,6; Am 4,8; 5,11; 8,12; (Hag 1,6), Zeph 1,13; Mi 3,4a; 6,14-15.“ PODELLA, „Nichtigkeitsfluch“, 428 Anm. 5. WIJNGAARDS, *Deuteronomium*, 307, spricht treffend von „frustratifloeken“.

<sup>4</sup> Vgl. BENTO, *Enki*, 5.

wertes Schicksal zuwies, so entkräftet Enki den Fluch der Ninmah einfach, indem er ihn nicht akzeptiert.<sup>1</sup>

Die Worte der Göttin erhellen eine Formel, die in mesopotamischen Flüchen weit verbreitet ist. Im Epos „Enki und Ninhursag“ verflucht die Göttin Enki, indem sie sagt, sie werde auf ihn nicht mehr mit dem Auge des Lebens blicken.<sup>2</sup> Dieses Versagen des heilbringenden göttlichen Blicks bringt Krankheit. Hier liegt wohl die Wurzel des bösen Blicks in den Fluchformeln. Der böse Blick der Gottheit kann sogar den Tod bringen. Im sumerischen Epos „Fluch über Akkade“ wird davon gesprochen, daß Enlils zorniger Blick die Städte Kiš und Uruk tötete.<sup>3</sup> Dementsprechend wünscht die Fluchformel GN + *lirur(ū)* (+ ePP), daß die Gottheit(en) zum Subjekt des Verfluchens werden. Göttlicher Fluch wird also nicht bloß als mündliche Äußerung aufgefaßt, sondern als negative Wirkmacht. Wenn Götter einen Menschen verfluchen, dann geht es ihm schlecht.

Die Beschreibung des Mardukfluchs in den Königsinschriften Asarhaddons zeigt, daß der Fluch der Gottheit, wenn er Menschen betrifft, nicht als Zauber verstanden wurde, sondern als Urteilsspruch, für dessen Verwirklichung der göttliche Richter dank seiner Macht gleich selbst sorgt:

„<sup>8</sup>.... Enlil sah es, sein Herz ergrimmt und sein Gemüt tobte; <sup>9</sup>der Enlil (Herr) der Götter, der Herr der Länder, sann Böses, um Land und Leute zu vernichten; <sup>10</sup>in seinem zornigen Herzen entschloß er sich, das Land niederzuwerfen und seine Bewohnerschaft zu verderben, und ein schlimmer Fluch wurde in seinem Munde gefunden.“<sup>4</sup>

Das Epitheton „Enlil (Herr) der Götter“ meint den babylonischen Hauptgott Marduk, der nach der Darstellung Asarhaddons Babylon dem assyrischen König Sanherib zur Zerstörung übergibt. Götterfluch bedeutet hier Krieg, Überflutung und wohl auch Deportation:

„<sup>38</sup>Der Arahtu, ein Fluß des Überflusses, <sup>39</sup>eine wütende Flut, ein wildes Gewoge, <sup>40</sup>ein geschwollenes Hochwasser, ein Ebenbild der <sup>41</sup>Sintflut, trat über;

<sup>1</sup> „... Ninmah curses Enki ‘on earth you shall not dwell.’ (...) Ninmah continues her speech explaining why he will not live on the earth anymore. His words will not be heard and his appearance on the land disturbs her. (...) Although Enki begins his speech by recognizing that nobody can alter her words, her curse seems not to be decisive. (...) Instead of accepting the curse he tells Ninmah what has to be done.“ BENITO, *Enki*, 17f, vgl. ebd. 42-44.

<sup>2</sup> Vgl. BENITO, *Enki*, 17 auch Anm. 9.

<sup>3</sup> „Als der zornige Blick Enlils Kiš wie den Himmelsstier getötet hatte, das Haus des Ortes Uruk wie einen riesigen Stier geschlagen hatte, (daß es) im Staube liegt, ...“ FALKENSTEIN, „Fluch“, 65.

<sup>4</sup> BORGER, *Inschriften*, 13, Bab. B. (Haupttext) + G. Die Formulierung *ar-rat ma-ru-uš-ti iš-šá-kin ina pi-i-šú* greift den verbreiteten an die Götter gerichteten Fluchwunsch *arrat marušta lirur(ū)* auf.

die Stadt, <sup>42</sup>ihre Wohnstätte und ihre Kulträume überschwemmte er <sup>43</sup>und machte sie zur Wüstenei.“<sup>1</sup>

„<sup>2b</sup>Obgleich er 70 Jahre <sup>3</sup>als Frist seiner Entvölkerung <sup>4</sup>(auf die Schicksalstafeln) geschrieben hatte, hat der barmherzige <sup>5</sup>Marduk, nachdem sein Herz alsbald <sup>6</sup>zur Ruhe gekommen war, <sup>7</sup>die Ziffern vertauscht <sup>8</sup>und seine Wiederaufbauung im 11. Jahre <sup>9</sup>befohlen.“<sup>2</sup>

Sanherib hatte nach der Eroberung Babylons die Stadt durch Umleitung der Kanäle überfluten lassen. Asarhaddon rechtfertigt die Tat seines Vaters mit dem Zorn Marduks und sein Wiederaufbauprogramm für die babylonische Hauptstadt mit dem vorzeitigen Erbarmen des Gottes. Die Feinde als Vollstrecker des göttlichen Zorns und die 70 Jahre dauernde Zeit der Strafe gleichen Aussagen, die sich in prophetischen Büchern des AT im Zusammenhang mit dem babylonischen Exil finden (Jer 25,8-12; 29,10; Jes 47,6). Sollte im Fluchabschnitt von Dtn 28 auf die Eroberung durch Nebukadnezar und das Exil angespielt werden, so fänden sich hier ähnliche Gedanken wie im Gottesfluch der assyrischen Königsinschrift. Die Verse ab Dtn 28,45, die, wie später dargelegt wird, aus der Zeit des babylonischen Exils stammen, wären dann als Urteilsspruch Gottes im Munde des Mose zu verstehen. Mose kündigt göttliche *male-factio* an, die wie bei Marduk darin besteht, daß die Stadt, die JHWH sonst immer schützte, den Feinden überlassen wird (Dtn 28,49). Mose ist das Sprachrohr göttlicher Entscheidung. Auch die assyrische Geschichtstheologie in der Königsinschrift, die historische Ereignisse auf Zorn und Erbarmen Marduks zurückführt, war wohl nicht nur ein rhetorischer Kunstgriff der Verfasser, sondern dürfte sich auf Offenbarungen durch Omina oder Prophetien stützen. Vor und während Sanheribs Feldzugs gegen Babylonien waren sicherlich die für solche Ereignisse üblichen Götterbefragungen durchgeführt worden.

Daß der göttliche Fluch als Urteilsspruch verstanden wurde, wird in einem Kudurru aus der Zeit des Nabu-šuma-iškun (760-748 v. Chr.) explizit festgehalten. In dieser Schenkungsurkunde schenkt nicht der König, sondern die Gottheit selbst das Land. Daher verfolgt ihr Fluch eigene Interessen. Er bezieht sich nicht auf den Inschriftenschutz, sondern auf eine Änderung oder Vindikation der göttlichen Satzungen. So wird auch das Eingreifen nicht von der Gottheit mit einem Prädikat im Prekativ erbeten, sondern ihr Tätigwerden im Nominalsatz als sicher festgestellt:

<sup>1</sup> BORGER, *Inschriften*, 14, Bab. A (Haupttext) + B + D.

<sup>2</sup> BORGER, *Inschriften*, 15, Bab. A (Haupttext) + D; vgl. ebd. Bab. B.e; zu dem Zahlenspiel SHAFFER, „Notes,“ 188.

Kol. III 1 *amāt Nanna u Mar-būti* 2 *innū upaqqaru* 3 *Nanna u Mar-būti* 4 *bēlē dīnišu*

<sup>1</sup>Wer das Wort des Nanna und des Mar-biti <sup>2</sup>ändert oder vindiziert, <sup>3</sup>Nanna und Mar-biti <sup>4</sup>(sind) seine Gerichtsherren.<sup>1</sup>

Im Akkadischen drückt der Prekativ also den menschlichen Wunsch an die Gottheit aus, während deren eigenständiges Fluchen im Nominalsatz oder Indikativ formuliert wird. Für den Indikativ gibt es einen Beleg in einem Kudurru aus der Zeit des Königs Kaštiliaš IV. (1245-1225), wo der König sich der Parteinahme seiner persönlichen Götter sicher zu sein scheint:

11 *ana ēlt u pāqiri ša eqla annā ileqqū ilū ša šarri irrarūšu*

Den Anspruch Erhebenden oder Vindikanten, der dieses Feld wegnimmt, werden die Götter des Königs verfluchen.<sup>2</sup>

Vor dem Hintergrund dieser wenigen Beispiele für den Fluch der Gottheit im AO werden nochmals die Fragen deutlich, die an Dtn 28 zu richten sind. Findet man in Dtn 28 Segen und Fluch JHWHs? Dann wäre Mose sein Sprecher, der das Gotteswort vom Horeb weitersagt, wobei er wie auch bei der Gesetzesverkündigung (Dtn 12-26) von JHWH (meistens) in der 3. Person spricht. Dtn 28 könnte im Blick auf die Konditionalsätze (28,15.58) als Strafandrohung oder in bezug auf die begründenden *kī*-Sätze (28,45.62) als göttliche Urteilsverkündigung verstanden werden, die so feststeht, daß sie im Indikativ vorgetragen wird. Waren aber Teile von Dtn 28 als Segen und Fluch des Mose konzipiert, der als Leiter einer Bundesschlußzeremonie die Selbstsegnung und Selbstverfluchung des Volkes vorträgt, dann wären Segen und Fluch Worte des Mose. Sie wären formulierungsmäßig in das Beziehungsgefüge zwischen JHWH, von dem in der 3. Person gesprochen, und Israel, das in der 2. Person angeredet wird, eingepaßt. Die Jussivformen in **𒀭**, der Optativ in **𒀪** und der Konjunktiv in **𒀫** könnten als Anzeichen dafür gelten, daß zumindest Teile von Dtn 28 als menschliche Flüche verstanden wurden.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. THUREAU-DANGIN, „Donation,“ 142f. „*bēl dīni* ... Prozeßgegner, ... in Göttertiteln ‘Gerichtsherr’ ...“ AHw, 119.

<sup>2</sup> Vgl. UNTERLECHNER, *Fluchformeln*, 81, 101, 150 (MDP 2, 95f).

<sup>3</sup> Auch göttlicher Fluch kann als Wunsch formuliert sein, jedoch nur dann, wenn sich die Götter an höhere Instanzen wenden. Dementsprechend wird der Götterfluch über Akkade im Epos „Fluch über Akkade“ zunächst nicht als Gottesurteil formuliert, sondern als ein Gebet dargestellt, das die Götter an Enlil richten. Vgl. FALKENSTEIN, „Fluch,“ 72 Z. 212-224, 211.

## 3. FLUCHTRADITIONEN IN DEN THRONFOLGE-ADÊ ASARHADDONS

## 3. 1. Der Aufbau der Thronfolge-adê

3. 1. 1. Zum Verständnis der *šumma*-Sätze

Die Flüche in VTE §§ 37-56 (Z. 414-512) gehören zur Gattung der Verfluchung durch Anrufung von Gottheiten.<sup>1</sup> Der genannte Abschnitt enthält aber nur die Fluchwünsche, also die Apodosis der Flüche. Uneinigkeit besteht darüber, wo die Bedingung ausgedrückt wird, unter der die Flüche eintreffen sollen. Die Lokalisierung der Protasis hängt zusammen mit der Diskussion um das Verständnis der *šumma*-Sätze in VTE Z. 49-82, 92-413, 513-634. Wiseman gab sie in seiner Übersetzung als Eidesformeln wieder.<sup>2</sup> Der akkadische Eid gilt jedoch bereits als verkürzte Selbstverwünschung.<sup>3</sup> Wenn also schon die *šumma*-Sätze als Eidesformeln die Verfluchung implizieren, wird die Funktion der anschließenden Flüche unklar.<sup>4</sup>

Frankena erklärte dagegen, der ganze Vertrag sei ein einziger langer Satz, dessen Protasis in Z. 413 ende und dessen Apodosis in Z. 414 beginne. *šumma* fungiert also als Konjunktion von Konditionalsätzen und nicht als Eideinleitung.<sup>5</sup> McCarthy folgte zunächst Wiseman<sup>6</sup>, schloß sich in der 2. Auflage aber Frankena an. VTE §§ 37-56 (Z. 414-512) sei am besten als Götterliste zu verstehen, die mit Flüchen angereichert wurde. Nach den Stipulationen erwarte man gemäß dem Vertragsschema eine Götterliste, und außerdem enthalte erst § 58 (Z. 513-518) die eigentliche Flucheinleitung, wie sie auch in Dtn 28,1f.15 zu finden sei. Die folgenden Flüche VTE §§ 58-106 (Z. 519ff) seien der eigentliche Fluchabschnitt des Vertrages.<sup>7</sup> McCarthy hat jedoch übersehen, daß VTE § 57 (Z. 494-512) nicht zur Fluchsektion gehört, sondern die Aussage der Vereidigten enthält, in welcher sie den Stipulationen und ihren göttlichen Sanktionen, also Protasis

<sup>1</sup> Vgl. HILLERS, *Treaty-Curses*, 12-18.

<sup>2</sup> Vgl. „Vassal-Treaties,“ 34 Z. 63: „(You swear) that you will protect...“ usw.

<sup>3</sup> Vgl. GAG § 185 a,g,h.

<sup>4</sup> WISEMAN, „Vassal-Treaties,“ 25, sah die Flüche durch die ihnen vorausgehenden §§ 35f mit dem übrigen Vertrag verknüpft: „They swore that they would neither alter, destroy or bury the treaty-tablet (ll. 410-413) nor break their oath (ll. 399-400). Should they do so the curses of the gods, ... are pronounced upon them.“ Gerade der von WISEMAN hier formulierte Konditionalsatz zur Flucheinleitung fehlt im assyrischen Text. Er ergänzt ihn in seiner Übersetzung, ebd. 60, Z. 414: „(If you do,) may Ashur ...“

<sup>5</sup> Vgl. „Vassal-Treaties,“ 125.

<sup>6</sup> Vgl. *Treaty* 1963, 75.

<sup>7</sup> Vgl. *Treaty* 1978, 115-117.



und Apodosis der vorangehenden Periode (Z. 49-493), zustimmen. Nach diesem Redetext in der 1. Person folgen ab § 58 neue Einleitungen in der 2. Person und Zeremonialflüche.

Watanabe betrachtete Frankena folgend den ersten Fluchabschnitt (§§ 37-56) als Apodosis zu den Stipulationen (Z. 49ff), welche die Protasis (Z. 49ff) bilden. Sie betonte, daß der Modus der *šumma*-Sätze zwischen Subjunktiv und Indikativ wechselt. Die *šumma*-Sätze im Subjunktiv besagen, daß das Genannte aus der Sicht des Sprechers nicht geschehen soll. Sie lehnte es ab, darin bereits den Eid zu sehen.<sup>1</sup> Diese *šumma*-Sätze bilden vielmehr die Protasis zu den Flüchen. Davon abzuheben seien *šumma*-Sätze im Indikativ, die als Konditionalsätze, vom Sprecher gesehen, neutral mögliche zukünftige Ereignisse beschreiben.<sup>2</sup> Die Vereidigung bestand nach Watanabe darin, daß den Vereidigten die zu beschwörenden Inhalte im Indikativ vorgelegt wurden (Z. 25-40, 46-49, 83-91, 198-211, 377-384), auf die sie anschließend den Eid leisteten (Z. 494-512). Dieser Eid ist aus einem in der 1. Person formulierten *šumma*-Satz (Z. 494-510) und einer Selbstverfluchung (Z. 511f) zusammengesetzt. Die Flüche in §§ 37-56 und §§ 58-106 verstand Watanabe als Strafandrohungen, die von der Selbstverfluchung in Z. 511f zu trennen seien.<sup>3</sup>

Wenn jedoch der in der 1. Person formulierte Abschnitt (§ 57) die Eidesformel darstellt, durch die die Vereidigten sich für den Fall des Vertragsbruches selbst verfluchen, so ratifizieren sie damit nicht nur die im Indikativ formulierten Forderungen, sondern alles Vorhergehende, auch die Fluchklauseln. Die Flüche als die Strafe, unter die man sich stellt, falls man den Eid bricht, scheinen zu dem Sachzusammenhang der Bindung zu gehören, die die Vereidigten übernehmen. Für diese Sicht spricht im Schwurwort (§ 57) das Demonstrativpronomen („diese Götter“ Z. 494), das wohl auf die vorher in den Fluchformeln (§§ 37-56) angerufenen Götter und

<sup>1</sup> „Nicht nur im Akkadischen, sondern auch in den anderen semitischen Sprachen wird eine eidliche Aussage sehr häufig als Bedingungssatz formuliert, wobei der Nachsatz, der den Fluch für den Fall des Eidbruchs, nämlich die Selbstverfluchung, beinhaltet, weggelassen werden kann. Dies gilt jedoch lediglich, wenn die eidliche Aussage mit der 1. Person konstruiert ist. (...) Der *šumma*-Satz im Subjunktiv mit der 2. Person kann aber nicht als eine eidliche Aussage mit der (implizierten) Selbstverfluchung dienen, sondern nur als eine Androhung. (...) Da im VTE-Text tatsächlich die Flüche als Nachsätze folgen, sollte man die *šumma*-Sätze im Subjunktiv (2. Pl.) als Protasis der Fluchklausel gegenüber der Apodosis, den Flüchen, betrachten.“ WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 29.

<sup>2</sup> Vgl. *Thronfolgeregelung*, 29f.

<sup>3</sup> Vgl. *Thronfolgeregelung*, 27-29, 28f: „Möglicherweise haben die zu Vereidigenden bei der Zeremonie der Vereidigung diesen Paragraphen nachgesprochen ... . Wie auch immer die Zeremonie verlaufen sein mag, ergibt sich jedenfalls daraus, daß der VTE-Text eine Form des Dialogs zwischen beiden Parteien darstellt.“

nicht etwa auf die Götterliste in § 2f zurückweist und sie zu Wächtern der Eidestreue einsetzt (*lidgulu* „sie mögen zuschauen“). Die Selbstverfluchung (Z. 511f) spricht aus, daß die Götter von den Vereidigten und ihren Nachkommen Rechenschaft fordern sollen. Wie diese Rechenschaftsleistung aussieht, steht in den Flüchen §§ 37-56, 58-106.<sup>1</sup>

Parpola verstand die *šumma*-Sätze in den VTE vornehmlich als Schwüre und schloß sich damit Wiseman an. Sie seien nicht als Konditionalsätze wiederzugeben, sondern als dialektbedingte Form feierlicher Aussagen zu verstehen. Zu solchen feierlichen akkadischen Eidesleistungen gehöre das Prädikat im Subjunktiv und der Ausdruck positiver Sachverhalte durch Negationen und negativer Aussagen durch bejahte Formulierungen. Die Vertragsstipulationen bezog er auf eine vorausgehende Schwurformel (Z. 25) zurück und übersetzte sie als Aufforderungen.<sup>2</sup> Krebernik folgte Parpola, ohne auf Watanabe einzugehen, bemerkte aber, daß die Verteilung der Modi in den *šumma*-Sätzen der VTE nicht konsequent ist. So gebe es auch *šumma*-Sätze im Subjunktiv, die wie jene im Indikativ reine Bedingungen ausdrücken (Z. 108, 119, 130, 134f, 147-149, 162, 166f, 513-517) Die restlichen *šumma*-Sätze im Subjunktiv seien jedoch als Gebote wiederzugeben.<sup>3</sup> Bei den Flüchen brachte Krebernik diachrone Aspekte ins Spiel. VTE §§ 37-56 gehörten ursprünglich in die Tradition der Flüche zum Inschriftenschutz. Im Mittelpunkt stand der respektvolle Umgang mit den Texten selbst. Erst die Flüche in §§ 58-106 sanktionierten nach Krebernik eigentlich die Beachtung der Stipulationen. Doch wies er selbst darauf hin, daß dieser unterschiedlichen Sinnfestlegung der beiden Fluchsektionen vom Text der VTE selbst widersprochen wird, da die Einleitung zur ersten Fluchpassage (Z. 373-413) nicht nur den Schutz des Dokumentes, sondern auch Verstöße gegen den Inhalt der

<sup>1</sup> „<sup>494</sup>„Diese Götter mögen zuschauen! Sollten wir gegen Asarhaddon, ... <sup>498</sup>Rebellion und Aufstand unternehmen, unseren Mund nach <sup>499</sup>seinem Feind richten, sollten wir <sup>500</sup>Aufwiegler, Verbreiter von Flüstergerüchten, <sup>501</sup>welche böse, schlechte und unschöne Worte <sup>502</sup>und lügnerisches, unwahres Gerede sind, <sup>503</sup>die sich gegen Assurbanipal ... <sup>505</sup>... richten, hören und verheimlichen, <sup>506</sup>(es) Assurbanipal ... <sup>507</sup>nicht sagen, sollte - solange wir, unsere Söhne <sup>508</sup>und unser Enkel leben - Assurbanipal, ... <sup>509</sup>nicht unser König, nicht unser Herr sein, sollten wir einen anderen König, einen anderen Prinzen <sup>510</sup>über uns, unsere Söhne und unsere Enkel einsetzen, <sup>511</sup>(dann) sollen die Götter, so viele (hier) namentlich genannt sind, von uns, <sup>512</sup>unserer Nachkommenschaft (und) der Nachkommenschaft unserer Nachkommenschaft Rechenschaft fordern!“ WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 167. Diesen Abschnitt deutete schon WISEMAN, „Vassal-Treaties“, 26, als Zustimmung der Vereidigten, die dem „Amen“ in hethitischen Soldateneiden und biblischen Bundeszeremonien entspricht. Vgl. WEINFELD, „Loyalty“, 379-381; FRANKENA, „Vassal-Treaties“, 132.

<sup>2</sup> Vgl. PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, IX, XXXVIII-XL, L Anm. 21.

<sup>3</sup> Vgl. „Deuteronomiumskommentar“, 29.

Loyalitätseide thematisiert. Die Verfasser der VTE verbanden offensichtlich Elemente unterschiedlicher traditioneller Herkunft zu einer neuen Einheit, die vor allem dem wesentlichen Ziel des Dokumentes, nämlich die Durchsetzung der Thronfolgeregelung dienen sollte.

Es scheint in der Diskussion um die *šumma*-Sätze weniger um das Verständnis der sprachlichen Phänomene selbst, als vielmehr um verschiedene Auffassungen über Art und Aufgabe einer Übersetzung zu gehen. Parpola hat recht, insofern er herausstellt, was die VTE meinen. Die *šumma*-Sätze bringen die Verpflichtungen des Eides feierlich zur Sprache. Er schafft mit seinen Aufforderungen und Verboten eine dynamisch-gleichwertige Übersetzung. Allerdings steht dies nicht so im assyrischen Text. Darüber hinaus verwischt diese Weise der Wiedergabe die Unterschiede zu Formulierungen in anderen neuassyrischen Dokumenten. In Asarhaddons Vertrag mit Baal von Tyrus gibt es nämlich Stipulationen, die nicht als *šumma*-Sätze strukturiert sind, d.h. die Schreiber hätten auch die VTE anders aufbauen können, entschieden sich aber für eine Gestalt, deren Charakteristikum nivelliert wird, wenn man *šumma* nicht als Einleitung eines Konditionalsatzes übersetzt.<sup>1</sup> Die akkadischen Formulierungen in den VTE lassen noch die Verbindung zwischen Eid und Verfluchung durchschimmern, wenn man sie in einer formalen Übersetzung (Wort-für-Wort) wiedergibt. Da nicht nur das *signifiant*, die akkadischen Formulierungen, sondern auch das *signifié*, Vereidigungen mit Flüchen, unserer Zeit fremd sind, scheint es sinnvoller, das sachlich Ungewohnte in einer Weise wiederzugeben, die den originalen Formulierungen möglichst nahe kommt.<sup>2</sup> Der akkadische Text legt es nahe, in den *šumma*-Sätzen die Bedingungen für das Eintreffen der Flüche der ersten Fluchsektion zu sehen.

<sup>1</sup> „The Vassal Treaty of Esarhaddon is an example of an extensive piece of conditionally introduced second-person address. (...) There are also a number of unconditionally introduced prohibition forms in Esarhaddon's vassal treaty with the King of Tyre (verso col. 3:12-13).“ MORROW, „Discrepancy,“ 140f. Man vergleiche z.B. die Übersetzung dieser Passage in SAA 2 (Nr. 2), 25 (assyrische Vetitive = „must not“) mit VTE Z. 180-187, SAA 2 (Nr. 6), 34 (*šumma* + positive Prädikate im Subjunktiv = „shall not“).

<sup>2</sup> Zu den Begriffen „formale Übersetzung“ und „dynamisch-gleichwertige Übersetzung“ vgl. EGGER, *Methodenlehre*, 65-67. WISEMAN schreibt, daß es ihm in der Wiedergabe der Stipulationen als Eidsätze um eine *verdeutlichende* Übersetzung geht. Impliziert ist also ein Vorverständnis, was die Übersetzung leisten soll, und wie die untergeordneten Sätze juristisch zu verstehen sind: „The main clauses literally begin ‘Thou shalt ... Thou shalt not ... ,’ but the translation ... , by using the form ‘(You swear that) you will ... you will not ... ,’ seeks to bring out the sense of the subordinate clauses with their juridical force.“ „Vassal-Treaties,“ 23.

### 3. 1. 2. Gliederung der Thronfolge-adê und Fluchinhalte

Versteht man die *šumma*-Sätze als Protasis des ersten Fluchabschnitts, ergibt sich folgende Gliederung der VTE:<sup>1</sup>

§ 1: Einleitung (Z. 1-12); § 2: Liste der göttlichen Zeugen (Z. 13-24); § 3: Götterliste der Vertragsgaranten (Z. 25-40); § 4: Rekapitulation der Vereidigungsumstände (Z. 41-45); Vereidigungssubjekt (Z. 46-49); §§ 4-34: Protasis der Vereidigung: *šumma*-Sätze mit dem Vereidigungsinhalt (Z. 49a-396); §§ 35f: Relativsatz bezüglich der *māmūt tuppi* (Z. 397-402), königlicher Statuen und Siegel (Z. 402-406), *šumma*-Sätze zum Inschriftenschutz (Z. 406-413);

§§ 37-56: Apodosis Flüche (Z. 414-493)<sup>2</sup>

Assur (böses Schicksal: *šimat lemutti lā tābti lišim-*, kein langes Leben); Mullissu (Diffamierung); Anum (Krankheit); Sin (*saḥaršubbū* + Exkommunikation: *kīma serēme šabūti šēru rupdā*); Šamaš (Rechtlosigkeit: *dīn kīti mēšari aji idīn-*, Blindheit, Dunkelheit); Ninurta (Niederlage, Leichen als Tierfutter); Delebat (Schändung der Gattinnen; Feindberaubung); Jupiter/Neberu (Kultausschluß, Tod: *liḥalliqa napšātī-*); Marduk (Strafe: *ḥītu kabtu*, Bann: *māmūt lā pašāri*); Zarbanitu (Vernichtung von Name und Samen: *šum- zēr- (ina māti) liḥalliḡ*); Belet-ili (kein Gebären); Adad (keine Bewässerung, kein Getreide, Sintflut, Heuschrecken, keine Gerste, kein Teig, Kannibalismus, Hunger, Menschenfleisch als Tierfutter, keine Totenpflege: *eṣemma- pāqīdu nāq mē aji irši*); Ištar (Entwaffnung: *ina tāḥāzi danni qašat-lišbir*, Gefangenschaft: *ina šapal nakr- lišēšib-*); Nergal (Schwert, Seuche: *mūtānu*); Mullissu (glühendes Schwert); Ištar (Erbarungslosigkeit: *rēmu gimillu lū lā išakkan ...*); Gula (Krankheit, Wunde: *simmu lazzu*); Sebetti (Niederlage: *ina kakkī- ... našpanta- liškun-*); Aramis (?); Bajjati-ili + Anati-Bajjati-ili (Menschen von Löwen gefressen); Kubaba (*rimṡu*-Krankheit); die großen Götter des Himmels und der Erde (Schläge, böser Blick: *(aggiš) likkellmū-*, Fluch: *arratu maruštu ... lirurū-*, Tod, keine Totenpflege, Ortlosigkeit, Hunger, Seuche, keine Beerdigung, Leichen als Tierfutter, Dunkelheit, Mühsal, Schlaflosigkeit, Sintflut + Niederwerfung, Krankheit, Verwünschung von Speise-Trank-Salbe-Kleidung-Heimstatt);

§ 57: Eidesformel, die von den Vereidigten zu sprechen ist (Z. 494-512);

<sup>1</sup> Vgl. FRANKENA, „Vassal-Treaties“, 124.

<sup>2</sup> Es folgen die Götter und Themen der Flüche stichwortartig. Zu charakteristischen Flüchen wurden die akkadischen Formeln hinzugefügt. Damit soll der Vergleich mit den in der Liste der Vergleichstexte zusammengestellten Flüchen erleichtert werden. Gleiche Stichwörter geben gleiche oder sehr ähnliche Formeln an. Die Bindestriche am Ende akkadischer Wörter zeigen die Leerstelle für ein dem Kontext entsprechendes enklitisches Personalpronomen.

- § 58: Bedingungssatz (Protasis) und Apodosis:  
Assurfluch (Niederlage); §§ 59-63: Palil/Igištu (Leichen als Tierfutter); Ea (tödliches Wasser, Wassersucht: *aganutillâ limallî-*); die großen Götter des Himmels und der Erde (Wasser + Öl = Bann); Girra/Gibil (Verbrennung von Name und Samen);
- § 64 Dito = Wiederholung der Protasis  
§ 64 Götter der Tafel (Boden = Ziegel/Eisen, keine Pflanzen); §§ 65-67: Vergleichsflüche (kein Regen, Regen = Kohlen, Niederlage, keine Nachkommen-schaft); § 68: Šamaš (Umpflügen der Wohnstätten);
- § 69 Dito (vgl. § 64)  
§§ 69f: Ritualflüche (Kannibalismus, Füße mit Eingeweiden umwickelt)
- § 71: Bedingungssatz (Protasis) Vergleichsfluch (Zwietracht in der Familie)
- §§ 72f: Dito = Wiederholung der Protasis  
§ 73 Vergleichsflüche (Eid in die Eingeweide, Frauen und Kinder weggeblasen, Vertrocknen der Wasserläufe);
- § 74: Dito (vgl. § 72) Götter/sie (Brot teuer wie Gold);
- §§ 75f: Dito (vgl. § 72)  
Vergleichsflüche (Kannibalismus, Madenfraß an Lebenden);
- § 77: Dito (vgl. § 72) genannte Götter (Entwaffnung, Gefangenschaft);
- §§ 78-80: Dito (vgl. § 72) Vergleichsflüche (Mord, keine Rückkehr);
- §§ 80f: Dito (vgl. § 72) Götter/sie (Mord, Fleisch schwarz);
- § 82: Dito (vgl. § 72) Vergleichsfluch (Gefangenschaft);
- § 83: Dito (vgl. § 72) einfache Verfluchung (Verfärben des Fleisches);
- §§ 84-86: Dito (vgl. § 72)  
Götter (sie) (Löcher in Menschen, Ungeziefer, Zerquetschung); § 87: Vergleichsfluch (schlechter Atem vor Gott, König und Menschen: *ina pān ilī / ilāni u šarri amēlutte*);
- § 88: Dito (vgl. § 72)  
Götter(sie) (Erwürgen); § 89: Vergleichsfluch (Verbrennen, im Wasser versenken);
- § 90: Bedingungssatz (Protasis)  
Vergleichsfluch (Streitwagen mit Blut bespritzt); §§ 91-95: genannte Götter (Herumwirbeln, Geschlechtsumwandlung: *kī issi ina pān nakrī-*, Rückwärtsgehen, Bosheit, Feuer, Übel, Eindringen des Eides, Vernichtung, Schwanken, Herausgezogenwerden durch den Feind);
- § 96: Bedingungssatz (Protasis)  
einfache Verfluchung (Schwerter, ?);
- § 97 Dito (vgl. § 96)  
§§ 97-100: Vergleichsflüche (Ruhelosigkeit, Verstopfung, keine Wundversorgung, Zwietracht in der Familie);

§ 101 Dito (vgl. § 96)

Šamaš (in Vogelfalle gefangen, Tod); § 102f: Vergleichsflüche (kein Wasser im Durstland, keine Schuhe im Dornland); § 104f: Enlil (Thronverlust); Nabu (Vernichtung von Name und Same); § 106: Vergleichsfluch (?)

Kolophon (Z. 664-670).

Es zeigt sich, daß manche Gottheiten mehrmals mit verschiedenen Fluchthemen angerufen werden: Assur (Z. 414-416; 518), Mullissu (Z. 417f, 457f), Šamaš (Z. 422-424, 545f, 649-651), Ištar (Z. 453f, 459f), Götterkollektiv (§ 56, §61, § 63, § 77, § 91f). Es gab also zumindest in diesen Fällen keine zwingende Verbindung von Gottheit und Fluchthema. Die Formkritik der näher besprochenen Flüche wird dies noch deutlicher machen und auch zeigen, daß manche Fluchthemen mit verschiedenen Gottheiten verbunden werden konnten. Die Reihenfolge der Götter legt also nicht automatisch die Reihenfolge der Fluchthemen fest. Es war offenbar dem Verfasser überlassen, welches zum Wirkungsbereich der Gottheit passende Thema er anschnitt. Borger fand in den VTE Formulierungen aus dem Vertrag Asarhaddons mit Baal von Tyrus (Kol. IV Z. 1-5) wieder. Es handelt sich um die Sequenz des Mullissu-, Ištar-, Gula-, Sebetti- Bajjati-ili und Anati-Bajjati-ilifluchs (VTE §§ 50-54A), die in den VTE jedoch durch die Einschaltung des Aramisfluchs (§ 54) unterbrochen wird, sowie VTE Z. 430 aus dem Delebatfluch (§ 42), die im Vertrag mit Baal dem Astartefluch (Kol IV Z. 19) entspricht. Hier wurde also eine Passage von den Schreibern Asarhaddons mehrmals verwendet. Sie variierten den Text jedoch durch den Einschub des Aramisfluchs.<sup>1</sup> Es handelt sich bis auf das Delebat- und das Gulamotiv nicht um Themen, die auch mit Dtn 28 in Verbindung gebracht wurden. Bemerkenswert ist, daß die Göttin in VTE § 42 (Z. 430) und dem Baalvertrag Kol. IV Z. 19 verschieden heißt und das Motiv in den VTE vor, im *adē* mit Baal aber nach den restlichen parallelen Flüchen steht. Für den Vergleich mit Dtn 28 gilt es auch, die Textunterschiede zwischen den erhaltenen Handschriftenfragmenten zu achten.<sup>2</sup> Das in Jerusalem vorhandene Exemplar stimmte kaum völlig mit dem heute zugänglichen Haupttext überein.

Deutlich wird auch die strukturelle und inhaltliche Andersartigkeit der zweiten Fluchreihe nach dem Eid. Dort wird die Protasis regelmäßig wiederholt und die Fluchgattung mit Anrufung der Götter ist seltener. Dafür gibt es mehr Vergleichsflüche.

<sup>1</sup> Vgl. „Nimrud,“ 187-190; WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 196.

<sup>2</sup> Vgl. BORGER, „Nimrud,“ 187-196 (Z. 418a-c, 422, 599f, 613, 618, 624, 664, 668, 673); WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 192, 195f, 200, 202, 204f, 207.

### 3. 2. Die Ähnlichkeiten mit Dtn 28 in der Forschungsgeschichte

Die in der Forschung vertretenen Auffassungen zu diesem Thema wurden bereits in der Einleitung kurz dargestellt. Nun wird zuerst auf die Befürworter literarischer Abhängigkeit, anschließend auf die ablehnenden Meinungen genauer eingegangen und deren Argumentationsweise auf ihre Aussagekraft hin befragt.

Borger hatte sich nur auf Dtn 28,23f und VTE § 63f beschränkt.<sup>1</sup> Frankena dagegen suchte im ganzen Kapitel 28 und in allen VTE-Flüchen nach Parallelen, was der methodologischen Forderung entspricht, beim Vergleich alttestamentlicher und altorientalischer Texte den Kontext zu berücksichtigen.<sup>2</sup> Er stellte folgende Abschnitte nebeneinander:

Dtn 28	VTE	
V. 20	Assurfluch Z. 414-416	
	V. 29b	Ninlilfluch Z. 417f
V. 27	Sinfluch Z. 419-421	
V. 28	Šamašfluch Z. 422-424	
	V. 26	Ninurtafluch Z. 425-427
V. 30-34	Delebat/Venusfluch Z. 428-430	
V. 38-57	Adadfluch Z. 440-452	
	V. 25	Ištarfluch Z. 453f
	V. 21	Nergalfluch Z. 455f
	V. 35	Gulafaluch Z. 461-463.

Seine nach Motiven geordnete Liste orientiert sich an den VTE und berücksichtigt nicht die Abfolge der Flüche in der Bibel. Je nach Anordnungsvorzug verlieren entweder der assyrische oder der biblische Text die eigene Struktur. Die Abweichungen in der Reihenfolge sind in der Tabelle oben eingerückt. Die Parallelität der Reihung Assur bis Adad ist dennoch deutlich.

Allerdings klingt es wenig überzeugend, wenn Frankena den Adadfluch zum motivischen Vorbild für Dtn 28,38-57 erklärt. Er muß zugeben, daß fast allgemein ein Konsens über eine literarkritische Trennlinie innerhalb von 28,44-47 besteht.<sup>3</sup> Sollten sich zwei Redaktionsstufen an derselben außerbiblischen Vorlage orientierten? Dann wäre zu erklären, warum man zu späterer Zeit einem ersten Abschnitt mit Motiven aus dem Adadfluch einen

<sup>1</sup> Vgl. „Nimrud,“ 191f.

<sup>2</sup> Vgl. „Vassal-Treaties,“ 145f; MALUL, *Method*, 29f Anm. 19, 45-47, 82f;

<sup>3</sup> Vgl. „Vassal-Treaties,“ 146, 149f.

zweiten Teil aus demselben Adadfluch hinzufügte. Es wäre zu erwarten, daß man gleich alle passenden Motive übernahm, wenn man schon Anleihen aus einem sowieso umzuformenden polytheistischen Text machte. Die Verbreitung des Kannibalismusmotivs in assyrischen und biblischen Texten verschiedenster Gattungen widerrät anzunehmen, daß der biblische Verfasser für die Ausgestaltung derartiger Motive eine Vorlage verwendete.<sup>1</sup>

Zu 28,36f setzt Frankena den Deportationsfluch aus dem Vertrag Asarhaddons mit Baal von Tyrus (Kol. IV Z. 14f), ohne die literarkritische Problematik dieser Verse überhaupt zu erwähnen. Weil in diesem Vertrag die syrischen Lokalgötter Milqart und Ešmun angerufen werden, meint er, ein Vertrag zwischen Assur und Juda habe im Deportationsfluch JHWH als den Heimatgott des Landes gebeten, die Vertragsbrecher zu vertreiben.<sup>2</sup>

Frankena räumt die abweichende Anordnung der Flüche ein, plädiert jedoch dafür, die Reihenfolge nicht zu wichtig zu nehmen, da sie sogar in den Versionen der VTE voneinander abweiche. So sei in ND 4329 der Assurfluch kürzer, in ND 4329, 4335 und 4350S der Anufluch vor den Sinfluch eingefügt und in ND 4329 die Fluchfolge Jupiter, Delebat/Venus, Ninurta.<sup>3</sup>

Anu repräsentiert den Himmel überhaupt, seine Stellung vor einer mit Sin, dem Mondgott, beginnenden Aufzählung einzelner Himmelskörper in drei VTE-Manuskripten erscheint sinnvoll. Sin / Mond kommt vor seinem Sohn Šamaš / Sonne, gefolgt von Venus, der dritten bereits altsemitischen Gottheit der Hauptgestirne.<sup>4</sup> Zu dieser astralen Trias gesellen sich Jupiter und Ninurta, der Gott des Sirius.<sup>5</sup>

Die direkte Abhängigkeit des Bibeltexes von einer assyrischen Vorlage erkennt Frankena aus der Parallele zwischen Dtn 28,28-34 und dem Šamaš-bis Delebatfluch VTE §§ 40-42 (Z. 422-424, 428, 430). Der biblische Schreiber habe jedoch in Dtn 28,30 Weinberg, Ochse, Esel, Schaf, Söhne, Töchter und die Frucht des Landes hinzugefügt, um die Aussage der assyrischen Vorlage zu spezifizieren.<sup>6</sup> Allerdings verschweigt Frankena,

<sup>1</sup> Vgl. HILLERS, „History“, 159.

<sup>2</sup> Vgl. „Vassal-Treaties“, 146, 150.

<sup>3</sup> Vgl. „Vassal-Treaties“, 146f. Flüche der VTE, die zu sehr den assyrischen Hintergrund durchscheinen ließen, habe der jüdische Schreiber ausgelassen. Keine Parallelen in Dtn 28 findet er daher für den Jupiter-, Marduk-, Zarbanitu-, Belet-ili, Ninlil-, Ištar von Ninive-, Ištar von Arbela-Fluch und den Fluch der Siebengottheit.

<sup>4</sup> Vgl. vSODEN, *Einführung*, 169f; WEINFELD, „Traces“, 420 Anm. 3.

<sup>5</sup> vSODEN, *Einführung*, 172.

<sup>6</sup> Vgl. „Vassal-Treaties“, 148f.



daß seine als so beeindruckend zitierte Parallele durch den Ninurtafluch VTE § 41 (Z. 425-427) gestört wird.<sup>1</sup> Die Nennung des Manasse in Listen assyrischer Vasallen in den Annalen von Asarhaddon und Assurbanipal führt Frankena zu der Vermutung, in Jerusalem habe man nicht nur assyrisch-judäische Verträge, sondern auch die VTE besessen und bei der Zusammenstellung des Deuteronomiums die Gestalt des assyrischen Vertrages nachgeahmt, um die Ablösung des Bündnisses mit Assur durch den unter Joschija erneuerten Bund mit JHWH zu verdeutlichen. Die Entstehung dieser Stufe des Deuteronomiums könne also zwischen 672, dem Jahr der Thronfolgevereidigung in Assyrien, und 622, dem Beginn der Joschijanischen Reform, datiert werden.<sup>2</sup>

Weinfeld hob die mesopotamische Kombination des Sin- und des Šamašfluchs hervor.<sup>3</sup> Die Serie der Flüche in VTE Z. 419-430 sei identisch mit der von 28,26-35. Zwischen dem Sinfluch (VTE Z. 419f) und Dtn 28,27 besteht sogar ein Vokabelbezug. Die von Sin verhängte Krankheit wird SAḪAR.ŠUB-*bu* genannt, das vom sumerischen SAḪAR.ŠUB.BA abgeleitet ist, wofür lexikalische Listen als Äquivalent *garābu* angeben. Dessen hebräische Entsprechung גַּרְבּ; steht in Dtn 28,27.<sup>4</sup> Neben diese lexikalische Parallele stellt er noch eine motivgeschichtliche zwischen der Bedeutung des sumerischen Wortes und der Verwendung des Begriffes .i.ü.:S:פָּרָח; im AT.<sup>5</sup> Der einzige Unterschied in der Abfolge der Sequenzen sei die Voranstellung des Motivs der unbegrabenen Leichen, doch die Stellung des Ninurtafluchs variere in den verschiedenen Ausgaben der VTE sowieso. V. 26, der Ninurtafluch, sei nach vorne gewandert, weil er mit dem ähnlichen V. 25a verbunden werden sollte, welcher in Antithese zu V. 7 zwei thematisch parallele Gruppen von Segen (V. 7-12a) und Fluch (V. 20-25) zu einem chiasmatischen Schluß bringe.<sup>6</sup> Während die Abfolge der

<sup>1</sup> Vgl. „Vassal-Treaties,“ 148.

<sup>2</sup> Vgl. „Vassal-Treaties,“ 151-153.

<sup>3</sup> Auf die Verbindung von Sin-; Šamaš- und Gulafluch in den VTE und altorientalischen Kudurrus wies zwei Jahre vor WEINFELDS „Traces“ schon FENSHAM, „Trends,“ 160f, 161 Anm. 40, hin.

<sup>4</sup> Vgl. „Traces,“ 418 Anm. 3, 4; = *School*, 117 Anm. 4; WATANABE, „Überlieferung,“ 110, wo zusätzlich zu dem von WEINFELD angegebenen Beleg in *igi.duḫ.a = tāmartu*, Kurze Fassung [AfO 18 (1957) 82,172] noch *igi.duḫ.a = tāmartu*, Assur-Fragment [AfO 18 (1957) 87,5] angeführt ist.

<sup>5</sup> „*saḫar* correspondens to Akk. *ep̄ru*, ‘earth, dust’; *šub* to Akk. *nadû*, ‘to throw’; the idea of throwing earth actually lies behind the description of the פָּרָח among the ten plagues (Exod. 9:8ff): Moses throws soot toward the sky. This becomes dust throughout Egypt and causes the פָּרָח.“ WEINFELD, *School*, 117f Anm. 6.

<sup>6</sup> vgl. „Traces,“ 420 Anm. 1. WEINFELD sieht in der Niederstreckung durch Ninurtas Pfeil, die die Steppe mit Leichen oder Blut füllt, einen Hinweis auf eine Seuche, doch war Ninurta

Flüche in Dtn 28 keinen inneren Sinn ergebe, folge sie in den VTE der Hierarchie des assyrischen Pantheons.<sup>1</sup>

Jeremias meinte, die meisten Flüche in 28,20-44 seien vom Deuteronomium aus vorliegendem Traditionsgut aufgenommen worden. Dtn 28,23-24b.25a.26a.32-33a $\beta_1$  und V. 53-57 stammen aus den VTE.<sup>2</sup> Die mit dem Verb „schlagen“ beginnenden Verse 22.27.28.35<sup>1</sup> führte er auf den Sin-, Šamaš- und Gulafluch der VTE (§§ 39, 40, 52) zurück. Die *futility curses* aus 28,30f.38-40.(41) hielt er wegen der formalen Parallele zu Sefire und zu alttestamentlichen Propheten des 8. Jhs. für älter als den Rest von 28,20-44.<sup>3</sup> Die Verfütterung der Leichen an Tiere aus dem Ninurtafluch VTE § 41 (Z. 425-427), der Dtn 28,26 ähnelt, steht gleichlautend im Palil/Igištu-Fluch § 59 (Z. 520) und ähnlich in § 56, dem Fluch der Götter (Z. 483f). Gleichartige Fluchmotive konnten also mit verschiedenen Gottheiten verbunden werden, jedoch nicht beliebig, denn Palil ist eine Denomination Ninurtas oder Nergals.<sup>4</sup>

Für Dion stammt die Motivkomposition von Hautkrankheiten (Dtn 28,27), Blindheit (V. 28-29a) und Ungerechtigkeiten (V. 29b-33a) aus der Reihung der assyrischen Götter, denen derartige Flüche in den VTE zugesprochen werden. Bei der Übernahme dieser Fluchreihe aus dem assyrischen Original beseitigte man die verschiedenen Götternamen. Der Ninurtafluch (VTE Z. 425-427) wurde zu V. 25f, da er dort besser in den

bei den Assyern Jagd- und Kriegsgott. Vgl. vSODEN, *Einführung*, 175; BORGER, „Vasallenverträge“, 170 Anm. 425 a): „Ninurta, ... ursprünglich ein Vegetationsgott, erscheint hier als kriegerischer Gott ...“

<sup>1</sup> In die Textlücke des Sinfluchs von UET I, 165 Kol. II Z. 23-25 restituiert WEINFELD, *School*, 120f, den Wunsch, die Krankheit möge unheilbar sein. Dies führt ihn zur Parallele zwischen 28,27+35. Das Motiv der Unheilbarkeit gehört jedoch zum Gulafluch. WATANABE, „Überlieferung“, 101-105, bearbeitet diesen Sinfluch. Ihr Text Nr. 14 ist UET I, 165 Kol. II Z. 23-27 und enthält keinen Hinweis auf ein derartiges Motiv.

<sup>2</sup> JEREMIAS stellte VTE Z. 528-531 zu 28,23f; VTE § 48, den Ištarfluch, zu V. 25a; VTE § 41, den Ninurtafluch und § 56, den Götterfluch (Z. 483f) sowie § 59, den Palil/Igištufluch, zu 28,26; VTE § 42, den Venusfluch, und den Vergleichsfluch § 82 (Z. 588-590) zu 28,32-33; VTE § 47, den Adadfluch (Z. 448-450), sowie die Vergleichsflüche § 69 (Z. 547-550), § 75 (Z. 568-570) zu 28,53-57. Vgl. *Kultprophetie*, 163 Anm. 4. Der Ištarfluch hat aber außer der Kriegsthematik nichts mit 28,25a gemein. Der Kannibalismus im Adadfluch mit den Ernteschäden unterscheidet sich von 28,53-57 mit der Belagerung als Ursache. Auch die Vergleichsflüche VTE § 69 und 75 haben mit 28,53-57 nur den Kannibalismus, aber nicht die Belagerung gemein. 28,32-33a entsprechen VTE § 42 nur in der Aufteilung des Gutes durch die Feinde. § 82 spricht im Gegensatz zu 28,33a nicht von der Deportation, sondern der Gefangennahme der Söhne und Töchter durch den Feind. Genuin israelitisch erscheint die Wendung von V. 25a, die 28,7 entspricht.

<sup>3</sup> Vgl. *Kultprophetie*, 169f.

<sup>4</sup> Die andere Form hinderte JEREMIAS offenbar daran, 28,30 neben VTE § 42 zu stellen. Vgl. *Kultprophetie*, 168 Anm. 4.

Kontext paßte. V. 27-35 gestaltete der biblische Verfasser zu einem konzentrischen Gefüge. Dion postulierte die direkte Abhängigkeit des Bibeltextes von den VTE.<sup>1</sup> Die Einbindung von V. 25 in die Betrachtung ist bedeutsam. Dtn 28,25a + 26 entsprechen gemeinsam den Inhalten des Ninurtafluchs.<sup>2</sup>

In seiner vergleichenden Behandlung der Prologe und Epiloge in Gesetzen des Altertums erkannte Ries, daß die Ähnlichkeit zwischen Dtn 28,30 und VTE Z. 428f sowie zwischen Dtn 28,23 und VTE Z. 530-532 im Rahmen altorientalischer Fluchtexte nicht selbstverständlich ist.<sup>3</sup> Preuß sprach sich nach einer Auflistung der Parallelen, die der von Frankena ähnelt, für die Abhängigkeit von den VTE oder einem ähnlichen Text aus.<sup>4</sup>

Unter den Forschern, welche die Abhängigkeit einer assyrischen Vorlage ablehnten, bezog sich Hillers in Auseinandersetzung mit Borger nur auf Dtn 28,23f und VTE § 63f.<sup>5</sup> Wenn Vertreter dieser skeptischen Richtung umfangreicheres Fluchmaterial aus dem AO zusammenstellten, dann geschah dies in einer Weise, die Malul „*Inventorial Approach*“<sup>6</sup> nennt. In Listen, die Inventaren gleichen, werden Flüche ähnlicher Motive oder Themen zusammengestellt, ohne auf den literarischen Kontext der angeführten Texte, auf die Identität der angerufenen Götter oder charakteristische Wortverbindungen zu achten. Mit anderen Worten, altorientalische Motiv- und Traditionsgeschichte spielt in solchen Listen keine Rolle.<sup>7</sup> McCarthy versuchte, mit seiner Liste zu zeigen, daß die Ähnlichkeit zwischen Dtn 28 und den VTE nicht auf direkter Abhängigkeit beruht, sondern allein die Vertrautheit der Verfasser von Dtn 28 mit der Fluchtradition Mesopotamiens beweist. Es seien höchstens gemeinsame Themen auszumachen, die in ihren Formulierungen jedoch bereits unter mesopotamischen

<sup>1</sup> Vgl. „Aspects,“ 46-49.

<sup>2</sup> Vgl. WÄCHTER, *Tod*, 134 Anm. 44. SUMNER, *Study*, 53, 56f. hatte Dtn 28,25 als Parallele zum Fluch der Siebengottheit des Baal von Tyrus-Vertrags (Rs. Kol. II Z. 5) aufgelistet und dazu, ähnlich wie JEREMIAS, aus den VTE den Ištarfluch (VTE Z. 453) sowie den Vergleichsfluch § 65 (VTE Z. 534) gestellt.

<sup>3</sup> Vgl. *Prolog*, 77. Er zitiert als Gottesnamen im Delebatfluch VTE Z. 428f ʾIštar.

<sup>4</sup> Vgl. *Deuteronomium*, 72f.

<sup>5</sup> Vgl. HILLERS, *Treaty-Curses*, 40f.

<sup>6</sup> MALUL, *Method*, 32.

<sup>7</sup> Vgl. MALUL, *Method*, 32-35. Er beklagt, daß solche Studien nicht klar machen, welchen Zweck die listenartigen Zusammenstellungen verfolgen. Dies gilt für die Listen von SCHÄCHTER, *Fluch*, 163-170; SUMNER, *Study* 48-57. Das verschiedenartige Vergleichsmaterial verstellt den Blick für Textbezüge, die unter MALULs Kriterium *uniqueness* fallen würden. So verwundert ihr abschlägiges Urteil über einen assyrischen Einfluß auf Dtn 28 nicht.

Texten deutlich voneinander abweichen.<sup>1</sup> Doch in McCarthys Inventar sind Flüche verschiedener altorientalischer Fluchsequenzen nebeneinandergestellt, ohne daß der literarische Kontext oder der Aufbau der jeweiligen Quelle berücksichtigt wurde.<sup>2</sup> Ein Beispiel soll verdeutlichen, wohin eine derartige Vorgehensweise führt. Um den Vergleich zu erleichtern werden die Passagen, die McCarthy aus dem Vertrag zwischen Assurnirari V. und Mati'ilu und aus dem KH angibt, aus Borgers Übersetzungen zitiert.

VTE	Assurnirari	KH
„ <sup>419</sup> So möge Sin, ... euch in Aussatz <sup>420</sup> hüllen und veranlassen, daß ihr vor den Göttern und dem König nicht erscheinen könnt. <sup>421</sup> Lauft umher auf der Steppe wie ein Wildesel oder eine Gazelle!“ <sup>3</sup>	IV „ <sup>4</sup> So möge Sin, ... Mati'ilu, seine Söhne, <sup>5</sup> seine Großen und die Leute seines Lan- des in Aussatz wie in ein Gewand hüllen, <sup>6</sup> sie mögen auf der Steppe umherlaufen, er möge ihnen kein Mitleid angedeihen lassen.“ <sup>4</sup>	LI „ <sup>50</sup> Ninkarrak, ... <sup>55</sup> möge eine schwere Krankheit, <sup>56</sup> einen bösen Krankheitsdä- mon, <sup>57</sup> eine schmerzliche Wunde, <sup>58</sup> die nicht abheilt, <sup>59</sup> deren Wesen kein Arzt <sup>60</sup> erkennt, <sup>62</sup> die er nicht <sup>61</sup> mit Ver- bänden <sup>62</sup> zur Ruhe bringt, ... <sup>64</sup> in seinen Gliedern <sup>65</sup> ihm hervortreten las- sen...“ <sup>5</sup>

Neben Dtn 28,27f stellte McCarthy die Sinflüche der VTE und des Assurnirari-Vertrags. Der Mondgott Sin schlägt die Vertragsbrecher mit Aussatz. Mit dem sumerisch-akkadischen Begriff *saḫaršubbû* ist eine Hautkrankheit gemeint, für die typisch schien, daß sie den ganzen Körper überziehen konnte. Deswegen wird sie mit einem Gewand verglichen, in das der Gott den Verfluchten hüllt. Der etwa 1000 Jahre ältere KH sprach im Sinfluch von der schweren Strafe und der großen Sühne, die aus dem Leib des Verfluchten nicht verschwinden soll (KH L 49-65). Bei dieser Strafe, die im Leib steckt und das Leben zum Tode macht, kann es sich ebenfalls nur um eine Krankheit handeln.<sup>6</sup> Der Sinfluch wäre also der angemessene Vergleichspunkt im KH gewesen und hätte verdeutlicht, daß die Jahrtau-

<sup>1</sup> Vgl. *Treaty* 1963, 123.

<sup>2</sup> Vgl. *Treaty* 1963, 122; *Treaty* 1978, 173f.

<sup>3</sup> BORGER, „Vasallenverträge,“ 170.

<sup>4</sup> BORGER, „Mati'ilu,“ 156.

<sup>5</sup> BORGER, „Codex,“ 79f.

<sup>6</sup> Vgl. vdTOORN, *Sin*, 75.

sende alte mesopotamische Fluchtradition Wandlungen unterworfen war. Statt dessen gibt McCarthy aus dem KH den Ninkarrakfluch an, in welchem als Hauptmotiv die Unheilbarkeit der Krankheit genannt wird. Das Leiden wird einerseits als Dämon verstanden, was auf eine Geisteskrankheit hinweisen könnte, andererseits aber durch den Ausdruck *simmu* „Wunde“ auf bestimmte Körperpartien begrenzt im Gegensatz zur Umhüllung des ganzen Körpers im Sinfluch. Die Krankheitsbilder der hebräischen Begriffe in Dtn 28,27 bezeichnen großflächige Veränderungen an der Körperoberfläche ohne offene Wunden.<sup>1</sup> In Dtn 28,34b.35 dagegen findet sich zunächst ein Hinweis auf den Wahnsinn und anschließend die Beschreibung von Krankheitsbildern, die auf bestimmte Körperteile, nämlich Knie und Schenkel, beschränkt sind und als böse und unheilbar charakterisiert werden. Dtn 28,34b.35 ähnelt also motivisch eher dem Ninkarrakfluch, V. 27 eher dem Sinfluch. An die Stelle des Ninkarrakfluchs trat später der Gulafluch. Zur Tradition des Gulafluchs gehört das Motiv der Unheilbarkeit und ein Krankheitsbild mit *simmu lazzu*, der „unheilbaren Wunde“, die blutet und eitert. McCarthy vermischt in seiner Liste demnach Flüche, die in Mesopotamien deutlich voneinander abgegrenzt waren und eine eigene Motiv- und Formulierungsgeschichte besaßen.<sup>2</sup>

Noch deutlicher wird die zweifache Tradition von Krankheitsflüchen, die sich in Dtn 28 niedergeschlagen hat, wenn man die Stellung der Flüche betrachtet. Der Sinfluch steht in mesopotamischen Fluchsequenzen meist zusammen mit dem Šamašfluch ziemlich am Anfang, der Ninkarrak- oder Gulafluch dagegen eher am Ende der Fluchreihe. So besitzen die mesopotamischen Fluchsequenzen ein gewisses chiastisches Element, denn die beiden Krankheitsflüche schließen zumeist Kriegsflüche und vor allem den Adadfluch ein. Statt die Struktur der altorientalischen Fluchabschnitte zu berücksichtigen, arbeitete McCarthy in Dtn 28 eine Klimax heraus, auf die das ganze Kapitel zulaufe. In seiner Argumentation scheinen direkte Bezugnahmen auf eine altorientalische Vorlage und die strukturelle Einheitlichkeit von Dtn 28 unvereinbare Positionen zu sein.<sup>3</sup> Schließt aber die Aufnahme von Flüchen aus einem assyrischen Vertrag die planvolle Gestaltung von Dtn 28 aus? Hauptargument zur Ablehnung direkter Bezie-

<sup>1</sup> Vgl. KINNIER WILSON, „Medicine,“ 355, 360-363.

<sup>2</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 35-49; „Überlieferung,“ 99-119; PREUSS, *Deuteronomium*, 73.

<sup>3</sup> Vgl. MCCARTHY, *Treaty 1978*, 175. Zu den von FRANKENA und WEINFELD gezeigten Parallelen: „What, then, do the parallels say about the text as such? Do they show that Dt 28, rather than simply belonging to a common ancient near eastern tradition, actually derived from a Vorlage, an Assyrian treaty?“ Eine Antwort auf diese Frage sucht man vergeblich. Der Aufweis der Struktur von Dtn 28 soll wohl die verneinende Antwort geben.

hungen zwischen den VTE und der Bibel sind die Unterschiede, die im Detail zwischen den Texten bestehen.<sup>1</sup>

Auch wenn Tadmor bezweifelt, daß jemals ein Vasallenvertrag zwischen Assyrien und Juda existierte, folgt daraus nicht unbedingt, daß die königliche Kanzlei in Jerusalem zur Zeit des Manasse keine Kopie der VTE besaß.<sup>2</sup> Das im *ardūtu*-Verhältnis an Assyrien gebundene Juda mußte von der Thronfolgeregelung und der Aufteilung des assyrischen Hegemonialgebiets unter die beiden Thronfolger informiert werden.

Nicholson's Kritik an Hillers, Weinfeld und McCarthy richtete sich nicht direkt gegen eine assyrische Vorlage für Dtn 28, zumal Hillers und McCarthy sich ebenfalls dagegen aussprachen, sondern bestritt deren Thesen von der weitgehenden literarischen Einheitlichkeit des Kapitels 28 und vom Aufbau des Deuteronomiums nach dem Vertragsformular, die sie mit dem Hinweis auf altorientalische Fluchtexte bekräftigten.<sup>3</sup> Nicholson verwies auf die literarkritischen Ergebnisse von Plöger und Seitz und die Fluchlisten in anderen altorientalischen Textgattungen wie Kudurrus und Gesetzen. Dies schließt aber nicht von vornherein assyrischen Einfluß auf Dtn 28 aus. Assyrisches Material könnte auch im Rahmen redaktioneller Ergänzungen in den biblischen Text eingeflossen sein.<sup>4</sup> Wie ernst man nun seinen Einspruch gegen das Vertragsformular nehmen mag<sup>5</sup>, die Frage nach der Struktur des gesamten Buches gehört nicht zum Thema dieser Untersuchung. Sie läßt sich aufgrund von Dtn 28 allein auch nicht beantworten. Sollten nämlich tatsächlich Flüche aus den VTE übernommen worden sein, ergibt sich daraus allein noch nicht das Vertragsschema für das ganze Deuteronomium. Doch spricht Dtn 28,69 vom Abschluß eines ברית. Das Stichwort Bundeschluß fällt im Kontext von Dtn 28, und es ist

<sup>1</sup> Vgl. *Treaty 1978*, 175; SEITZ, *Studien*, 256. Da FRANKENA auf McCARTHY's *Treaty 1963* Bezug nahm und McCARTHY sich in *Treaty 1978* wiederum mit FRANKENA auseinandersetzte, spiegelt diese Diskussion die Interpretationsmöglichkeit der von beiden beschriebenen Textphänomene innerhalb der Alternative literarischer Abhängigkeit oder des Einflusses einer allgemeinen Tradition wider.

<sup>2</sup> Vgl. TADMOR, „Treaty,“ 151. In der jüngeren Fassung des Artikels, „Alleanza,“ 35, fehlt der Abschnitt über Manasse mit dem Schluß auf das Nichtvorhandensein der VTE in Jerusalem.

<sup>3</sup> Vgl. NICHOLSON, *God*, 73-78.

<sup>4</sup> Vgl. PLÖGER, *Untersuchungen*, 158 Anm. 97, der zur Stützung seiner diachronen Ausgrenzung von Dtn 28,23f auf BORGER, „Nimrud,“ 181 verwies, wo dieser eine assyrische Vorlage für den Bibeltext vermutete.

<sup>5</sup> „... Nicholson (...) geht ... in seiner Ablehnung jeglichen Zusammenhangs sogar des Deuteronomiums mit der altorientalischen Vertragspraxis weit und scharf über Perlitt hinaus, wobei er sich freilich ... nicht gerade als profunder Kenner des neuassyrischen Vertragswesens ausweist.“ ZENGER, „Bundestheologie,“ 24.

nicht unbesehen auszuschließen, daß V. 69 das Kapitel in einen Zusammenhang rückt, der die Anleihe an den Flüchen des assyrischen *adê* denkbar macht.<sup>1</sup>

Houtman bezog sich hauptsächlich auf Dtn 28,23f und schritt in der Ablehnung der Thesen von Borger, Fensham, Frankena und Weinfeld hinter den Argumentationsstand von Hillers zurück.<sup>2</sup> Während Hillers mündliche Tradition als Band zwischen Dtn 28,23f; Lev 26,19 und den VTE postulierte, und somit unter den von MALUL definierten Kategorien zwar nicht „*direct connection*“<sup>3</sup>, aber zumindest „*common tradition*“<sup>4</sup> vertrat, stellte Houtman einen Traditionsstrom von Fluchmotiven überhaupt in Frage. Die Gemeinsamkeiten resultieren nicht aus einer Überlieferung, sondern aus gleichen Lebenserfahrungen. Doch diese Ansicht mag vergleichbare Einzelmotive erklären, läßt aber die parallele Anordnung der Fluchthemen unerwähnt. Houtmans Auffassung impliziert, daß die altorientalische Lebenswelt ihre Erfahrungen in gleichen Formulierungsreihen zum Ausdruck brachte. Das kann jedoch nicht unhinterfragt angenommen werden. Ergibt sich die Reihenfolge der Flüche sachlich aus möglichen Leiderfahrungen des AO, dann sollten auch andere altorientalische und biblische Texte, die derartige Leiderfahrungen widerspiegeln, eine mit Dtn 28 und den VTE-Flüchen zumindest teilweise identische Themenreihung aufweisen.

Der Forschungsüberblick bestätigt für das weitere Vorgehen die bereits definierten Kriterien. Nicht der Vergleich von Einzelmotiven kann eine befriedigende Klärung herbeiführen, sondern es gilt, den literarischen Kontext, die mesopotamischen Traditionslinien und die Baustrukturen altorientalischer Fluchsequenzen zu berücksichtigen.

### 3.3. Methodische Überlegungen

Um die VTE- Flüche in ihrer Gestalt und Tradition zu untersuchen, werden die herangezogenen Paragraphen auf der synchronen Ebene analysiert. Die diachrone Analyse tritt demgegenüber zurück, da kaum mit einer Redak-

<sup>1</sup> Vgl. NICHOLSON, *God*, 147f; WEINFELD, *Deuteronomy*, 6-9; LOHFINK, „Fabel“, 68-72.

<sup>2</sup> Vgl. Himmell, 147f; *Pentateuch*, 311f.

<sup>3</sup> *Method*, 89.

<sup>4</sup> *Method*, 91.

tionsgeschichte der VTE zu rechnen ist und nach der Verwendung in der Vereidigungszeremonie keine Ergänzungen mehr zu erwarten sind.<sup>1</sup>

Die Flüche werden nach Präsentation der Umschrift und dem Zitat der Übersetzung Watanabes auf Abweichungen in den erhaltenen Versionen gesichtet, was ungefähr dem Arbeitsschritt Textkritik entspricht. In den Publikationen wurden die Fragmente der Manuskripte zu einem zusammengesetzten Text vereinigt, der mit keiner der originalen Versionen völlig übereinstimmt.

In der sprachlich-syntaktischen Analyse geht es um Aufbau und Gliederung des Textes, besondere Stilmerkmale und den Wortschatz. Bei der Untersuchung des Wortschatzes wurde anhand der Konkordanz der Ausgabe von SAA 2 überprüft, ob die in den Flüchen vorkommenden Wörter auch in den Stipulationen vorkommen, oder ob in den Flüchen lexikalisch feststellbar eine andere Sprache gesprochen wird. Ebenso dient die Konkordanz zur Feststellung, ob Begriffe nur den Flüchen bestimmter Gottheiten zugeordnet werden oder auch in anderen Flüchen anzutreffen sind. Wenn lexikalische Verknüpfungen zu den Stipulationen festgestellt werden können, zeigt dies, daß die Flüche nicht als erratischer Block überliefert und beliebig an Texte angefügt wurden, sondern ihre konkrete sprachliche Gestalt erst zusammen mit dem Text erhielten, zu dem sie gehören. Ebenso zeigt das Auftreten derselben Wörter in unterschiedlichen Flüchen, welche Motive nicht fest mit Gottheiten oder Vergleichen verknüpft waren, sondern variiert werden konnten.

Die semantische Analyse blickt über den Rahmen der VTE hinaus auf das gesamte Korpus der erhaltenen neuassyrischen Staatsverträge und Vereidigungen. Die in SAA 2 gesammelten dürfen als offizielle staatliche Dokumente angesehen werden und entstammen bis auf den Vertrag zwischen Marduk-zakir-šumi I. und Šamši-Adad V., der ein babylonischer Text ist<sup>2</sup>, der assyrischen Hofkanzlei. Im Rahmen dieser Texte kann nach neuassyrischen Eigentümlichkeiten geforscht werden. Außerdem geht es in der semantischen Analyse um die Bedeutung der angerufenen Gottheit und der im Fluch angesprochenen Übel.

Die Strukturanalyse soll den Aufbau des Textes sowie die Funktion der einzelnen Glieder schematisch zusammenfassen. Ihr folgt die Analyse der Textsorte, d.h. die Formengeschichte des Fluches in diachronem Aspekt.

<sup>1</sup> Zur Datierung der VTE siehe oben 15f. Daß der Text vom 16. Ajjar kaum von den Fragmenten des 18. Ajjar abweicht, berechtigt zu der Annahme, daß auch am 12. Ajjar der gleiche *adē*-Text verwendet wurde, obwohl keine Fragmente erhalten sind, die dieses Datum tragen. Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 3f.

<sup>2</sup> Vgl. PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, XXVIf; BRINKMAN, „Covenants,“ 107-112.



Innerhalb der übergeordneten Gattung des Fluches mit der Anrufung von Göttern, werden die erhaltenen Flüche mit Anrufung derselben Gottheit zusammengestellt und verglichen. Da es hier nur um die in die VTE eingeflossenen Traditionen geht, wird der Untersuchungszeitraum auf die etwa 1000 Jahre vom KH bis zu den VTE beschränkt.<sup>1</sup> Unberücksichtigt bleiben die Flüche auf Privaturkunden sowie auf Texten, die außerhalb Babyloniens oder Assyriens entstanden.<sup>2</sup> Auf den Vergleich mit Flüchen, bei denen mehrere Gottheiten gemeinsam angerufen werden, wird verzichtet, weil in diesen Fällen die Fluchmotive der Götter miteinander vermischt sind, während in den VTE-Flüchen nur jeweils eine Gottheit pro Fluch genannt wird.

Um im Zeitraum zwischen dem KH und den VTE möglichst alle Flüche auf veröffentlichten und bearbeiteten staatlichen Texten aus Babylonien und Assyrien zu erfassen, wurden zusätzlich zum Korpus der in SAA 2 gesammelten Dokumente die neuassyrischen Königsinschriften bis zu denen Asarhaddons durchgesehen. Die älteren Königsinschriften stehen in RIMA zur Verfügung. Die Königsinschriften der Sargoniden sind durch jeweils eigene Textausgaben zugänglich. Damit wäre die neuassyrische Linie mesopotamischer Flüche weitgehend erfaßt. Die Erhebung babylonischer Kudurruflüche erleichtern die nicht publizierte Dissertation von Gwendolyn Leick und die Diplomarbeit von Petra Unterlechner. Zusammen mit den Flüchen des KH und der in RIME und RIMB bisher veröffentlichten Königsinschriften ergibt sich eine umfassende Sammlung der babylonischen Flüche. Zweifellos bleibt der Vorbehalt des fragmentarischen Charakters der gefundenen altorientalischen Texte, von denen wiederum nur ein Bruchteil veröffentlicht und damit dieser

<sup>1</sup> Ältere Inschriften besitzen, vom Kodex Lipit-Ištar und Texten Jaḥdun-lims von Mari abgesehen, kurze Flüche, die für die Tradition der VTE-Flüche nichts ergeben, was nicht auch in den untersuchten 1000 Jahren feststellbar wäre. Zu den Flüchen auf älteren Königsinschriften vgl. POMPONIO, *Formule*, 17-31; LEICK, *Fluchformeln*, 4-9; CHARPIN, „Inscriptions,“ 60-65; RIME 4; KUPPER, „Formules“. Neubabylonische Königsinschriften enthalten keine Flüche mehr. Zu Flüchen in literarischen Texten vgl. POMPONIO, *Formule*, 79-92.

<sup>2</sup> Flüche auf Privaturkunden sind meist formelhafter und kürzer als auf den staatlichen Texten. Vgl. die Inschrift des Bel-eriš, Ass 1758 GRAYSON, *Inscriptions II*, 73 § 347: Samnuha, Gubaba (Fluch/Tod); „Caillou Michaux“ (I R 70), eine private Landschenkung als Mitgift aus der Regierungszeit des Marduk-nadin-aḫḫe: Anu, Enlil, Ea und Ninmah, die großen Götter (Fluch, Entwurzelung); Marduk (*aganutillā*); Šamaš (Rechtlosigkeit); Sin (*saḥaršubbā*); Ištar (Böses); Ninurta (Grenze); Gula (*simmu lazzu*); Adad (Überschwemmung, Vernichtung der Ernte); Nabu (Hungersnot); genannte große Götter (Fluch, Wegstoßen der Nachkommen); für Neubabylonische Privaturkunden OWEN / WATANABE, „Gartenkaufurkunde,“ 38, für Kolophone HUNGER, *Kolophone*, Nr. 91, 92, 96, 97, 106, 115, 182, 193, 195, 200, 210, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 256, 271, 291, 314, 318, 319, 320, 333, 351, 352, 353, 355, 356, 357, 359, 360, 375, 424.

Untersuchung zugänglich ist. Trotzdem kann auf der Grundlage des bekannten Textmaterials erkannt werden, inwiefern die in dem Thronfolge-*adē* auftauchenden Formulierungen und Motive durch die mesopotamische Tradition vorgegeben waren und damit auch in einen jüdischen Text als Überlieferungsgut einfließen konnten.

### 3. 4. Die zum Vergleich herangezogenen Texte

Die Texte werden nach den Herrschern Babyloniens und Assyriens von Hammurapi (1792-1750) bis Asarhaddon (680-669)<sup>1</sup> datiert und geordnet. Der Königsliste sind Codes für die aus der Regierungszeit des Herrschers stammenden staatlichen Dokumente mit Flüchen beigefügt. Der Code gibt in Analogie zu dem Numerierungssystem von RIMA und RIMB die Herkunft des Textes mit dem Buchstaben A für Assyrien und B für Babylonien an. Dem folgt die Herrschernummer, die das Regierungsende des Königs angibt, unter dem der Text entstand. Spätestens zu diesem Zeitpunkt hat das Dokument existiert. So sind die Belege für die Entwicklung der mesopotamischen Fluchtradition in ihrem diachronen Verhältnis zu anderen Texten leicht einzuordnen. Nach der Herrschernummer steht die Textnummer.

Die Textliste gibt die Publikation<sup>2</sup> und die Textsorte an. Dann werden die angerufenen Götter mit dem von ihnen erbetenen Wirkungsbereich aufgezählt. Dies erlaubt einen Überblick über die Stellung des Fluches und der Motive im Aufbau der einzelnen Sequenzen. So kann gesehen werden, ob die Götter die Reihenfolge der Flüche bestimmen, oder ob die Fluchmotive selbst in einer festgelegten Reihenfolge tradiert wurden.

---

<sup>1</sup> Die Jahreszahlen folgen dem chronologischen Schema der Royal Inscriptions of Mesopotamia, vgl. GRAYSON, *RIMA* 1, 3.

<sup>2</sup> Die Publikation des akkadischen Textes ist nur dann ins Literaturverzeichnis aufgenommen, wenn sie tatsächlich zur Erstellung einer Umschrift und/oder Übersetzung verwendet wurde. Sind mehrere Publikationen aufgeführt, wurde die jüngere benutzt.

## 3. 4. 1. Königsliste

BABYLONIEN		ASSYRIEN	
Hammurapi (1792-1750)	B.1750.1-2		
Samsuiluna (1749-1712)			
Abi-Esuḫ (1711-1684)			
Ammiditana (1683-1647)			
< ... >			
Agum II. <i>kakrime</i>	B.1580?.1		
Burnaburiaš I. (um 1540)			
Kaštīliaš III.		< ... >	
Ulamburiaš		Enlil-našir II. (1430-1425)	
Agum III.		Aššur-nirari II. (1424-1418)	
Kara-indaš (um 1413)		Aššur-bel-nišešu (1417-1409)	
Kadašman-Ḥarbe		Aššur-ra'im-nišešu (1408-1401)	
Kurigalzu I.	B.1374?.1-3		
Kadašman-Enlil I.		Aššur-nadin-aḫḫe II. (1400-1391)	
Burnaburiaš II. (1359-1333)			
Karaındaš (1333)		Eriba-Adad I. (1390-1364)	
Nazi-Bugaš (1333)		Aššur-uballiṭ (1363-1328)	
Kurigalzu II. (1332-1308)		Enlil-nirari (1327-1318)	
Nazi-Maruttaš (1307-1282)	B.1282.1-4	Arik-den-ili (1317-1306)	A.1306.1-2
Kadašman-Turgu (1281-1264)		Adad-nirari I. (1305-1274)	A.1274.1-45
Kadašman-Enlil II. (1263-1255)	B.1255.1-2	Salmanassar I. (1273-1244)	A.1244.1-12
Kudur-Enlil (1254-1246)	B.1246.1	Tukulti-Ninurta I. (1243-1207)	A.1207.1-14
Šagarakti-Šuriaš (1245-1233)			
Kaštīliaš IV. (1232-1225)	B.1225.1		
Enlil-nadin-šumi (1224)		Aššur-nadin-apli (1206-1203)	A.1203.1
Kadašman-Ḥarbe II (1223)		Aššur-nirari III. (1202-1197)	
Adad-šuma-iddina (1222-1217)		Enlil-kuduri-ušur (1196-1192)	
Adad-šuma-ušur (1216-1187)			
Melišihu / Meli-Šipak (1186-1172)	B.1172.1-4	Ninurta-apil-Ekur (1191-1179)	
Marduk-apla-iddina / Merodach-Baladan I. (1171-1159)	B.1159.1-6	Aššur-dan I. (1179-1134)	
Zababa-šuma-iddina (1158)			
Enlil-nadin-aḫi (1157-1155)	B.1155.1		
Marduk-kabit-aḫḫešu (1158-1141)		Ninurta-tukulti-Aššur (1134)	
Itti-Marduk-balaṭu (1140-1133)		Mutakkil-Nusku (1134)	
Ninurta-nadin-šumi (1132-1127)			
Nebukadnezar I. (1126-1105)	B.1105.1-2	Aššur-reša-iši I. (1133-1116)	A.1116.1-2
Enlil-nadin-apli (1104-1101)	B.1101.1	Tiglat-Pileser I. (1115-1077)	A.1077.1

Marduk-nadin-aḥḫe (1100-1083)	B.1083.1-3	Ašared-apil-Ekur (1076-1075)	
Marduk-šapik-zeri (1082-1070)	B.1070.1-2	Ašur-bel-kala (1074-1057)	A.1057.1-2
Adad-apla-iddina (1069-1048)		Eriba-Adad II. (1056-1055)	
Marduk-aḥḫe-eriba (1047)	B.1047.1	Šamši-Adad IV. (1054-1051)	
Marduk-zer? (1046-1035)		Aššurnaširpal I. (1050-1032)	
Nabu-šumu-libur (1034-1027)		Salmanasser II. (1031-1020)	
Simbar-Šipak (1026-1009)		Aššur-nirai IV. (1019-1014)	
Ea-mukin-zeri (1009)		Aššur-rabi II. (1013-973)	
Kaššu-nadin-aḫi (1008-1006)			
Eulmaš-šakin-šumi (1005-989)			
Ninurta-kudurri-ušur I. (988-986)			
Širiqti-Šuqamuna (986)			
Mar-biti-apla-ušur (985-980)			
Nabu-mukin-apli (979-944)	B.944.1	Aššur-reša-iši II (972-968)	
Ninurta-kudurri-ušur II. (944)		Tiglät-Pileser II. (967-935)	
Mar-biti-aḥḫe-iddina (943)			
Šamaš-mudammiq (-900)		Aššur-dan II. (934-912)	A.912.1
Nabu-šuma-ukin (899-888)		Adad-nirari II. (911-891)	A.891.1
Nabu-apla-iddina (887-855)	B.855.1-2	Tukulti-Ninurta II. (890-884)	A.884.1-2
Marduk-zakir-šumi I. (854-819)	B.819.1-2	Aššurnaširpal II. (883-859)	A.859.1-10
Marduk-balassu-iqbi (818-813)		Salmanasser III. (858-824)	A.824.1-2
Baba-aḫa-iddina (812)		Šamši-Adad V. (823-811)	
Marduk-bel-zeri		Adad-nirari III. (810-783)	A.783.1-4
Marduk-apla-ušur (-770)		Salmanasser IV. (782-773)	A.773.1
Eriba-Marduk (769-761)		Aššur-dan III. (772-755)	
Nabu-šuma-iškun (760-748)	B.748.1	Aššur-nirari V. (754-745)	A.745.1
Nabu-nasir (747-734)			
Nabu-nadin-zeri (733-732)		Tiglät-Pileser III. (744-727)	
Nabu-šuma-ukin II. (732)			
Nabu-mukin-zeri (731-729)			
Pulu/Tiglät-Pileser III. (728-727)			
Ululaia/Salmanassar V. (726-722)		Salmanasser V. (726-722)	
Marduk-apla-iddina / Merodach-Baladan II. (721-711)	B.711.1		
Sargon II. (710-705)		Sargon II. (721-705)	A.705.1-8
Bel-ibni (702-700)	B.700.1	Sanherib (704-681)	A.681.1-37
Aššur-nadin-šum (699-694)			
Nergal-ušeziḫ			
Mušeziḫ-Marduk (693-689)			
Asarhaddon (689-669)	B.699.1-6	Asarhaddon (680-669)	A.669.1-7

### 3. 4. 2. Mesopotamische Texte mit Flüchen

B.1750.1: Borger, *Lesestücke*, 43ff.

Kodex Hammurapi; Kol. XLIX Z. 45 - Kol. LI Z. 91:

Anu (Herrschaftsverlust, Fluch); Enlil (Wirren, Verzweiflung, leidvolle Regierung, wenige Tage, Hungersnot, Finsternis, Untergang der Stadt, Zerstreuung der Leute, Thronwechsel, Tilgung von Name und Gedenken); Ninlil (Diffamierung, Zerstörung des Landes, Untergang der Leute, Seelenverlust); Ea (Verwirrung, Dürre); Šamaš (Herrschafts- und Rechtsverlust, Verwirrung, böse Omina, unheilvolles Wort, Tod und Durst des Totengeistes); Sin (Herrschaftsverlust, Strafe, Widersacher, todesgleiches Leben); Adad (Dürre, Hungersnot, Sintflut); Zababa (Entwaffnung, Niederlage); Ištar (Fluch, Entwaffnung, Verwirrung, Aufruhr, Tod der Soldaten, Deportation); Nergal (Verbrennen und Zerschmettern); Nintu (Vernichtung von Erbsohn, Namen und Samen); Ninkarrak (Krankheit); Götter des Himmels und der Erde (Fluch); Enlil (Fluch).

B.1750.2: Frayne, *RIME* 4, E.4.3.6.11 (BM 96952).

Königsinschrift; sumerisch, Z. 53-70:

Meslantiea (?) ... (Wehklage, Verkürzung der Lebenszeit, Ausreißen des Fundaments, Vernichtung des Samens).

B.1580?.1: Pinches, V R 33; Leick, *Fluchformeln*, 21.

Zylinderinschrift; Kol. VI Z. 443-45:

Assur und Belet (Ablehnung, Vernichtung von Name und Samen).

B.1374?.1: Boissier, *RA* 29, 96ff.

Königsinschrift; Rs. 17-19:

große genannte Götter (Fluch, Nahrungs- und Wassermangel).

B.1374?.2: King, *BBS* Nr. 2 (BM 102588).

Kudurru; Z. 11-24:

Anu, Enlil und Enki (Ea), Nanna (Sin), Šamaš und Marduk, Nusku und Sardarunna, Nergal und Laš (Vernichtung von Fundament, Samen und Nachkommenschaft, Tod); Šamaš (Tod, Unterwelt); Tišpak und Sebetti (?).

B.1374?.3: Gadd, *CT* 36, Taf. 6-7 (BM 108982).

Landschenkung an einen Išartempel; Z. 26ff:

Ištar (Niederlage).<sup>1</sup>

B.1282.1: Arnaud, *RA* 66, 163ff (L 7072).

Kudurru; Z. 35-50+x:

<sup>1</sup> Vgl. UNTERLECHNER, *Fluchformeln*, 1f.

Anu, Enlil und Ea (Fluch); Ninurta (Grenze); Sin (*saḥaršubbû*); Herrin der Götter (Kinderlosigkeit); Gula (Krankheit); *futility curses* (Trockenheit, Ackerlandzerstörung, Obdachlosigkeit).

B.1282.2: Scheil, *MDP* 2, 86ff, Taf. 16-19; (SB 21 = Susa Nr. 2); Hinke, *Kudurru*, 1ff.

Kudurru; Kol. IV Z.31-36:

die großen Götter (Fluch, Vernichtung von Name und Samen); Marduk (Vernichtung des Lebens).

B.1282.3: Delaporte, *CCBN* I, 179 A 821.

Königliches Siegel:

Šamaš und Adad (Zerstörung des Namens).<sup>1</sup>

B.1282.4: Falkenstein, *UVB* 12, 43f.

Königsinschrift; sumerisch, Z. 9-16:

Anu und Inanna (Ausreißen des Fundaments, Vernichtung des Samens, Tod).

B.1255.1: King, *BBS* Nr. 1 (BM 91036).

Kudurru; Kol. II Z. 9-12:

Ninurta (Grenze); ? (Ausreißen des Fundaments).

B.1255.2: Pinches, IV R<sup>2</sup> 12.

Weiheinschrift eines Kampfwagens entweder aus der Regierungszeit des Kadašman-Enlil II. oder aus der Zeit Burnaburiaš II;<sup>2</sup> Bilingue, Z. 32-47:

Marduk (böser Blick, Tod, Vernichtung von Name, Same, Sproß, Familie und Nachkommen, kein Wasserspender); Ninlil (Diffamierung); Ninurta (Entwaffnung, Niederlage); ? (Deportation) ... .

B.1246.1: Arnaud, *RA* 66, 169ff.

Kudurru; Rs. Z. 67-77:

Anu, Enlil und Ea und genannte Götter (Fluch); Ninurta (Grenze); Nanaja (?); Zababa (Vernichtung des Namens); Nabu und Marduk (?); Sin (*saḥaršubbû*); Adad (Überschwemmung, Hungersnot); Gula (Kinderlosigkeit, *simmu lazzu*).<sup>3</sup>

B.1225.1: Scheil, *MDP* 2, 95f, Taf. 20.

Kudurru; Z. 11:

Götter des Königs (*ilū ša šarri irarūšu* kein Prekativ!).<sup>4</sup>

B.1172.1: King, *BBS* Nr. 3 (BM 90827).

Kudurru; Kol. V Z. 48 - Kol. VI Z. 25:

<sup>1</sup> Vgl. POMPONIO, *Formule*, 36.

<sup>2</sup> Vgl. ZIMMERN, *Neujahrsfest*, 153-156; BRINKMAN, „Texts“, 249f.

<sup>3</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 36-38.

<sup>4</sup> Vgl. CAD 1/A II, 235 *arāru* A1b1'.

Anu, Enlil und Ea (böser Blick); Sin, Šamaš, Adad und Marduk (Ausreißen des Fundaments); Ningirsu und Ba'u (freudloses Schicksal); Šamaš und Adad (Rechtlosigkeit); Panigarra (Zerstörung des Grenzsteins); Uraš und Nin-E-gal (Böses); Šuqamuna und Šumališa (Demütigung vor König und Prinzen); Ištar (Niederlage); genannte Götter (Vernichtung des Namens).

B.1172.2: King, *BBS* Nr. 4 (BM 90829).

Kudurru; Kol. III Z. 9 - Kol. IV Z. 14:

Anu (Fluch); Enlil (Strafe); Ea (übles Schicksal); Šamaš (Vernichtung des Namens); Marduk (Böses); Nabu (?); Anunitum (Entwurzelung); Ninurta (Entwaffnung); Ninkarrak (Vernichtung der Nachkommenschaft); Adad (?); Nergal (Tod des Nachkommen); Šuqamuna und Šumališa (Diffamierung); genannte Götter (Fluch, Tod, Vernichtung des Verfluchten und der Nachkommen, lang andauernde Hungersnot, königliche Ungnade, böses Ende).

B.1172.3: Scheil, *MDP* 2, 99ff, Taf. 21-24 (SB 22 = Susa Nr. 3); Hinke, *Kudurru*, 4ff.

Kudurru; Kol. VI Z. 1 - Kol. VII Z. 51:

Anu, Enlil, Ea und Ninḫursag, die großen Götter (böser Blick, Fluch); Marduk (Hunger); Sin (*saḫaršubbû*); Ninurta (Vernichtung der Nachkommenschaft, kein Wasserspender); Gula (Krankheit); genannte Götter (Blindheit, Taubheit, Stummsein).

B.1172.4: Scheil, *MDP* 10, 87ff, Taf. 11-12 (SB 23).

Kudurru; Kol. IV Z. 9 - Kol. V Z. 3:

Anu, Enlil und Ea, die großen Götter (böser Blick, Fluch, üble Tage, wenige Jahre); Sin (Strafe); Ninurta (Grenze, Kinderlosigkeit).

B.1159.1: King, *BBS* Nr. 5 (BM 90850).

Kudurru; Kol. III Z. 26-44:

Anu, Enlil und Ea, Ninurta und Gula (böser Blick, Fluch, Ausreißen des Grenzsteins, Vernichtung des Samens, Übel, *lā tūb širi*, Tod); Šamaš und Marduk (keine Erhörung).

B.1159.2: Scheil, *MDP* 6, 31ff, Taf. 9-10 (SB 26); Hinke, *Kudurru*, 14ff.

Kudurru; Kol. V Z. 10 - Kol. VI Z. 27:

Anu, Enlil, Ea, Ninḫursag, Sin, Ningal, Šamaš, es folgen 42 weitere Götternamen, die großen Götter (Fluch, *saḫaršubbû*, Exkommunikation, Wehklagen, *aganutillû*, keine Totenpflege, baldiger Tod, Vernichtung des Namens, Ausreißen des Fundaments, Vernichtung von Samen und Lieblingskind).

B.1159.3: Borger, *AfO* 23, 1ff.

Teheraner Kudurru; Kol. II Z.20 - Kol. IV Z.10:

Anu und Enlil (Fluch); Sin (*saḫaršubbû*) Belet-Ili (Kinderlosigkeit); Ištar (Exkommunikation); Adad (Dürre); Marduk und Zarpanitu (Niederlage); Ninurta

(Grenze); Šuqamuna und Šumalija (Fluch); Gula (Vernichtung des Samens); große genannte Götter (Kinderlosigkeit).

B.1159.4: Page, *Sumer* 23, 45ff (IM 67953).

Kudurru; Kol. III Z. 6 - Kol. V. Z. 9:

Anu, Enlil, Ea und Ninmaḥ, (böser Blick, Fluch); Sin, Šamaš, Adad und Marduk, (Krankheit, Unwohlsein als lebenslängliches Schicksal); Nabu, Nanaja und Tašmetum (Böses, Unglück); Uraš, Nin-E-gal, Nusku, Sadarnuna, Šuqamuna, Šumalija, (Ungnade und Zorn der Götter, königliche Ungnade); Gula (*simmu lazzu*).

B.1159.5: Scheil, *MDP* 6, 39ff, Taf. 11,1 (SB 33, 6018 = Susa Nr. 14); Borger, *AfO* 23, 11ff.

Kudurru: Kol. III Z. 3 - Kol. IV Z. 17:

? (Fluch); Šamaš (Schwindel, Taubheit, Lähmung); Sin (*saharšubbû*); Adad (Salpeter auf Felder, keine Vegetation); Marduk (Vernichtung von Sohn, Namens-träger, Samen und Nachkommen, Exkommunikation); Gula (*simmu lazzu*); Nusku, Nin-E-gal, Šuqamuna, Šumalija, die Götter des Königs (Mißgunst, Feindschaft von Gott und König); genannte Götter (keine Erhöhung).

B.1159.6: Scheil, *MDP* 6, Taf. 42-43 (SB 169, 6035); Borger, *AfO* 23, 17ff. Kudurru; Kol. III Z. 1 - Kol. IV Z. 17:

? (Krankheit, Exkommunikation); Šamaš (Schwindel, Taubheit, Lähmung); Adad (Vegetation); Marduk (*aganutillû*, keine Beerdigung); Ninurta und Gula (?); Nusku und Nin-E-gal, Šuqamuna und Šumalija (Feindschaft); genannte Götter (keine Erhöhung).

B.1155.1: Gadd, *CT* 36, Taf. 13 (BM 11389).

Kudurrufragment:

Anu, Enlil und Ea (Vernichtung des Namens); Ninḫursag und Ba'u (?); Marduk (?).

B.1105.1: Hinke, *BER* 4, 142ff.

Hinke Kudurru; Kol. IV Z. 3-26, Kol. V Z. 5-7:

Anu (Fluch, Tod); Enlil (übles Schicksal, Unheil, Unglück); Ea (Unwohlsein); Sin (Trübsal); Šamaš und Adad (Rechtlosigkeit); Ninurta (Grenze); Gula (*simmu lazzu*); Ištar (Beschwerlichkeit); Nusku (*rābišu*, Entwurzelung); große genannte Götter (Fluch, Ausreißen des Fundaments, Vernichtung des Samens).

B.1105.2: King, *BBS* Nr. 6 (BM 90858).

Kudurru; Kol. II Z. 37-60:

die großen Götter (Fluch, böser Blick); Ninurta und Gula (Grenze, Vernichtung des Samens); Adad (Verschlammung, Hungersnot, Unterdrückung, Ruin); Šumalija, Adad, Nergal, Nanaja, die Götter von Namar, Niraḥ, Sin, die Herrin von Akkad, die Götter von Bit-Ḥabban (Böses, Obdachlosigkeit, Niederlage, kein Erbarmen, Tod, Erniedrigung, Sorge, Vernichtung des Samens).



B.1101.1: King, *BBS* Nr. 11 (BM 102485).

Kudurru; Kol. II Z. 23 - Kol. IV Z.13:

Anu, Enlil, Ea und Ninmah, die großen Götter (Fluch, Ausreißen des Fundaments); Sin (*saḥaršubbū*); Nabu (Lebensverkürzung); Gula (*simmu lazzu*); Ninurta (Niederlage); Marduk (Strafe); Ninmah (?); die Götter (?).

B.1083.1: King, *BBS* Nr. 7 (BM 90841).

Kudurru; Kol. II Z. 13-39:

Anu, Enlil und Ea (böser Blick, Fluch); Sin (*saḥaršubbū*, Exkommunikation); Šamaš (Schläge, Dunkelheit); Ištar (Zerstörung der Wohnstätten, Obdachlosigkeit<sup>1</sup>, Vertreibung); Marduk (*aganutillū*); Ninurta (Grenze); Gula (*simmu lazzu*); Adad (Überschwemmung); Nabu (Hungersnot, Fluch); große genannte Götter (Böses, Vernichtung des Namens und der Nachkommen).

B.1083.2: King, *BBS* Nr. 8 (BM 90840).

Kudurru; Kol. III Z.23 - Kol. IV Z. 35:

genannte Götter (Fluch); Anu, Enlil und Ea, die großen Götter (Ausreißen des Fundaments, Vernichtung der Nachkommenschaft); Marduk (*aganutillū*); Nabu (Grenze); Adad (Verschlammung); Sin (*saḥaršubbū*); Šamaš (Rechtlosigkeit); Ištar (Böses); Gula (*simmu lazzu*); Ninurta (keinen Erben, keine Totenpflege); Nergal (Entwaffnung); Zababa (Hilflosigkeit); Papsukkal (versperrtes Tor); Išḫara (keine Erhöhung); Anu (Ausweglosigkeit); genannte Götter (böser Blick, Fluch). Beischrift Z. 6f: genannte Götter (Fluch).

B.1083.3: Al-Admi, *Sumer* 38, 121ff (IM 90585).

Kudurru; Kol. IV Z. 1 - Kol. V Z. 32:

Anu, Enlil, Ea und Ninmah (böser Blick, Vernichtung von Namen, Samen und Nachkommen, keine Totenpflege); Sin (Wunde, Exkommunikation, Krankheit, göttlicher Zorn, Ruhelosigkeit); Šamaš (Rechtlosigkeit, Niederlage); Adad (Hungersnot, Durst); Nergal (Niederlage); Ninurta (Grenze); Zababa (Niederlage, Familienstreit, Mißfallen); Marduk (*aganutillū*); Nabu (Lebensverkürzung); Gula (Krankheit); Ningirsu (Dämon, statt Vegetation Salpeter, statt Getreide Dornen); Dumuzu, Ištar und Šēdu (Vernichtung der Pläne); große genannte Götter (Fluch).

B.1070.1: Reshid / Wilcke, *ZA* 65, 34ff (IM 74651).

Kudurru; Z. 52-87:

Anu, Enlil, Ea, Belet-ili, die großen Götter (böser Blick, Fluch); Sin (Exkommunikation); Šamaš (Fluch, Taubheit, Blindheit, Lähmung); Adad (Hungersnot); Marduk (*aganutillū*); Ningirsu (statt Vegetation Salpeter, statt Getreide Dornen); Gula (*simmu lazzu*); große genannte Götter (böser Blick, Krankheit, Depression, Wehklagen, Mangel, Mühsal, Trübsal, unaufhörliches Weinen).

<sup>1</sup> Vgl. CAD 10/M II, 321 *mu'û* B.

B.1070.2: Rashid, *Sumer* 36, 124ff (IM 80908).

Kudurru; Kol. III Z. 29 - Kol. IV Z. 26:

genannte Götter (Fluch, Entfernung von Namen, Samen, Wurzel und Nachkommen, Besitzlosigkeit, unbefriedigende Gattin, Feindschaft, Verfluchung durch alle, die ihn sehen).

B.1047.1: Hinke, *BER* 4, 188-195.

Kudurru; Kol. II Z. 14 - Kol. III Z. 10:

große genannte Götter (Fluch); Anu, Enlil und Ea (böser Blick, Vernichtung von Leben, Erbsohn und Samen); Marduk (Versperrung des Kanals); Zarpanitu (Diffamierung); Ninurta und Gula (*simmu lazzu*); Sin (*saḥaršubbū*); genannte Götter (Tod).

B.944.1: King, *BBS* Nr. 9 (BM 90835).

Kudurru; Kol. I Z. 37 - Kol. II Z. 30:

Anu, Enlil und Ea, die großen Götter (Fluch); Marduk (*aganuillū*); Zarpanitu (Diffamierung); Nabu (Hungersnot); Sin (*saḥaršubbū*); Šamaš (Rechtlosigkeit); Nergal (Tod in der Schlacht); Zababa (?); Adad (Hunger und Durst); Ninurta (Grenze, Vernichtung von Namen und Nachkommen, keine Totenpflege); Gula (*simmu lazzu*, keine Beerdigung); Ninmah (Furcht vor der Geburt seines Viehs und seiner Sklaven, Dämon, königliche Ungnade). Zusatz Kol. V Z. 6f: genannte Götter (Tod).

B.855.1: King, *BBS* Nr. 29 (BM 90936).

Kudurru; Kol. III Z. 13-15:

Šamaš und Marduk (Fluch, böser Blick, Vernichtung der Nachkommen).

B.855.2: King, *BBS* Nr. 36 (BM 91000).

Landgeschenk an den Šamaštempel von Sippar; Kol. VI Z. 47-55:

Šamaš, Aja und Buene, ...., die großen Götter (Vernichtung von Name und Samen, Hungertod, keine Beerdigung).

B.819.1: Thureau-Dangin, *RA* 16, 117ff (AO 6684).

Kudurru; Kol. III Z. 27 - Kol. IV Z. 15:

Anu, Enlil, Ea und Belet-ili, die großen Götter (Fluch); Marduk und Zarpanitu (böser Blick, Untergang, Gefangenschaft); Nabu und Nanaja (Ausreißen des Fundaments, Vernichtung des Samens); Sin, Šamaš und Ištar (*saḥaršubbū*, Exkommunikation); Ninurta, Zababa und Nergal (Tod); Nabu (Anklage).

B.819.2: Weidner, *AfO* 8, 27ff; Parpola / Watanabe, *SAA* 2 (Nr.1), 4f; Brinkman, „Covenants,“ 107ff (Rm. 2,427).

Vertrag zwischen Marduk-zakir-šumi I. und Šamši-Adad V.; Z. 16-35:

Marduk (Krankheit, Zerstreung des Volkes, Ausgießung des Lebens, Tod, Hunger, Verfolgung); Nabu (Dämonen); Anu (Herrschaftsverlust); Enlil (Mühsal, Lebensverkürzung, Hunger); Ninlil (Diffamierung); Ea (Austrocknen der Flüsse);

Šamaš (Herrschaftsverlust, Rechtlosigkeit); Sin (Strafe, Mühsal, Stöhnen); Adad (Dürre, Hunger, Ruinenhügel) ...

B.748.1: Thureau-Dangin, *RA* 16, 141ff.

Schenkungsurkunde für einen Beamten des Nabutempels in Borsippa; die Gottheit selbst ist der Geschenkgeber; Kol. III Z. 3f, Kol. VI Z. 2f: Nanaja und Mar-bitu (Prozeßgegner); genannte Götter (Vernichtung der Nachkommenschaft).

B.711.1: Messerschmidt / Ungnad, *VS I* 37 (VA 2663).

Kudurru; Kol. V Z. 36-47:

Anu, Enlil und Ea, die großen Götter (Fluch, Blindheit, Taubheit, Lähmung, Übel); Marduk und Zarbanitu (Strafe, *aganutillû*, Tod); genannte Götter (Vernichtung von Samen und Nachkommen, keine Zukunft).

B.700.1: Frame, *RIMB* 2, B.6.26.1.

Tontafel mit Privilegien für Ša-ušur-Adad; Z. 28-34:

Marduk (übles Schicksal, Thronverlust, Not und Hunger für die Untertanen); Nabu (Lebensverkürzung, Tod).

B.669.1: Frame, *RIMB* 2, B.6.31.11.

Zylinder aus Nippur; Z. 21:

<sup>4</sup>UN.GAL.NIBRU.KI (böser Blick, Zerstörung von Name und Samen).

B.669.2: Frame, *RIMB* 2, B.6.31.12.

4 Zylinderfragmente aus Nippur, Exemplar 3 Z. 40f:

Enlil (böser Blick, übles Schicksal, Zerstörung von Name und Samen, kein Erbarmen).

B.669.3: Frame, *RIMB* 2, B.6.31.15.

Tonzylinder aus Uruk; Z. 41:

Ištar (böser Blick, Zerstörung von Name und Samen).

B.669.4: Frame, *RIMB* 2, B.6.31.16.

Zylinder aus Uruk; Z. 24f:

Ištar (böser Blick, übles Schicksal, Zerstörung von Name und Samen, kein Erbarmen).

B.669.5: Frame, *RIMB* 2, B.6.31.17.

3 Tonzylinder; Z. 24f:

Nanaja (böser Blick, übles Schicksal, Zerstörung von Name und Samen, kein Erbarmen).

B.669.6: Frame, *RIMB* 2, B.6.31.18.

Tonzylinder; Z. 23:

Nanaja (böser Blick, übles Schicksal, Zerstörung von Name und Samen).

A.1306.1: Grayson, *RIMA* 1, A.0.75.1 (VA 5917).

Bauinschrift aus Assur; Z. 71-77:

Šamaš (Herrschaftsverlust, Hunger).

A.1306.2: Grayson, *RIMA* 1, A.0.75.2 (BM 91059).

Steinzylinder; Z. 8-11: Ähnlicher Fluch wie A.1306.1.

A.1274.1-38, Grayson, *RIMA* 1, A.0.76.2.

38 Exemplare von Bauinschriften Adad-niraris enden folgendermaßen:

Assur, Anu, Enlil, Ea und Ninmah, die großen Götter, die Igigu und Anunnaku (böser Blick, Fluch, Vernichtung von Name, Samen, Familie und Stamm, im Land, Verteilung des Landes, Vernichtung der Untertanen und des Erbsohns); Adad (Flut, Überschwemmung, Orkan, Rivalität, Aufstand, Sturm, Not, Mangel, Armut, Hunger, Ruinenhügel); Ištar (Niederlage); Adad (Blitzschlag, Hunger).

A.1274.39: Grayson, *RIMA* 1, A.0.76.4.

Steinplatte aus Assur; Z. 48-53:

Assur (Herrschaftsverlust); Ištar (Niederlage); Adad (Blitzschlag, Hunger).

A.1274.40: Grayson, *RIMA* 1, A.0.76.9.

Bauinschrift aus Assur; Z. 25-33:

Assur (Herrschaftsverlust); Adad (Blitzschlag, Hunger, Tod für Verfluchten, Heer und Same, Niederlage, Ruinenhügel).

A.1274.41: Grayson, *RIMA* 1, A.0.76.11.

Bauinschrift auf Steinen; Z. 30-34:

Assur (Herrschaftsverlust, Vernichtung von Name und Samen); Ištar (Niederlage).

A.1274.42: Grayson, *RIMA* 1, A.0.76.14 (IM 60819).

Steintafel aus Assur; Z. 29-39:

Assur (Herrschaftsverlust, Schlagen von Verfluchtem, Volk und Same, Niederlage); Ištar (Niederlage); Adad (Blitzschlag, Hunger).

A.1274.43: Grayson, *RIMA* 1, A.0.76.15.

Bauinschrift aus Assur; Z. 39-48:

Assur (Herrschaftsverlust, Vernichtung von Name und Samen); Ištar (Niederlage); Adad (Blitzschlag, Hunger).

A.1274.44: Grayson, *RIMA* 1, A.0.76.17 (Ass 2198).

Bauinschrift aus Assur; Z. 20-29:

Assur, Anu, Adad (Herrschaftsverlust, Vernichtung von Name und Same, Verteilung des Landes, Vernichtung der Untertanen und des Erbsohns); Adad (Blitzschlag, Hunger).

A.1274.45: Grayson, *RIMA* 1, A.0.76.18. Z. 17f:

Assur (?).

A.1244.1: Grayson, *RIMA* 1, A.0.77.1.

Bauinschrift; Z. 164-167:

Assur, Igigu, Anunnaku (böser Blick, Fluch, Zerstörung von Name und Samen, Thronverlust, Regentschaft eines fremden Königs vor den Augen des Verfluchten).

A.1244.2: Grayson, *RIMA* 1, A.0.77.2.

Bauinschrift; Z. 23f:

Assur (Herrschaftsverlust, Zerstörung von Name und Samen).

A.1244.3: Grayson, *RIMA* 1, A.0.77.3 (Ass 2708).

Bauinschrift; Z. 44-46: gleicher Fluch wie A.1244.2.

A.1244.4: Grayson, *RIMA* 1, A.0.77.4.

Bauinschrift; Z. 51-55:

Assur (Herrschaftsverlust, Zerstörung von Name und Samen, Thronverlust, Regentschaft eines fremden Königs vor den Augen des Verfluchten).

A.1244.5: Grayson, *RIMA* 1, A.0.77.8 (Ass 984).

Steintafel; Z. 6f: gleicher Fluch wie A.1244.2.

A.1244.6: Grayson, *RIMA* 1, A.0.77.6.

Bauinschrift aus Assur; Z. 24-31:

Assur (Herrschaftsverlust, Zerstörung von Name und Same); Ištar (Niederlage); Adad (Blitzschlag, Hunger).

A.1244.7: Grayson, *RIMA* 1, A.0.77.13 (Ass 13001).

Tontafelfragment aus Assur; Rs. Z. 1-4:

? (Thronverlust, Regentschaft eines fremden Königs vor den Augen des Verfluchten).

A.1244.8: Grayson, *RIMA* 1, A.0.77.1008 (Ass 17138, 17411).

Fragmente einer Alabastertafel aus Assur, Zuschreibung an Salmanassar unsicher; Kol. VI Z. 7-9:

Enlil (?).

A.1244.9: Grayson, *RIMA* 1, A.0.77.9 (BM 115691, Ass 18601).

Steintafel; Z. 25f:

Assur (Herrschaftsverlust, Hunger).

A.1244.10: Grayson, *RIMA* 1, A.0.77.10 (Ass 13081, Ass 7450b).

Bauinschrift; Z. 24-27: gleicher Fluch wie A.1244.9.

A.1244.11: Grayson, *RIMA* 1, A.0.77.17.

20 Tonkegel aus Ninive: Exemplar 3,4,9,17,20 Z. 12f:

Assur (Herrschaftsverlust, Zerstörung von Name und Samen, Gottverlassenheit); Adad (Blitzschlag, Hunger).

A.1244.12 Grayson, *RIMA* 1, A.0.77.18.

5 Tonkegel aus Ninive; Exemplar 2,3 Z. 12f:

Assur (Herrschaftsverlust, Zerstörung von Name und Samen); Adad (Blitzschlag, Hunger).

A.1207.1: Grayson, *RIMA* 1, A.0.78.1.

Königsinschrift; Kol. V Z. 32 - Kol. VI Z. 22:

Assur, Adad, Götter des Himmels und der Erde (Herrschaftsverlust, Not, Hunger, Mangel, Thronverlust, Regentschaft eines fremden Königs vor Augen des Verfluchten, ..., Vernichtung der Nachkommenschaft, Volk); Ištar (Geschlechtsumwandlung, Niederlage, Schwäche, Schlachten, ..., Auslieferung).

A.1207.2: Grayson, *RIMA* 1, A.0.78.5.

Steintafel, Palastbau; Z. 111-126:

Assur, Adad, Götter des Himmels und der Erde (Herrschaftsverlust, Zerstörung von Name und Same, Thronverlust, Regentschaft eines fremden Königs vor den Augen des Verfluchten); Ištar (Niederlage, Schwäche, Auslieferung).

A.1207.3: Grayson, *RIMA* 1, A.0.78.6.

3 Steintafeln, Palastbau; Exemplar 1,2 Z. 41f:

Assur (Herrschaftsverlust, Zerstörung von Name und Samen).

A.1207.4: Grayson, *RIMA* 1, A.0.78.7.

2 Tonkegel; Z. 8f: ähnlicher Fluch wie A.1207.3.

A.1207.5: Grayson, *RIMA* 1, A.0.78.19.

4 Tonkegel; Z. 10: gleicher Fluch wie A.1207.3.

A.1207.6: Grayson, *RIMA* 1, A.0.78.10.

Steinplatte aus Assur; Z. 66f:

Assur (Vernichten der Herrschaft, Zerstörung von Name und Samen).

A.1207.7: Grayson, *RIMA* 1, A.0.78.11.

10 Exemplare einer Bauinschrift aus Assur; Z. 77-81:

Ištar (Entwaffnung, Auslieferung).

A.1207.8: Grayson, *RIMA* 1, A.0.78.13.

Steintafel aus Assur; Z. 59-65:

Ištar (Vernichtung der Herrschaft, Entwaffnung, Geschlechtsumwandlung, Auslieferung).

A.1207.9: Grayson, *RIMA* 1, A.0.78.14.

6 Exemplare einer Bauinschrift; Z. 39-43:

Dinitu (Entwaffnung, Auslieferung).

A.1207.10: Grayson, *RIMA* 1, A.0.78.16 (BM 114263).

Steintafel; Z. 71-79:

Dinitu (Vernichtung der Herrschaft, Entwaffnung, Geschlechtsumwandlung, Auslieferung).

A.1207.11: Grayson, *RIMA* 1, A.0.78.18.

Steintafel aus Assur; Z. 41-43:

Sin, Šamaš (Herrschaftsverlust, Zerstörung von Name und Samen).

A.1207.12: Grayson, *RIMA* 1, A.0.78.22 (BM 98494).

Bauinschrift aus Kar-Tukulti-Ninurta; Z. 62-67:

Assur (Herrschaftsverlust, Entwaffnung, Niederlage, Gebietsverkleinerung, Ende der Herrschaft, dunkle Tage, Beeinträchtigung der Jahre, Zerstörung von Name und Samen).

A.1207.13: Grayson, *RIMA* 1, A.0.78.23.

Bauinschrift aus Kar-Tukulti-Ninurta; Z. 135-146:

Assur, Enlil und Šamaš (Unglück, Entwaffnung, Gefangenschaft, Deportation, Herrschaftsverlust, Vernichtung von Name und Samen).

A.1207.14: Grayson, *RIMA* 1, A.0.78.28 (K 2673).

Kopie einer Siegelinschrift aus kassitischer Beute; Z. 3+11:

Assur, Adad (Zerstörung des Namens) zweimal dieselbe Formel.

A.1203.1: Grayson, *RIMA* 1, A.0.79.1 (YBC 2246).

Tontafel aus Assur; Z. 38-40:

Assur (Herrschaftsverlust, Zerstörung von Name und Samen).

A.1116.1: Grayson, *RIMA* 1, A.0.86.1.

29 Tonzylinder aus Ninive, Z. 13:

Ištar (Verlust von Herrschaft und Regierung, baldiger Tod).

A.1116.2: Grayson, *RIMA* 1, A.0.86.4.

2 Tonzylinderfragmente aus Ninive; Z. 10:

die großen Götter (böser Blick, Fluch, Zerstörung von Name und Samen).

A.1077.1: Grayson, *RIMA* 2, A.0.87.1.

42 Exemplare, Annalertext; Kol. VIII Z. 74-88:

Anu, Adad (böser Blick, Fluch, Herrschaftsverlust, Ausreißen der Thronfundamente, Aussterben der Linie, Entwaffnung, Niederlage, Gefangenschaft); Adad (Blitzschlag, Elend, Hunger, Not, *mūtānu*, baldiger Tod, Vernichtung von Name und Samen).

A.1057.1: Grayson, *RIMA* 2, A.0.89.3.

Bauinschrift, Z. 14:

Assur ... (... Thronverlust) ... .

A.1057.2: Grayson, *RIMA* 2, A.0.89.10 (BM 124693).

Torso einer Frauenstatue, Ninive; Z. 6f:  
Sebetti (Schlangenbiß).

A.912.1: Grayson, *RIMA* 2, A.0.98.1.

Annalenteil aus Assur; Rs. Z. 39ff:  
Assur (... Augen, Not, Mangel, Hunger).

A.891.1: Grayson, *RIMA* 2, A.0.99.2.

Annalenteil; Z. 133:  
Assur, Gula (Herrschaftsverlust, Zerstörung von Name und Samen).

A.884.1: Grayson, *RIMA* 2, A.0.100.3.

Bauinschrift; Z. 16f:  
Assur, Adad (Zerstörung von Name und Samen).

A.884.2: Grayson, *RIMA* 2, A.0.100.5.

Bauinschrift, 2 Exemplare; Z. 146: gleicher Fluch wie A.844.1.

A.859.1: Grayson, *RIMA* 2, A.0.101.17 (BM 118805).

Nimrud Monolith; Kol. V. Z. 89-95, 96-103:  
Assur (Fluch, Erfolglosigkeit, Vernichtung der Herrschaft, Ausrottung des Volkes,  
Not, Hunger, Elend); Anu, Enlil und Ea (Unglück, Krieg).

A.859.2: Grayson, *RIMA* 2, A.0.101.26.

Königsinschrift, 16 Exemplare, 4 davon lassen den Fluch aus; Z. 70-72:  
Assur, Ninurta (böser Blick, Herrschaftsverlust, Thronverlust, Gefangenschaft,  
Zerstörung von Name und Samen).

A.859.3: Grayson, *RIMA* 2, A.0.101.29.

Bauinschrift, Kalah; Z. 25:  
Ištar (?).

A.859.4: Grayson, *RIMA* 2, A.0.101.32 (BM 118895).

Löwe vom Šarrat-nip̄i-Tempel; Rs. Z. 19-21:  
Ninurta, Ištar (Herrschaftsverlust, Thronverlust, Gefangenschaft, Elend, Not, Hun-  
ger, Zerstörung von Name und Samen).

A.859.5: Grayson, *RIMA* 2, A.0.101.36.

Bauinschrift aus Kalah; Z. 6-8:  
Ninurta, Assur (Herrschaftsverlust, Thronverlust, Gefangenschaft, Elend, Not,  
Hunger, Zerstörung von Name und Samen).

A.859.6: Grayson, *RIMA* 2, A.0.101.38 (BM 92986).

Bauinschrift aus Kalah; Z. 44-49:  
Assur, Adad, Erra (Herrschaftsverlust, Thronverlust, Gefangenschaft, Elend, Not,  
Hunger, Zerstörung von Name und Samen).



A.859.7: Grayson, *RIMA* 2, A.0.101.40.

'Standard Inscription' aus Kalah; 31 Exemplare; Z. 42-44:  
Adad (Blitz, Elend, Not, Hunger).

A.859.8: Grayson, *RIMA* 2, A.0.101.50.

4 Tafeln aus Imgur-Enlil/Balawat, 1 Exemplar läßt den Fluch aus; Z. 42f:  
Ištar (Entwaffnung, Thronverlust).

A.859.9: Grayson, *RIMA* 2, A.0.101.56.

viele Tonzylinder aus Ninive; Z. 19:  
Ištar (Entwaffnung, Thronverlust, Gefangenschaft).

A.859.10: Grayson, *RIMA* 2, A.0.101.70.

Silber- und Goldtafel aus Apqu; Z. 16-18:  
Assur (Entwaffnung, Thronverlust, Zerstörung von Name und Samen).

A.824.1: Fadhil, *BM* 21, 461ff (IM 125000).

Grabinschrift<sup>1</sup> der Jabâ; Rs. Z. 15-22:

einfache Verfluchung (oben: durstiger und ruheloser Totengeist, unten: keine Totenpflege); Ningišzida und Biūti-dugul (Leichnam besessen von *ziqītu*-Geistern).

A.824.2: Fadhil, *BM* 21, 471ff.

Grabinschrift der Mulissu-mukannišat-Ninua:

A) Grabdeckelinschrift: einfache Verfluchung (keine Totenpflege). B) Steintafelinschrift: einfache Verfluchung (keine Totenpflege; keine Wasserspende).

A.783.1: Postgate, *NRGD*, 115-117 + Reade / Walker, *AfO* 28, 117f.

Stele; Rs. Z. 17f, 28-34 (AfO 28: Rs. Z. 31-34):

Marduk (böser Blick, schlimmes Schicksal ...); ... Assur, Šamaš, Nabu, Marduk, Enlil, Ninurta, Nergal, Ištar, die großen Götter (böser Blick, Vernichtung des Samens, *saḫaršubbū*).

A.783.2: Unger, *PKOM* 2; Pomponio, *Formule*, 42f.

Saba'a Stele; Z. 26-33):

Assur und die Götter (Fluch, Vernichtung von Same und Name); Marduk (Herrschaftsverlust); Šamaš (Finsternis); Adad (Entwurzelung, Heuschrecken).

A.783.3: Donbaz, *ARRIM* 8, 7 (Env. Nr. 11832).

Antakya Stele; Z. 17-19:

Assur, Adad, Ber, Sin, die großen Götter Assyriens (keine Gebetserhörung).

A.783.4: Donbaz, *ARRIM* 8, 9.

Pazarcik Stele; Vs. Z. 21f:

Assur, Marduk, Adad, Sin, Šamaš (Rechtlosigkeit).

<sup>1</sup> Zur Datierung beider Grabinschriften vgl. FADHIL, „Grabinschrift,“ 479. Zu Flüchen auf Grabinschriften vgl. SOMMERFELD, „Flüche,“ 451.

A.773.1: Donbaz, *ARRIM* 8, 9f.

Pazarcik Stele; Rs. Z. 15-19:

Assur, Marduk, Adad, Sin, Šamaš (Rechtlosigkeit, keine Gebetserhörung, Zerschmetterung des Landes wie ein Ziegelstein, kein Ratgeber).

A.745.1: Parpola / Watanabe, *SAA* 2 (Nr. 2), 8-13.

Vertrag des Assurnirari V. mit Mati'ilu, König von Arpad; Vs. Kol. I Z. 11 - 35, Rs. Kol. IV Z. 4-28, Kol. V. Z. 5-7, 9-15, 17-23, 25 - Kol. VI 5:

Siehe unten 172-173.

A.705.1: Fuchs, *Inschriften*, 29-44, 289-296.

Inschrift auf den Tonzylindern; Z. 77:

Assur, Šamaš, Adad, Götter (Ausrottung von Name und Samen, Gefangenschaft).

A.705.2: Fuchs, *Inschriften*, 45-48, 296-298 (AO 21370).

Inschrift auf der Bronzetafel; Z. 59-60:

Assur, Ningal, Adad, die großen Götter (Ausrottung von Name und Samen; Gefangenschaft).

A.705.3: Fuchs, *Inschriften*, 48-50, 298f (AO 21370).

Inschrift auf der Silbertafel; Z. 50f:

Assur (Vernichtung von Name und Samen).

A.705.4: Fuchs, *Inschriften*, 51f, 299f (AO 19933).

Inschrift auf der Goldtafel; Z. 39f: gleicher Fluch wie A.705.3.

A.705.5: Fuchs, *Inschriften*, 60-74, 303-307.

Inschrift auf den Stierkolossen; 28 Exemplare und Fragmente; Z. 104-106:

Sin, Šamaš, Adad, Götter (Ausrottung von Name und Samen, Gefangenschaft).

A.705.6: Fuchs, *Inschriften*, 75-81, 307-312.

Die „Kleine Prunkinschrift“ des Saales XIV; Z. 86f:

Assur (Herrschaftsverlust, Vernichtung von Namen, Samen, kein Erbarmen).

A.705.7: Fuchs, *Inschriften*, 82-188, 313-342.

Annalen; Z. 467: gleicher Fluch wie A.705.6.

A.705.8: Messerschmidt / Ungnad, *VS* I 71; Winkler, *Keilschrifttexte*, 184f (VA 968). Stele; Z. 64-74:

große genannte Götter (Fluch, Vernichtung von Name und Samen, Erbarmungslosigkeit, Not, Hunger, Krankheit, Gefangenschaft, Herrschaftsverlust).

A.681.1: Luckenbill, *Sennacherib*, 84f.

Bavian Inschriften; Z. 57-60:

große genannte Götter (Fluch, Herrschaftsverlust).

A.681.2: Luckenbill, *Sennacherib*, 66.

Felsinschrift auf dem Judi Dagh:

Assur und die großen Götter (böser Blick, Zerstörung).

A.681.3: Luckenbill, *Sennacherib*, 139 (VA 8248).

Königsinschrift:

Assur und die großen Götter (Fluch, Herrschaftsverlust, Tod, Vernichtung von Name, Samen, Nachkomme und Sproß).

A.681.4: Luckenbill, *Sennacherib*, 147 (VA 8254).

Gleicher Fluch wie A.681.3.

A.681.5: Luckenbill, *Sennacherib*, 148 (VA 1635).

Gleicher Fluch wie A.681.3.

A.681.6: Parpola / Watanabe, *SAA 2* (Nr. 3), 18 (VAT 11449).

Thronfolge-*adê* für Asarhaddon; Vs. Z. 7-12, Rs. Z. 2-8:

Assur, Mullissu, Šerua, Sin, Nikkal, Šamaš, Nur, Anu, Antu, Enlil, Adad, Šala, Kippat-mati, Ištar des Himmels, Ištar von Ninive, Ištar von Arbela, die assyrische Ištar, Zababa, Babu, Ninurta, Nusku, ... die Götter des Akitutempels (Fluch ...); ... Assur, Mullissu, Šerua, Sin, Nikkal, Šamaš, Nur, Anu, Antu, Enlil, Adad, Šala, Kippat-mati, Ištar des Himmels, Ištar von Ninive, Ištar von Arbela, die assyrische Ištar, Zababa, Babu, Ea, Belet-ili, Kakka, Nergal, die Götter des Akitutempels (Fluch ...) ... .

A.681.7-37: Galter, *ARRIM 5*, 11ff.

31 Zylinder aus Halbedelstein:

Assur und/oder Sin, Šamaš, Adad, Ninlil, Innin, Nabu, Uraš (Vernichtung von Name und Samen).

A.669.1: Parpola / Watanabe, *SAA 2* (Nr. 4), 22f.

Thronbesteigungs-*adê* Asarhaddons; Rs. Z. 16-28:

Assur (Strafe, keine Audienz bei Gott und König); Mullissu (Diffamierung?); Ištar (Entwaffnung, Kriegsgefangenschaft), Šamaš (falsche Gewichte); Nikkal (Diffamierung); Nergal (Pest) ... .

A.669.2: Parpola / Watanabe, *SAA 2* (Nr. 5), 24-27.

Vertrag mit Baal, König von Tyrus; Rs. Kol. IV 1-19:

Mullissu (flammendes Schwert); Ištar (Erbarmungslosigkeit); Gula (Krankheit, Wunde); Sebetti (Niederwerfung); Bet-ili und Anat-bet-ili (Löwe); die großen Götter (Fluch); Baal Šameme, Baal Malage und Baal Šaphon (Schiffskatastrophen, Sturmflut); Milqart und Ešmun (Zerstörung des Landes, Deportation, Entwurzelung, Nahrung-Kleidung-Salbe); Astarte (Entwaffnung, Plünderung).

A.669.3: Borger, *Inschriften*, 6.

Königsinschrift Ass. A VIIIa:

Assur (böser Blick, Herrschaftsverlust, Zerstörung von Name und Nachkommen-schaft, Erbarmungslosigkeit).

A.669.4: Borger, *Inschriften*, 28f, 92.

Königsinschrift A (Haupttext), C+AC, Fassung a':

Enlil der Götter (böser Blick, Untergang, Diffamierung, Tod).

A.669.5: Borger, *Inschriften*, 29.

Königsinschrift Fassung b, E:

Marduk (böser Blick, Vernichtung von Name und Samen, kein Erbarmen).

A.669.6: Borger, *Inschriften*, 99.

Sendscheli Stele; Rs. Z. 53-56):

Ištar (Fluch).

A.669.7: Parpola / Watanabe, *SAA 2* (Nr. 14) 77-79.

*Adê*-Inschrift; Kol. II Z. 10-26:

die großen Götter (übles Schicksal, Fluch, Härte); Assur, Anu und Antu (Auslieferung an den König, Selbstmord); Šerua (Lebensverkürzung); Anu und Antu (Strafe); Enlil und Mulliltu (Unglück); Marduk und Zarpanitu (?).<sup>1</sup>

Die Vergleichstexte zeigen, daß die meisten mesopotamischen Flüche, vor allem die in Königsinschriften, kurz und wenig abwechslungsreich sind. Es wird deutlich, daß der Umfang des Fluchabschnitts der VTE jeden anderen altorientalischen Fluchtext quantitativ übertrifft.<sup>2</sup> Selbst wenn man den meist fragmentarischen Erhaltungszustand der anderen neuassyrischen Fluchtexte einkalkuliert, zeigt die Beschreibung der Tafeln bei Parpola und Watanabe, daß auf den anderen neuassyrischen Inschriften von Anfang an weniger Flüche standen. Dies gilt vor allem für die Thronfolge- bzw. Thronbesteigungs-*adê* von Sanherib, Asarhaddon und Zakutu. Die folgende Tabelle stellt Parpolas Schätzung der ursprünglichen Tafelgrößen neben sich daraus ergebende Umfangberechnungen für die Fluchsektionen:

<sup>1</sup> Einige Kudurrus können nicht datiert werden. Die Flüche von MDP 2, 113ff, MDP 6, 46, MDP 6, 47 sind nur fragmentarisch erhalten und bieten nichts Neues. Vgl. UNTERLECHNER, *Fluchformeln*, 36f. Nur IM 5527: Sommerfeld, *UF* 16, 299ff, besitzt einen umfangreicheren Fluchabschnitt: ? (Vernichtung der Vegetation); Nabu (Abscheu); Ninurta (Kinderlosigkeit, Mittellosigkeit); Zababa und Ištar (Niederlage); Nergal (Vernichtung der Nachkommen); Sin (Vernichtung der Nachkommen); Šamaš und Adad (?); ? (Tod); Išum (Vertreibung); Il-lat (unglückliche Reise); Igigu (astrologisches Unheil); Anunnaku (Ortlosigkeit); Šuqamuna und Šumalija (Böses, königliche Ungnade).

<sup>2</sup> Vgl. SOMMERFELD, „Flüche,“ 450: „... die längste Fluchformel in der keilschriftlichen Literatur überhaupt ...“ TADMOR, „Treaty,“ 148: „Outstanding as literary and legal masterpieces, these *adê* documents of Esarhaddon, with their lengthy exorbitant maledictions, should not be considered typical examples of the Assyrian vassal treaty. On the contrary,

Text	Tafelgröße	Kolumnen (Vs.+Rs.)	Fluchzeilen	Wörter pro Zeile	Wortzahl der Flüche
KH	-	51	256	1,65	ca. 422
A.745.1	22 x 15 cm	6	203 <sup>1</sup>	6,24	ca. 1266
A.669.2	26/9 x 19,4 cm	4	72 <sup>2</sup>	6,15	ca. 461
A.669.1	22 x 13 cm	2	30 <sup>3</sup>	6,4	ca. 192
A.681.6	-	2	(13) <sup>4</sup>	7,1	ca. 92
Zakutu- <i>adē</i>	10,2 x 6,3 cm	2	6	3	ca. 18
VTE	45-30 cm	8	246	6,1	ca. 1500

Wenn die Schätzungen Parpolas stimmen, nähert sich dem Umfang der VTE höchstens der Vertrag A.745.1.<sup>5</sup> Doch selbst hier ließe sich in der Differenz der Wortanzahl fast der ganze Fluch des KH unterbringen. Da der Vertrag A.669.2 deutlich kürzer ist, kann man nicht vermuten, die Fluchsequenzen von A.745.1 und der VTE hätten zum assyrischen Standard gehört. Im Gegenteil, gerade die gattungsmäßig den VTE näher stehenden Thronfolge- und Thronbesteigungsvereidigungen zeichnen sich durch erheblich kürzere Fluchsektionen aus. Zakutu kommt in der fast

---

they were born of necessity, resulting from an extraordinary situation - an exception rather than the rule.“

<sup>1</sup> „The beginning of col. I, now lost, contained the treaty preamble and divine witnesses; the rest of the column is devoted to ceremonies accompanying the conclusion of the treaty. (...) Col. IV 4 through VI 5, in all 161 lines ... contained the curse section, of which 38% (62 lines) is extant.“ PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, XLVI. Ca. 42 Zeilen Zeremonialflüche + 161 Zeilen = 203 Zeilen.

<sup>2</sup> Höchstwert, wenn die ganze Kol. IV mit Flüchen beschrieben gewesen wäre. Erhalten sind 20 Fluchzeilen auf der unteren Hälfte der Kol. IV. Die untere Hälfte von Kol. III existiert ebenfalls und enthält noch keine Flüche. Vgl. PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, XLIV.

<sup>3</sup> PARPOLA schätzt pro Kol. 51 Zeilen. Das mittlere Stück ist erhalten mit 28 Zeilen. Es können höchstens 20 Zeilen folgen, von denen etwa 3 Zeilen für das Kolophon abgerechnet werden müssen. Vgl. PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, XLVII.

<sup>4</sup> Absicht und Größe des Textes sind ungeklärt. PARPOLA hält den Text für die Thronfolge-regelung Sanheribs zugunsten Asarhaddons. Da fast dieselbe Fluchformel zweimal vorkommt, wäre es möglich, daß die Tafel Exzerpte aus zwei *adē* enthält. Vgl. PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, XLVIf.

<sup>5</sup> Auch der Vertrag Asarhaddons mit dem Araberstamm Qedar war nicht lang. PARPOLA schätzt die ursprüngliche Größe der einkolumnig beschriebenen Tafel auf 12,6 x 5,9 cm mit insgesamt etwa 62 Zeilen Text, von denen 27 Zeilen (= 43%) erhalten sind. Vgl. PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, XLIX. Die beiden von Asarhaddon erhaltenen Verträge mit ausländischen Mächten lassen vermuten, daß auch ein Vertrag Assyriens mit Juda, sollte er wirklich existiert haben, nicht sehr lang war. Dann wäre zu bezweifeln, daß in seiner Fluchsektion tatsächlich Platz war für alle parallelen Motive, die zwischen Dtn 28 und den VTE ausgemacht werden können. Auf die quantitative Auswertung der Sefire-Verträge wurde verzichtet, weil nicht klar ist, um wieviele Dokumente es sich eigentlich handelt, und weil die aramäische Wortanzahl mit der akkadischen kaum aussagekräftig verglichen werden kann.

vollständig erhaltenen Vereidigung zugunsten ihres Enkels Assurbanipal mit einer einzigen Fluchformel aus, die mehrere Götter gemeinsam anruft. Dieser Formel gleicht der Fluch in A.681.6 zur Regelung der Thronfolge für Asarhaddon. Derartig kurze Formeln scheinen in solchen Vereidigungen die Regel gewesen zu sein. Die VTE stellen also bereits aufgrund der Länge ihrer Fluchsequenz innerhalb der mesopotamischen Tradition etwas Einzigartiges dar.

### 3. 5. VTE § 38A-43 Himmel und Himmelskörper

#### 3. 5. 1. VTE § 38A, der Anufluch

418a *Anum šar ilānī*  
*mursu tānēhu di'u diliptu*

„<sup>418a</sup>Anum, der König der Götter,  
möge Krankheit, Mühsal,  
Kopfkrankheit, Schlaflosigkeit,  
<sup>418b</sup>Jammern, Unwohlsein des Körpers  
auf alle <sup>418c</sup>eure Häuser regnen lassen.“<sup>1</sup>

418b *nissatu lā tūb šīri*  
*eli naphar* <sup>418c</sup> *bīātīkunu lišaznin*

#### 3. 5. 1. 1. Textvarianten

Der Anufluch (Z. 418a-c) fehlt in ND 4327. Die Möglichkeit, ihn auszulassen, zeigt, daß keine Tradition sein Auftauchen an dieser Stelle zwingend vorschrieb. Er besitzt in den Texten, in denen er steht, eine einleitende Funktion für die folgenden Flüche der Astralgottheiten.

Z. 418b *lā tūb šīri*] so ND 4335+4408S, der einzige weitere Textzeuge dieser Zeile, ND 4329, hat DÜG.GA NUMUN = *tūb zēri* „Gutes des Samens“.<sup>2</sup> Dieser Ausdruck ist im Akkadischen ungewöhnlich.<sup>3</sup>

#### 3. 5. 1. 2. Sprachlich-syntaktische Analyse

Der § 38A besteht aus einem Satz. Dem Gottesnamen als Subjekt folgt das Epitheton MAN DINGIR.MEŠ (*šar ilāni*). Daran schließt als Akkusativobjekt eine Aufzählung von fünf Substantiven und einem negierten Ausdruck an. Den Schluß bilden eine Ortsangabe mit enklitischem Personalpronomen der 2. Person Pl. und das Prädikat *zanānu/š* im Prekativ.

Vom Wortschatz sind *di'u* und *nissatu* in assyrischen Verträgen nicht mehr belegt. Die Verbindung *lā tūb šīri* kommt zwar in den VTE sonst nicht vor, wird aber im akkadischen Schrifttum als feststehende Verbin-

<sup>1</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 163, vgl. ebd. 111, 162.

<sup>2</sup> Vgl. BORGER, „Nimrud,“ 187; PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, 45 Anm. 418A-C, LIX; WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 111.

<sup>3</sup> Vgl. AHw, 1393 *tūbu(m)* 10); 1521 *zēru(m)* II.

dung bezeugt.<sup>1</sup> Verneint steht DÛG.GA (*tiabu, tābtu*) noch in VTE Z. 621.<sup>2</sup> UZU (*šīru*) ist im Wortschatz der VTE-Flüche fest verankert.<sup>3</sup> GIG (*mursu*) steht in den VTE noch in einer zu den Stipulationen gehörenden Ermahnung (Z. 389) sowie im Gulafluch (§ 52 Z. 461) und im Fluch bei den großen Göttern des Himmels und der Erde (§ 56 Z. 490). *tānēhu* kommt in den VTE nur noch im Gulafluch (Z. 461) und in § 56 (Z. 487) vor, *dilipū* nur noch in § 56 (Z. 487). Das Verb *zanānu* steht, allerdings im G-Stamm, noch im Vergleichsfluch § 64 (Z. 530, 531), der die zu Dtn 28,23f parallelen Motive enthält.

Zusammen mit der Ortsangabe und dem Objekt stellt die Aussage des Prädikats eine Metapher dar. Krankheiten regnen nicht und Häuser werden nicht krank. Die Häuser vertreten die Vereidigten. Durch das enklitische Personalpronomen wird die Beziehung zwischen dem Bild und den angesprochenen Menschen sprachlich festgelegt.

Im Epitheton steht das Wortzeichen MAN. Das gleiche Epitheton MAN DINGIR.MEŠ begegnet auch VTE Z. 401, 407 innerhalb eines mit *ša* (Z. 397) beginnenden indirekten Fragesatzes jeweils mit der Schreibung <sup>d</sup>*aš-šur*. Im eigentlichen Assurfluch (§ 37 Z. 414ff) steht jedoch AN.ŠUR (*Aššur*) LUGAL DINGIR.MEŠ. Die Schreibung MAN für *šarru* wird in den VTE stereotyp in der Formel MAN KUR *aš+šur*<sup>(ki)</sup> als Titel des Königs von Assyrien verwendet (Z. 44, 46 und öfter). Das Wortzeichen LUGAL dagegen bezeichnet in den Stipulationen ebenso stereotyp einen fremden König, zu dem die Vereidigten eventuell abfallen könnten (Z. 71, 72, 129, 196, 301, 509). Ohne diese Differenzierung überinterpretieren zu wollen<sup>4</sup>, scheint hier ein Unterschied in der Bezeichnung des eigenen assyrischen und des fremden bzw. irgendeines Königs (so im Sinfluch § 39 Z. 420 und im Vergleichsfluch § 87 Z. 604) zu bestehen.<sup>5</sup> Ansonsten

<sup>1</sup> Vgl. AHW, 1393.

<sup>2</sup> „<sup>621</sup>Sie mögen euch wie mit Feuer mit Bosheit und Übel umgeben.“ WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 173. Subjekt sind alle „<sup>618a</sup>... Götter, deren Namen auf dieser Tafel der *adē*-Vereidigung genannt sind ... .“ Der von WATANABE mit „Bosheit“ übersetzte Ausdruck lautet *la DÛG.GA-tú*.

<sup>3</sup> Z. 426 Ninurta, Z. 519 Palil und in Vergleichsflüchen Z. 450f, 571, 585, 591, 596, 622f.

<sup>4</sup> Z. 209 steht LUGAL für den assyrischen König und Z. 320 schreiben verschiedene Versionen LUGAL neben MAN.

<sup>5</sup> Die unterschiedlichen Wortzeichen für „König“ könnten ein Hinweis darauf sein, daß die assyrischen Schreiber vor der mit Z. 414 beginnenden Fluchsequenz Assur als den eigenen Götterkönig (MAN) herausstellten, während sie im Fluch den vereidigten Nichtassyriern den Himmelsgott Anu als Götterkönig (MAN) zuordneten, der über ihre Treue wacht, während Assur (Z. 414ff) den Charakter irgendeines Königs (LUGAL) erhielt.

begegnet das Wortzeichen noch im Epitheton dĒ.A MAN ZU.AB (§ 60 Z. 521).

### 3. 5. 1. 3. Semantische Analyse

Anu gilt als der personifizierte Himmel. Er wird häufig als König der Götter, des Himmels oder der Länder bezeichnet. Zusammen mit Enlil und Ea bildet er in Götteraufzählungen eine Trias, bei der er in Babylonien meistens die erste Stelle einnimmt. In Assyrien wurde er von Assur verdrängt, taucht aber auch dort bisweilen auf dem ersten Platz auf. Man verehrte ihn unter anderem im Rahmen einer nächtlichen Feier, in der man das Aufleuchten seines Gestirns erwartete. Er stellt also nicht nur den Himmel allgemein dar, sondern ihm wurde auch ein Himmelskörper zugeordnet.<sup>1</sup>

Von den nur im Anufloch vorkommenden Wörtern bezeichnet *di'u*, von Borger und Watanabe „Kopfkrankeheit“, von Parpola „malaria“ übersetzt<sup>2</sup>, eine Krankheit, die häufig mit *diliptu* kombiniert wird. Sie wird in einem jungbabylonischen Text als Attribut Nergals genannt und in altbabylonischen Texten sowie in der Beschwörungssammlung Šurpu ausdrücklich mit dem Kopf in Beziehung gebracht.<sup>3</sup> Auch vSoden schlägt als Übersetzung „Kopfkrankeheit“ vor.<sup>4</sup> Der Bezug zum Unterwelt- und Pestgott läßt weniger Geistesgestörtheit vermuten als vielmehr eine todbringende Erkrankung, die mit Kopfschmerzen verbunden war. Das zweite nur hier vorkommende Wort *nissatu* gibt Borger mit „Wehklage“, Parpola mit „worries“ wieder.<sup>5</sup> Das Nomen wird von dem Verb *nasāsu* I ‚jammern, wehklagen‘ abgeleitet, kommt ebenfalls in Šurpu vor und wird in Verbindung mit dem Herzen bezeugt. Es weist also wohl auf seelische Vorgänge hin.<sup>6</sup>

Die Verbindung *muršu tānēhu* taucht als neuassyrische Ausnahmeerscheinung im Gulafloch der VTE und des Vertrags zwischen Asarhaddon

<sup>1</sup> Vgl. EBELING, „Anu,“ 115-117.

<sup>2</sup> Vgl. BORGER, „Vasallenverträge,“ 170; PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, 45.

<sup>3</sup> Vgl. AHw, 170. „In der ... Götterliste CT 24,41,68ff werden mehrere Unterweltgottheiten niederen Ranges ... mit Nergal identifiziert, wobei der Begriff ‚Nergal‘ durch verschiedene Zusätze erläutert wird. Es handelt sich ... um Krankheitsbezeichnungen: *šibtu* ‚Plage‘(?); *uz-zu* ‚Zorn‘; *ri-ša-ti*; *di'u* ‚Kopfkrankeheit‘. Hier werden also vorwiegend Kopf(=Geistes?)-Krankheiten genannt.“ vWEIHER, *Nergal*, 85f.

<sup>4</sup> Vgl. AHw, 174.

<sup>5</sup> Vgl. BORGER, „Vasallenverträge,“ 170; PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, 45.

<sup>6</sup> Vgl. AHw, 795.



und Baal von Tyrus auf.<sup>1</sup> *muršu* allein bezeichnet in den Stipulationen (Z. 389) eine Krankheit, die die Vereidigten über sich selbst bringen, wenn sie den Eid nur mit den Lippen schwören und ihre Nachkommen nicht über die Eidesverpflichtungen belehren. Watanabe meint, daß die Vereidigten die Krankheit simulieren, um nicht zur Vereidigungszeremonie antreten zu müssen.<sup>2</sup> Da der VTE-Text während der Vereidigungszeremonie gesprochen wird, wo die Vereidigten bereits anwesend sind, wirkt dies aber sinnlos. Die Krankheit, die Auswirkung des Eidbruchs, scheint vielmehr mit der geheuchelten Annahme der Vereidigung parallelisiert worden zu sein. Denn *ana libbi adê ... erêbu*, wörtlich „zur Mitte der *adê* eintreten“ - vSoden übersetzt „in das Eidesverhältnis eintreten“<sup>3</sup> - meint weniger die Zeremonie als vielmehr die innere Haltung gegenüber dem Zustand des Verpflichtetseins, den die Vereidigung schafft.<sup>4</sup> Den Eid zu brechen, bedeutet zugleich, den Fluch auf sich zu ziehen. Verursacher der Flüche sind letztlich die Vereidigten, die ihren Eid brechen. Stimmt diese Interpretation, steht *muršu lā paṭru* hier als *pars pro toto* für die Flüche überhaupt.<sup>5</sup> Vom Verb *marāṣu* „krank, beschwerlich sein, werden“<sup>6</sup> abgeleitet, kann sich *muršu* auf die verschiedensten Körperteile und in Verbindung mit *libbi* auch auf das Gemüt beziehen.<sup>7</sup> *tānēhu* „Seufzen, Mühsal, Leid“<sup>8</sup> steht bereits im Enlil- und Sinfluch des Vertrags B.819.2 (Z. 22ff, 29ff)<sup>9</sup> sowie

<sup>1</sup> VTE Z. 461 und Text A.669.2 Kol. IV Z. 3; vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 37 Anm. Ib.

<sup>2</sup> Vgl. *Thronfolgeregelung*, 189.

<sup>3</sup> AHW, 14.

<sup>4</sup> Für diese Interpretation spricht auch, daß das abgelehnte Verhalten der Vereidigten in Z. 386 ein „Eid des Lippenbekenntnisses“ genannt wird, also etwas nur Vorgetäushtes, zu dem man innerlich nicht steht (Z. 387f).

<sup>5</sup> Eine aufschlußreiche Stelle für das Verständnis der Fluchverursachung sind die Ermahnungen, die die Vereidigten ihren Nachkommen mit auf ihren Lebensweg geben sollen: „... Bewahrt diese *adê*-Vereidigung! <sup>292</sup>Sündigt nicht gegen eure *adê*-Vereidigung! <sup>293</sup>Vernichtet nicht (dadurch) euer Leben! <sup>294</sup>Gebt euer Land nicht der Zerschlagung, euer Volk <sup>295</sup>nicht der Verschleppung preis!“ WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 157. Die Vertragsbrüchigen selbst sind die grammatischen Subjekte der Fluchwirkungen, die sie treffen.

<sup>6</sup> AHW, 609; hebräische Belege für מרשׁ: 1 Kön 2,8; Mi 2,10; Ijob 6,25; 16,5/H.

<sup>7</sup> Vgl. AHW, 676.

<sup>8</sup> Vgl. AHW, 1319. Das hebräische Äquivalent der Wurzel lautet תנח, Nomen: תנחול.

<sup>9</sup> 22... *Ellil bēlum mušim šimāti ša qibissu 23lā uttakkaru palē tānēhi umī iṣūti šanāt hušahḫi 24ana šimti lišimšu* Ellil, der die Geschicke festsetzt, dessen Wort nicht geändert werden kann, möge ihm eine Regierungszeit voller Seufzer, wenige Tage, Jahre der Hungersnot als sein Geschick festsetzen. Der Enlilfluch folgt sowohl im KH als auch im Vertrag B.819.2 direkt auf den Anufluch. Vgl. BORGER, „Marduk-zakir-šumi,“ 168.

VTE § 56 Z. 487 in dem Fluch der Götter und kann daher nicht der Fluchtradition einer bestimmten Gottheit zugeordnet werden.

Der Ausdruck *tūb širi* bezeichnet körperliches Wohlbefinden oft in ausdrücklicher Parallele zu seelischem Wohlergehen oder Herzensfreude *tūb libbi*. Beide Begriffe stehen auch verneint häufig zusammen.<sup>1</sup>

*zanānu/š* „regnen lassen“ wird gemeinhin den Göttern Adad und Enlil zugeschrieben. Die Bildersprache kennt das Regnen des Bannes auf ein Feld, das Regnen von Feuer, Brandpfeilen, Kampf und Waffen sowie das Regnen des Leides (*tanēhu*).<sup>2</sup>

### 3. 5. 1. 4. Strukturanalyse

Der Wunschsatz des Anfluchs besteht aus zwei Bildebenen. Die erste besagt: Der Himmel (Anu) läßt auf die Häuser regnen. Die zweite Bildebene umfaßt die Akkusativobjekte des Satzes und macht aus dem Motiv des Regens eine Metapher für das Senden von Krankheiten. Die Akkusativobjekte sind in drei Ausdruckspaaren angeordnet, die jeweils die körperliche Dimension der Krankheit mit der geistig-seelischen verbinden.

Struktur	Thema	Lexemverbindungen	VTE Z.	Gottheit
Z. 418a	Epitheton	MAN DINGIR.MEŠ	401	Assur
Subjekt			407	
Z. 418ab				
Objekt	Krankheit + Seufzen	<i>muršu + tānēhu</i>	461	Gula
	Kopfkrankheit + Schlaflosigkeit	<i>muršu</i>	490	Götter
	Sorgen + körperliches Unwohlsein	<i>tānēhu + diliptu</i>	487	Götter
Z. 418c	Prädikat			

### 3. 5. 1. 5. Formengeschichte des Anfluchs

Aus den Vergleichstexten lassen sich folgende Anflüche zusammenstellen:

B. 1750.1: Kodex Hammurapi:

Kol. XLIX (Rs. XXVI) <sup>45</sup> *Anum rabūm* <sup>46</sup> *abu ili* <sup>47</sup> *nabū palēja* <sup>48</sup> *melemmī šarrūim* <sup>49</sup> *tūeršu* <sup>50</sup> *haṭtašu* <sup>51</sup> *lišbir* <sup>52</sup> *šimātišu līru*

<sup>1</sup> Vgl. AHw, 1393, *tūbu(m)* negiert 10g.

<sup>2</sup> Vgl. AHw, 1509; vgl. AHw 1319; CAD 21/Z, 42f *zazānu* verbunden mit Adad, Marduk, Enlil, Nin-Gubla, niemals aber mit Anu!

„<sup>45</sup>Der große Anu, <sup>46</sup>der Vater der Götter, <sup>47</sup>der mich zur Regierung berufen hat, <sup>48</sup>möge ihm den Glanz des Königtums <sup>49</sup>wegnehmen, <sup>50</sup>sein Szepter <sup>51</sup>zerbrechen, <sup>52</sup>seine Geschicke verfluchen.“<sup>1</sup>

B.1172.2: BBS (Nr. 4), 22:

Kol. III <sup>9</sup> *Anum abi ilāni nakriš tīruršu*

Anum, der Vater der Götter, möge ihn in feindlicher Weise verfluchen.

B.1105.1: BER 4, 150:

Kol. IV <sup>3</sup> *Anu šarru abi ilāni aggiš tīruršuma napšatuš liballi*

Anu, der König, der Vater der Götter, möge ihn wütend verfluchen und sein Leben vernichten.

B.1083.2: BBS (Nr. 8), 47:

<sup>30</sup> *Anu rabû bēlu rabû ḥarrāna* <sup>31</sup> *parīka lišešbissu*

„Der große Anu, der große Herr, möge ihn (den Verfluchten) einen Irrweg, eine Sackgasse einschlagen lassen.“<sup>2</sup>

B.819.2: SAA 2, (Nr. 1) 5:

<sup>22</sup>(Rs. <sup>3</sup>) *Anum abi ilāni ḥaṭṭašu lišbir*

Anum, der Vater der Götter, möge sein Zepter zerbrechen.

In den Flüchen des Vertrags B.819.2 werden Formulierungen des KH aufgegriffen.<sup>3</sup> Es fehlen aber das erste und das letzte Motiv des Anrufs des KH, die Wegnahme des Glanzes des Königtums und die Verfluchung der Geschicke. Außerdem hat sich die Stellung des Anu im Gesamtgefüge des Fluchabschnitts verändert. Im KH stand er an erster Stelle, in B.819.2 kommen davor Marduk und Nabu. Die Übernahme eines Fluches aus einer älteren Vorlage bedeutet also nicht, daß man alles abschrieb. Die Version des Vertrages greift zwar wörtlich die Formulierungen des KH auf, läßt aber Passagen weg, und zwar nicht einfach am Anfang oder Schluß des Fluches, sondern verstreut im Epitheton (KH Kol. XLIX Z. 45) sowie vor (KH Kol. XLIX Z. 48f) und nach (KH Kol. XLIX Z. 52) dem übernommenen Abschnitt.

Häufig bilden Anu, Enlil und Ea eine Trias, denen gemeinsam ein Fluch zugesprochen wird, der meistens die allgemeine Formel enthält: *arrat lā napšuri ... tīrurūšu* „sie mögen ihn mit unlösbarem Fluch verfluchen“, oder den bösen Blick androht:

<sup>1</sup> BORGER, „Codex“, 77; vgl. *Lesestücke*, 45.

<sup>2</sup> UNTERLECHNER, *Fluchformeln*, 179.

<sup>3</sup> 26. Vgl. BORGER, „Marduk-zakir-šumi“, 168f; BRINKMAN, „Covenants“, 111.

## B.1172.1: BBS (Nr. 3), 17:

Kol. V <sup>48</sup> *Anu Enlil u Ea* Kol. VI <sup>1</sup> *ilāni rabūti ina aggi* <sup>2</sup> *libbišunu likkilimūšu*  
<sup>48</sup>Anu, Enlil und Ea Kol. VI <sup>1</sup>die großen Götter, mögen ihn im Zorn <sup>2</sup>ihrer  
 Herzen böse anblicken.

Aber auch mit anderen Göttern geht Anu eine Verbindung ein, so daß bisweilen sehr lange Aufzählungen von Götternamen zu finden sind, bevor der eigentliche Fluchspruch kommt. Genannt sei hier nur noch ein Beleg für die Anrufung Anus zusammen mit seiner Gemahlin Antu, der vergöttlichten Erde in einer Inschrift Asarhaddons.

## A.669.7: SAA 2, (Nr. 14) 78 enthält zwei Anuflüche:

Kol. II <sup>16</sup> *Aššur a-gu-um?* *Anum Antum* [ ... ] <sup>17</sup> *ana qātē šarrišu lišbatū šaniššū*  
 [ ... ] <sup>18</sup> *pataršu likšussu*

<sup>16</sup>Assur, Agum (?), Anum (und) Antum [ ... ] <sup>17</sup>mögen (ihn) für die Hände seines Königs ergreifen (?), zweitens [ ... ] möge <sup>18</sup>sein eigenes Schwert ihn umbringen.

Kol. II <sup>21</sup> *Anum u Antum annašu* <sup>22</sup> *lā ipattar* [ ... ]

<sup>21</sup>Anum und Antum mögen [seine] Sünde <sup>22</sup>nicht lösen.<sup>1</sup>

Nur selten wurde Anu in Flüchen alleine angerufen. Die Motive des VTE-Fluchs sind in den übrigen erhaltenen Anuflüchen des Untersuchungszeitraumes nicht belegt. Weder Regen noch Krankheit scheinen in traditioneller Weise mit dem Himmelsgott verbunden gewesen zu sein. Die Lexembezüge zum Gulafluch und zum Fluch der großen Götter des Himmels und der Erde lassen vermuten, daß der Anufluch nicht aus der Tradition übernommen wurde, zumal die entsprechenden Worte auch im Gulafluch assyrisches Eigengut sind.

## 3. 5. 2. VTE § 39, der Sinfluch verglichen mit VTE § 52, dem Gulafluch

419 <i>Sîn</i>	„ <sup>419</sup> Sin,
<i>nannar šamê u eršeti</i>	die Leuchte des Himmels (und) der Erde
<i>saḥaršubbû</i> <sup>420</sup> <i>liḥallipkunu</i>	möge euch mit <i>saḥaršubbû</i> -Krankheit <sup>420</sup> bekleiden,
<i>ina pān(ē) ilānī u šarri erābkunu aji iqbi</i>	eurer Erscheinen in der Gegenwart ... der Götter ... und des Königs verbieten!
<sup>421</sup> <i>kī serrāme šabūti ina šēri rupdā</i>	<sup>421</sup> Lauft wie Wildesel (und) Gazelle in der Steppe umher! <sup>42</sup>

<sup>1</sup> Zusammenhängende Umschrift nach der Erstveröffentlichung GRAYSON, „Treaties,“ 136, anders PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, 78.

<sup>2</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 163. vgl. ebd. 111f, 162.

### 3. 5. 2. 1. Textvarianten

Der oben zitierte Text folgt ND 4356.

Z. 420 *ilānī*] ND 4335+4408 hat den Singular DINGIR = *ili*, des Gottes.

*erābkunu*] So auch ND 4329, ND 4335+4408 bietet die Form *e<r>ēbkunu*.

*kī serrāme*] ND 4327 und ND 4335+4408 schreiben *kīma serrēme*.

*ina šēri*] alle anderen Manuskripte, in denen der Sinfluch erhalten ist, schreiben nur EDIN = *šēru*. In den von Watanabe gesammelten Sinflüchen ist der Ausdruck ohne *ina* noch in den Kudurrus B.1172.3 (*še-ra*), B.819.1 (EDIN) und in dem Vertrag A.745.1 belegt. Mit *ina* kommt die Formulierung nur in ND 4356 vor.<sup>1</sup>

### 3. 5. 2. 2. Sprachlich-syntaktische Analyse

Der Sinfluch besteht aus zwei Verbalsätzen. Im ersten Satz steht nach dem Subjekt und seinem Epitheton das Objekt und das Prädikat im Prekativ (Z. 420). In der zweiten Satzhälfte ist das Prädikat verneint und mit Vetitivpartikel versehen (Z. 420). Der zweite Satz (Z. 421) enthält als Prädikat einen Imperativ, der die Verfluchten direkt anspricht. Das Vokabular besteht zum Großteil aus traditionell zum Sinfluch gehörenden Worten ohne weitere Belege in den VTE. Dazu gehören *saḥaršubbû*, *ḥalāpu/D* „kleiden“, *rapādu* „laufen“, *serrēme* „Wildesel“, MAŠ.DA / *šabitu* „Gazelle“. Hier interessieren jedoch die lexikalischen Bezüge zu anderen Passagen der VTE. Diese finden sich im Epitheton, denn *nannāru* „leuchten“ kommt auch im Fluch der Götter (§ 56 Z. 486) vor, wo eine nicht erhellbare (*lā namāri*) Finsternis als Schicksal bestimmt wird. Vielfältige Verknüpfungen ergeben sich in Z. 420: *ina IGI / panē* findet sich in Verbindung mit DINGIR.MEŠ in der Götterliste Z. 41, den Stipulationen Z. 153, 296 sowie in dem Vergleichsfluch § 87 Z. 604 verbunden mit LUGAL. Das Verb *erēbu* „eintreten“ begegnet in den Stipulationen Z. 183, 392, in den Vergleichsflüchen § 71 Z. 556, § 72 Z. 560, 562, § 94 Z. 622, 625. Im Nēberu/Jupiterfluch § 43 dient es Z. 431 (*e-rab* EN) zum Ausdruck einer dem Sinfluch ähnlichen Thematik. Es geht ebenfalls um den Ausschluß vom Kult, obgleich sich das Eintreten dort nicht auf den Verfluchten, sondern auf die Gottheit bezieht.<sup>2</sup> Ganz ähnlich findet sich die Formel von Z. 420 bereits im Thronbesteigungs-*adê* A.669.1, dort allerdings im Assurfluch

<sup>1</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 111f; „Überlieferung,“ 101, 104.

<sup>2</sup> „<sup>431</sup>Jupiter, ... möge euch das Eintreten Bēls in den Esangila-Tempel <sup>432</sup>nicht zeigen, ...“ WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 165.

und verbunden mit heftiger „Strafe“,<sup>1</sup> der Krankheitsmetapher aus dem Sinfluch des KH. Die Belege für EDIN / *šēru* „Steppe“ werden im Ninurtafluch behandelt.

Nennenswerte lexikalische Bezüge zum restlichen VTE-Text finden sich also nur in Z. 420. Nun zeigt aber Watanabes Zusammenstellung der Sinflüche, daß dieser Satz im Sinfluch der VTE erstmalig belegt ist und nur noch in leicht abgewandelter Form in zwei jüngeren neuassyrischen Texten auftaucht.<sup>2</sup> Dieser Befund bestätigt wohl die hier angewandte Methode, anhand der Wortverknüpfungen mit dem VTE-Korpus traditionelle Fluchformeln von Neuschöpfungen der VTE-Schreiber zu trennen. Vorgegebene Formulierungen wie sie in Z. 419+421 zu finden sind, wurden offenbar durch die assyrische Hofkanzlei ergänzt. Der Zusatz tritt zwischen die beiden alten Formeln. Dabei bedienten sich die Schreiber in Z. 420 eines Motivs, das man ähnlich bereits im Assurfluch des Thronbesteigungs-*adê* für Asarhaddon verwendet hatte. Der so erweiterte Sinfluch wurde auch in spätere Staatstexte übernommen.

### 3. 5. 2. 3. *Semantische Fragen und Formenkritik*

Watanabe hat sämtliche Sinflüche mit dem *saḥaršubbû*-Motiv untersucht. Mit dieser Krankheit wird in der Tradition des Fluches konsequent das Thema Exkommunikation verknüpft. Der Kranke darf den Tempel nicht betreten. Er wird kultunfähig. Außerdem bekommt er keine Audienz beim König mehr, wird also vom Palast ausgeschlossen. Z. 421 legt das Los des Kranken fest, Wildtieren gleich lebt er außerhalb der menschlichen Gemeinschaft.

SAḤAR.ŠUB.BA wird in lexikalischen Texten mit *garābu* und *epqu* gleichgesetzt, was man mit „Lepra“ oder „Aussatz“ wiedergibt. Es scheint sich um eine Hautkrankheit zu handeln, da sie den Kranken wie ein Kleid umhüllt. Doch dachte man aufgrund einer Gleichsetzung von *garābu* mit GIG.ḪAB / *būšānu* „übler Geruch“ auch an Pellagra, eine Vitamin-B-Mangelkrankheit, die mit Hautveränderungen einhergeht. Mit Pellagra tritt

<sup>1</sup> „[May Aššur, father of the gods, and king] of the totality of heaven and earth, [impose a heavy] punishment [upon him ... and forbid his entering into the presence of god and king.“ SAA 2 (Nr. 4), 22 (*ina maḥar ili u šarri erēšū aja iqbi*).

<sup>2</sup> „Die neuassyrischen Texte 24, 25 und 27 fügen hinzu, dass die Verfluchten vom Tempel und Palast ausgeschlossen sein sollen. Text 24 hat die Kombination von Gott/Götter und König statt Tempel und Palast wie in den Texten 25 und 27. Trotz der babylonischen Vetitivform *aj iqbi* (statt der neuassyrischen *lū lā iqabbi*) in Text 24e ... kann dieser Zusatz als eine neuassyrische Erweiterung gelten.“ WATANABE, „Überlieferung,“ 112 (Text 24 = VTE); vgl. *Thronfolgeregelung*, 191f.

häufig Skorbut auf, der einen schlechten Atem verursacht.<sup>1</sup> Wie der Aussatz der Bibel galt *saḥaršubbû* nicht als unheilbar.<sup>2</sup>

Der Sinfluch bietet ein Beispiel für feststehend tradierte Formeln. Die inhaltliche Konzeption des Fluches ist bereits im KH erkennbar, obgleich noch andere Formulierungen und Bilder verwendet wurden. Bis zum 14./13. Jh. wurde der Fluch formalisiert und über 700 Jahre in die neubabylonische und neuassyrische Zeit kaum verändert weitergegeben. In der chaldäischen Zeit (7. Jh.) hört die Tradition jedoch scheinbar auf. Aus dieser und späteren Epochen sind keine Sinflüche bekannt. In seiner Formelhaftigkeit und Fixierung auf den Mondgott entspricht der Sinfluch den Erwartungen an eine Tradition, die Motive und Gottheit so fest verbunden weitergab, daß diese Kombination im gesamten AO als gängiges Fluchthema bekannt gewesen sein dürfte.<sup>3</sup> Doch selbst der Sinfluch war kein erratisches Traditionsgut. Watanabe listet zwei neuassyrische Texte auf, wo *saḥaršubbû* Ištar zugesprochen wird. Auch Einzelmotive, wie der Ausschluß aus der Tempelgemeinde, sind mit anderen Göttern bezeugt.<sup>4</sup> Die Formulierung und Motive mußten demnach nicht unbedingt mit Sin verbunden werden. Darüber hinaus gibt es auch Sinflüche, die nicht von Krankheit und Exkommunikation sprechen.<sup>5</sup> Wenn *saḥaršubbû* auch von Ištar bewirkt werden konnte, scheint kein innerer Bezug zwischen der Krankheit und dem Mond zu bestehen.

Krankheit und Gottheit bilden auch in der Tradition des Gulafluchs eine feststehende Kombination. Das Thema Krankheit, verbunden einerseits mit dem Mondgott und andererseits mit der Oberärztin, umschloß bereits im KH andere Flüche.<sup>6</sup> In den VTE steht dem Sinfluch als § 39 dem Gulafluch in § 52 gegenüber.

<sup>461</sup> *Gula azugallatu rabūtu*  
*muršu tānēḫu [ina libbikunu?]*

„<sup>461</sup>Gula, die große Oberärztin,  
möge [in euer Herz(?) ] Krankheit und  
Mühsal,

<sup>1</sup> Vgl. KINNIER WILSON, „Medicine,“ 355-357; WATANABE, „Überlieferung,“ 110f.

<sup>2</sup> Vgl. WATANABE, „Überlieferung,“ 111; UNTERLECHNER, *Fluchformeln*, 211.

<sup>3</sup> Vgl. WATANABE, „Überlieferung,“ 115.

<sup>4</sup> Vgl. „Überlieferung,“ 109, 112.

<sup>5</sup> Z.B.: „16) <sup>d</sup> ZUEN *a-ḫu-um ra-bu-um* 17) *i-na i-li aḫ-ḫi-šu* 18) *er-re-ta-am ra-bi-ta-am* 19) *li-ru-ur-šu*, „Sin, der älteste Bruder unter seinen göttlichen Brüdern, möge ihn mit einem großen Fluch verfluchen– Syria 32, 17 v 16-19 (Jaḥdunlim, Mari, aB); 13) <sup>d</sup>30 EN AGA *na-me-ru-ti* 14) *bu-ni-šu liṭ-ṭè-šu-ma li-l-li-<da> a+a* TUK, „Sin, der Herr der leuchtenden Krone, möge sein Antlitz verfinstern, und er [= der Verfluchte] möge keinen Nachwuchs bekommen– Hinke-Kudurru iv 13f. ...“. WATANABE, „Überlieferung,“ 116f Anm. 7.

<sup>6</sup> Zu Gulaflüchen mit anderen Themen vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 35.

462 <i>simmu lazzu ina zumrikunu liškun</i>	462 auf euren Körper eine anhaltende Wunde le[gen]!
[ <i>dāmu u šarku</i> ] 463 <i>kīma mē ru[mkā]</i>	463 Badet [in Blut und Eiter] wie in Wasser! <sup>1</sup>

Der Gulafluch wurde von Watanabe in ihrer Bearbeitung der VTE untersucht. Das Subjekt des ersten Teils des Gulafluchs bildet die Göttin, das Subjekt des zweiten Teiles die Verfluchten. Ähnlich wie im Sinfluch findet man auch im Gulafluch der VTE eine Ergänzung, die nicht zur Tradition gehört und nur in Texten Asarhaddons belegt ist. Es handelt sich um *mursu tānēhu ina libbikunu*. Diese Worte verbinden den Gulafluch in den VTE mit dem Anfluch (§ 38A) und dem Fluch der großen Götter (§ 56). Wieder stellt gerade die lexikalische Verknüpfung zu anderen Passagen der VTE einen Hinweis auf die schöpferische Tätigkeit der assyrischen Schreiber dar. Doch hier scheint die Einfügung nicht bei der Komposition der VTE geschehen zu sein. Dieselbe Erweiterung steht nämlich bereits im Vertrag des Asarhaddon mit Baal von Tyrus (A.669.2).<sup>2</sup>

Die typische Krankheit der Gula lautet *simmu lazzu*. In Kudurrufliichen wird davon gesprochen, daß die „Wunde“ sich ausbreitet. Gula und ihr Gatte Ninurta werden im Zusammenhang der Gesundung des ganzen Körpers vom Scheitel bis zu den Zehennägeln genannt. So steht im Kolophon eines Textes aus der Bibliothek Assurbanipals:

„4) Heilungsverfahren vom Scheitel bis zu den ...nägeln, nicht zur Serie gehörige Exzerpte, die kunstvolle Lehre, 5) die Großartztschaft des Ninurta und der Gula, soviel (davon) gebildet ist, 6) habe ich auf die Tafeln geschrieben, geprüft, kollationiert und, 7) um sie zu lesen und mir vorlesen zu lassen, im Innern meines Palastes aufgestellt.“<sup>3</sup>

Zu der eiternden und blutenden Wunde im Gulafluch tritt als Eigengut der Asarhaddontexte mit den Wörtern *tānēhu* „Mühsal“ und *libbu* „Herz“ eine seelische Komponente:

<sup>1</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 165, vgl. ebd. 116, 164.

<sup>2</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 37; PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, 27.

<sup>3</sup> HUNGER, *Kolophone*, 103 Nr. 329. Hunger übersetzt Fingernägel. Das CAD 16/S, 251 *šupru* A 2' Zehennägel: „*bulṭi TA muḥḥi adi UMBIN liṭti mašmāši* remedies (to be used) from head to toe ...“ Das Sumerogramm bedeutet nur Nägel, doch läßt die Erwähnung des Scheitels an Dtn 28,35 denken: Von der Sohle bis zum Scheitel bist du krank. Das hebräische Wort für (Finger-)nagel צפורן kommt im AT nur Dtn 21,12 vor, in Jer 17,1 bedeutet es „Spitze“.



### 3. 5. 3. VTE § 40, der Šamašfluch

422 Šamaš

nūr šamāmī u kaqqari  
dīn kīti mēšari<sup>423</sup> aji idīnkunu

nīl inīkunu lēšīma

424 ina ekleti itallakā

„<sup>422</sup>Šamaš

das Licht des Himmels und der Erde  
möge für euch keine wahrhaftige ge-  
rechte Rechtshandlung<sup>423</sup> vollziehen  
die Sicht eurer Augen verwirren!

<sup>424</sup>Wandelt in Dunkelheit umher!“<sup>1</sup>

#### 3. 5. 3. 1. Textvarianten

Z. 422 u] ND 4356 reiht *šamāmī* und *kaqqari* asyndetisch nebeneinander.

Z. 422] *mēšari* steht in ND 4327, der Vereidigung des Ramatja von Urakazabanu, nicht jedoch in ND 4335+4408, ND 4329 und ND 4356, bei denen keine Zuordnung zu einem der Vereidigten möglich ist.

Z. 423 *lēšīma*] Diese zusammenhängende Umschrift resultiert aus *li-ši-(ma)* in ND 4329, ND 4335+4408 und ND 4356. ND 4327 hat jedoch *liš-ši-ma*, das in zusammenhängender Umschrift zu *liššīma* wird. Parpola bevorzugt die Lesung *liš-ši-ma* < *l(u-)i[n]ši=ma*, was von *našū* abzuleiten ist und die Aufhebung des Sehvermögens bedeutet.<sup>2</sup> *li-ši-ma* kann von demselben Verb stammen, da Konsonantenverdopplung nicht geschrieben werden muß.<sup>3</sup> Watanabe nimmt jedoch die Einfachschreibung ernst und transkribiert das Zeichen *li* als *lē*. So erhält sie ein Verbum *primae vocalis l(u-[i'])ēši=ma*. vSoden stellt *ešū* V zum arabischen *aḡaršija* „verhüllen“ und ordnet dem Verb das Nomen *ašū* II zu, das eine Kopfkrankheit bezeichnet.<sup>4</sup>

Z. 424 *ekleti*] In ND 4356 steht dafür *eklette*.

#### 3. 5. 3. 2. Sprachlich-syntaktische Analyse

Der Fluch besteht aus zwei Sätzen. Das Subjekt des ersten Satzes bildet der Gottesname, ergänzt durch ein Epitheton. Ihm werden zwei Prädikate zugeordnet, von denen das erste durch die Vetitivpartikel verneint wird<sup>5</sup>, während das zweite im Prekativ steht. Die Prädikate beziehen sich jeweils auf ein Akkusativobjekt, das aus einer Constructus-Verbindung besteht.

<sup>1</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 163; vgl. ebd. 112, 162.

<sup>2</sup> „May he remove your eyesight.“ PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, 45; vgl. ebd. 98 zu *našū*.

<sup>3</sup> Vgl. GAG § 7d.

<sup>4</sup> Vgl. AHw, 85, 259, 383.

<sup>5</sup> Je nach Transkriptionsweise wird sie *a-a*, *ajja* oder *ai* wiedergegeben. Vgl. GAG § 81 h-j

Das erste Prädikat und das *nomen regens* der zweiten Constructus-Verbindung schaffen durch die ihnen angefügten enklitischen Personalpronomen einen Bezug zu den Textadressaten. Das Prädikat des zweiten Satzes ist ein Imperativ. Sein Subjekt sind die Textadressaten selbst.<sup>1</sup>

Zum eigentümlichen Wortschatz des Šamašfluchs gehören Constructus-Verbindungen, die sonst in den VTE nicht mehr belegt sind. *nūru* und *šamāmu* kommen in den erhaltenen neuassyrischen Verträgen nicht mehr vor. Allerdings taucht im Vertrag A.745.1 sowie im Thronfolge-*adê* A.681.6 die Gottheit A.A auf, für die Parpola die Lesung *Nur* vorschlägt. Dieser Gott erscheint als Gefolgsmann des Šamaš. In den Götterlisten, in denen *Nur* zusammen mit Šamaš in den assyrischen Verträgen aufgezählt wird, ist der Mondgott Sin jeweils durch Nikkal vom Sonnengott getrennt.<sup>2</sup> Die syllabische Schreibung *šá-ma-mi* weicht von dem sonst üblichen Begriff *šamê* ab, der meist mit dem Wortzeichen AN geschrieben wird.<sup>3</sup> *kaqqaru* dagegen begegnet häufig in den VTE. In den Stipulationen bezeichnet es den Ort der Vereidigung (Z. 385), im Kubabafluch fällt von Krankheit hervorgebrachte Flüssigkeit auf den Boden (§ 55 Z.471), im Vergleichsfluch § 63 Z. 527f wird der Boden mit einem Ziegelstein und Bronze verglichen, im Vergleichsfluch § 67 Z. 544 steht der Begriff in der Metapher Angesicht der Erde, in § 102 Z. 653 bezeichnet das Wort einen Landstrich, wo man Durst bekommt, und Z. 657 für ein Gebiet, wo domige Pflanzen wachsen. *kaqqaru* bezeichnet also im Gegensatz zu *eršetu* nicht die Erde schlechthin, sondern den Boden als konkreten Lebensraum, der je nach Beschaffenheit dem Leben des Menschen zuträglich sein kann oder nicht. Jedenfalls vermeidet das Epitheton die sonst geläufige Kombination *šamê u eršeti*. Der Ausdruck *dīn kitti mēšari* steht in den VTE nur hier, gehört aber zu den geprägten Wendungen altorientalischer Texte. Bisweilen steht wie in den meisten erhaltenen VTE-Manuskripten dieser Stelle nur eine der beiden Appositionen zu *dīnu*, kommen beide vor, werden sie häufig durch die Konjunktion *u* verbunden.<sup>4</sup> *ni-ṭil IGI.2.MEŠ-kunu* kommt in den VTE so zwar nicht mehr vor, begegnet aber in der festen Wendung *ina ni-ṭil IGI.2-kunu* im Delebatfluch (§ 42 Z. 428) und im Fluch bei den großen Göttern (§ 56 Z. 482). Die Verben *nadānu*, *našû* und *alāku* gehören schon bedeutungsbedingt zum vielfach belegten Vokabular der VTE.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 112.

<sup>2</sup> Vgl. PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, 111; zu *Nur* ebd. 13 Kol. VI Z. 9, 18 Z. 8', Rs. Z. 2'.

<sup>3</sup> VTE Z. 21, 40, 42, 419, 440, 472, 523, 530

<sup>4</sup> Vgl. AHw, 659f.

<sup>5</sup> Vgl. AHw, 171; AHw, 494f; AHw, 659.

*ekletu* kommt im Rahmen der neuassyrischen Flüche nur noch im Fluch bei den großen Göttern vor (§ 56 Z. 485).

### 3. 5. 3. 3. *Semantische Analyse*

Šamaš, der Sonnengott, wird in Mesopotamien zugleich als Gott der Gerechtigkeit und des Gerichts verehrt. Demgemäß bestimmen zwei Themen seinen Fluch: der Verlust der Gerechtigkeit und der Verlust des Sonnenlichts. Die Gerechtigkeit entzieht der Vetitiv. *dīnu* bedeutet „Rechtsspruch“. Der an sich ambivalente Urteilsspruch des Gerichtes wird durch die Nomina *kittu* „Stetigkeit, Wahrheit, Treue“ und *mīšaru / mēšaru* „Gerechtigkeit“ positiv bestimmt. Alle drei Begriffe gehören zu den traditionellen Charakteristika des Šamaš. Das Thema „Licht“ kommt dreifach zur Sprache. Bereits das Epitheton drückt die Licht schaffende Funktion des Sonnengottes aus. Der Begriff *nūru* (ZALÁG, IZI.GAR) begegnet nicht selten in Epitheta<sup>1</sup>. Auch die beiden abschließenden Aussagen thematisieren das Licht und die Möglichkeit zu sehen. *niṭlu* „Blick, Sicht“ bezeichnet meistens den Sehvorgang, es kann sich aber auch auf das Aussehen dessen beziehen, was man sieht.<sup>2</sup> Verschiedenartige Interpretation der Schreibweisen in den Versionen der VTE entscheidet, ob die Verfluchten noch etwas sehen. Im Akkadischen führte ein Euphemismus zur Verdrängung des Wortes für „Blindheit“. Statt dessen negierte man das „Sehen“.<sup>3</sup> Die Aufhebung des Gesichtsinns mit der von *našû* abzuleitenden Lesung bedeutet also Erblindung. Setzt man jedoch das Verb *ešû* an, werden die Verfluchten nicht blind, sondern verwirrt. Eine derartige Verwirrung des Blickes kann durch Sonneneinwirkung hervorgerufen werden, z.B. als Fata Morgana oder Halluzination infolge eines Sonnenstichs.

Der Imperativ in Z. 424 zeigt das Interesse des Sprechers am Unheil. Es wird nicht als Folge göttlichen Wirkens beschrieben, sondern als Aktivität der Verfluchten ausgedrückt. Der Gtn-Stamm bezeichnet Dauer, das Umhergehen in Dunkelheit (*ekletu*) währt lange.

### 3. 5. 3. 4. *Strukturanalyse*

Der Aufbau des Fluches ergibt mit seinen Themen und Verbindungen zu anderen VTE-Abschnitten folgendes Schema:

<sup>1</sup> Vgl. AHW, 805.

<sup>2</sup> Vgl. AHW, 798.

<sup>3</sup> LANDSBERGER, „Wort,“ 320: „... ein eigentlich superstitiöser Euphemismus ist die Vermeidung des Wortes für blind, das zur völligen Ausdrängung dieser Wurzel aus dem Akk. geführt hat: sum. igi-nu-tuk = *lā nāṭilu*.“

Struktur	Thema	Lexemverbindungen	VTE Z.	Gottheit
1. Satz				
Z. 422	Epitheton Licht / Seh- möglichkeit	<i>Šamaš</i> <i>kaqqaru</i>	545, 649	Šamaš
			385, 471, 527f, 544, 653, 657	
Z. 422f	Gerechtigkeit			
Z. 423	Sehmöglichkeit	<i>niṭil IGI.2-kunu</i>	427, 482	Delebat, Götter
2. Satz				
Z. 424	Finsternis	<i>ekletu</i>	485	Götter

Die Entfaltung des Themas Licht und Sehvermögen nimmt gegenüber der Rechtssicherung eine dominierende Stellung ein. Nur durch Worte dieses Motivbereichs wird der Paragraph mit anderen Passagen der VTE verknüpft.

### 3. 5. 3. 5. Formengeschichte des Šamašfluchs

Die VTE enthalten zwei weitere Šamašflüche. Der erste dieser Šamašflüche steht unvermittelt nach einer Reihe von Vergleichsflüchen in § 68:

<sup>545</sup> *Šamaš ina epinni ša parzilli āliku[nu] nagṭkunu* <sup>546</sup> *lu[šab]alkit*  
 „<sup>545</sup>Šamaš möge mit einem eisernen Pflug eure Stadt und euren Bezirk <sup>546</sup>umwenden!“<sup>1</sup>

Es folgen weitere Vergleichsflüche und Flüche mit Anrufung der Götter, die auf der Tafel der Vereidigung genannt sind, und schließlich in § 101 als sechszehnter Fluch überhaupt:

<sup>649</sup> *Šamaš huḫāru ša siparri ina muḫḫikunu (mar'ēku[nu])* <sup>650</sup> *([mar]')ātēkunu*  
*lišup ina gišparri ša lā naparšudi* <sup>651</sup> *liddikunu aju ušēši napšātikunu*  
 „<sup>649</sup>Dito, möge Šamaš eine Vogelfalle aus Bronze auf euch, (eure Söhne)  
<sup>650</sup>(eure Töchter) stürzen, euch in eine Falle, aus der es kein Entfliehen gibt,  
<sup>651</sup>werfen! Er möge euch nicht mit dem Leben davonkommen lassen!“<sup>2</sup>

Während schon VTE § 40 im Epitheton Himmel und Erdboden erwähnte, symbolisieren die beiden anderen Šamašflüche den Wirkbereich des Gottes durch Arbeitsgeräte, die Erde und Himmel menschlicher Nutzung dienstbar machen. Den Bereich der Erde behandelt das Bodenbearbeitungsgerät „Pflug“ (VTE § 68) und die himmlische Sphäre vertreten die „Vogelfallen“ (§ 101). Die Sorge des Šamaš für Himmel und Erde mag aus seinem

<sup>1</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 169; vgl. ebd. 168.

<sup>2</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 175; vgl. ebd. 174.

Sonnencharakter herrühren. Doch sind auch mythologische Wurzeln für diesen doppelten göttlichen Wirkungsbereich zu finden. Die „Falle“ (*gišparru*) des Šamaš spielt in der neuassyrischen Version des Etana-Mythos in dem Fluch eine Rolle, der das Bündnis zwischen dem Adler und der Schlange bekräftigt:

<sup>10</sup> *ina maḥar Šamaš qurādi māmū it[mū]* <sup>11</sup> *ša itā ša Šamaš [itti]qu* <sup>12</sup> *Šamaš lemniš ina qāt māḥiṣi [limallīšu]* <sup>13</sup> *ša itā ša Šamaš [itti]qu* <sup>14</sup> *lissūšuma nere[bašunu šadū]* <sup>15</sup> *kakku murtappidu elišu [līšir]* <sup>16</sup> *gišparrū māmit Šamaš libbalkūšuma [libārūšu]*

<sup>10</sup>Vor Šamaš, dem Held, schworen sie einen Eid: <sup>11</sup>„wer den Bund des Šamaš [übertritt], <sup>12</sup>den fülle Šamaš zum Bösen in die Hand eines Schlagenden, <sup>13</sup>wer den Bund des Šamaš übertritt, <sup>14</sup>dem mögen die Berge ihre Pässe verwehren, <sup>15</sup>eine unstete Waffe möge auf ihn [losgehen], <sup>16</sup>die Fallen, der Eid des Šamaš, mögen bei ihm zuschnappen und [ihn fangen].“<sup>1</sup>

Die Falle wird mit dem Eid *māmītu* parallelisiert. Der Eid selbst wird zur Falle für den Übeltäter. Die beiden Tiere, die vor dem Sonnengott das Bündnis miteinander schließen, repräsentieren die Bereiche Himmel und Erde.<sup>2</sup> Šamaš tritt im Mythos besonders als Garant des Rechtes hervor, da beide Tiere die Ungerechtigkeit des Vertragspartners vor ihm beklagen. Die fabelartigen Teile des Mythos bilden nur eine Nebenhandlung. Eigentlich geht es um Etanas Suche nach dem ewigen Leben. Diese Suche führt Etana auf dem Rücken des Adlers himmelwärts in die Nähe der Götter. Doch er stürzt wieder auf die Erde hinab. Thematisiert wird also die Stellung des Menschen zwischen Himmel und Erde. Šamaš umfängt beide Bereiche mit seinen Entscheiden für Mensch und Tier.<sup>3</sup> Im Šamašhymnus (BWL, 126-138) ist von der kupfernen Vogelfalle *šurāru* (Z. 94) die Rede, in der Übeltäter gefangen werden. Der Text ist lückenhaft, doch darunter scheint sich auch jemand zu befinden, der Eide (Z. 85) nicht ernst nimmt. Der palindromisch aufgebaute Hymnus ahmt den Lauf der Sonne am Himmel nach und ordnet dem Sonnengott verschiedene Aktivitäten auf der Erde zu.<sup>4</sup> Nach VTE § 101 fängt der Sonnengott die Eidbrüchigen wie Vö-

<sup>1</sup> Vgl. GEVIRTZ, *Motifs*, 33f; CAD 10/M II, 228 *murtappidu* b); PRITCHARD, *Texts*, 114; zur Verbindung von Himmel, Falle und Fluch ebd. 116 Text C-2 Z. 39, Text C-3 Z. 11.

<sup>2</sup> Der Adler, der Herr der Lüfte, steht für den Himmel, und im Mythos trägt er Etana tatsächlich bis über den zweiten Himmel hinaus. Die Schlange dagegen ist mehr als die anderen Tiere mit dem Erdboden verbunden (vgl. auch Gen 3,14), und tatsächlich gelingt es ihr im Mythos, den Adler mit ausgerissenem Flügel in eine Grube zu werfen, also im tieferen Erdbereich festzuhalten.

<sup>3</sup> Vgl. vSODEN, *Einführung*, 208f.

<sup>4</sup> Vgl. CASTELLINO, „Hymn,“ 72f; JANOWSKI, *Rettungsgewißheit*, 37f, 41; zur kupfernen Vogelfalle als Symbol des Šamaš vgl. CAD 6/H, 225 *šurāru* (2).

gel, während er nach § 68 ihre Städte und Siedlungsgebiete zerstört. Damit ist der Mensch ebenfalls zwischen Himmel und Erde dem Recht schaffenden Wirken des Šamaš ausgesetzt.

Für die Formengeschichte des Šamašfluchs können folgende Flüche herangezogen werden:

**B.1750.1: Kodex Hammurapi:**

L 14 *Šamaš dajjānum rābīum*<sup>15</sup> *ša šamē*<sup>16</sup> *u eṣetim*<sup>17</sup> *mušṭē*<sup>17</sup> *šer*<sup>18</sup> *šaknat napištim*<sup>19</sup> *bēlum tukultī*<sup>20</sup> *šarrussu liskip*<sup>21</sup> *dīnšu*<sup>22</sup> *aji idīn*<sup>23</sup> *uruḫšu lišši*<sup>24</sup> *išdī ummānišu*<sup>25</sup> *lišḫel*<sup>25</sup> *ši*<sup>26</sup> *ina birīšu*<sup>27</sup> *šīram lemnam*<sup>28</sup> *ša nasāḫ*<sup>29</sup> *išdī šarrūtīšu*<sup>30</sup> *u ḫalāq mātišu liškunšum*<sup>31</sup> *awātum maruštum*<sup>32</sup> *ša Šamaš arḫiš*<sup>33</sup> *likšussu*<sup>34</sup> *eliš*<sup>35</sup> *ina ba[ḫ]ūtīm*<sup>36</sup> *lissuḫšu*<sup>37</sup> *šapliš*<sup>38</sup> *ina eṣetim*<sup>39</sup> *eṭemmišu*<sup>40</sup> *mē lišašmi*

„<sup>14</sup>Der Sonnengott, der große Richter <sup>15</sup>des Himmels <sup>16</sup>und der Erde, <sup>18</sup>der die Lebewesen <sup>17</sup>recht leitet, <sup>19</sup>der Herr, meine Zuversicht, <sup>20</sup>möge sein Königtum stürzen, <sup>22</sup>ihm nicht <sup>21</sup>zu seinem Recht <sup>22</sup>verhelfen, <sup>23</sup>seinen Weg verwirren, <sup>24</sup>die Füße seiner Truppen <sup>25</sup>ausgleiten lassen, <sup>26</sup>bei seiner Opferschau <sup>27</sup>ein böses Vorzeichen, <sup>28</sup>das Entwurzelung <sup>29</sup>seines Königtums <sup>30</sup>und Untergang seines Landes bedeutet, ihm bescheren; <sup>31</sup>ein unheilvolles Wort <sup>32</sup>des Sonnengottes möge eilends <sup>33</sup>ihn treffen, <sup>34</sup>oben <sup>35</sup>möge er ihn aus den Lebendigen <sup>36</sup>entfernen, <sup>37</sup>unten, <sup>38</sup>in der Unterwelt, <sup>39</sup>möge er seine Totengeister nach Wasser dürsten lassen.“<sup>41</sup>

**B.1374?.2: BBS (Nr. 2), 6:**

<sup>19</sup> *Šamaš dajjān kīnāti elenu linīršu*<sup>20</sup> *šaplānu arūtašu mē kašūti aju ušamḫir*  
<sup>19</sup>Šamaš, der gerechte Richter, möge ihn auf der Erde töten, <sup>20</sup>unter der Erde seinen Schattenleib kein kühles Wasser empfangen lassen.<sup>2</sup>

**A.1306.1: RIMA 1 (A.0.75.1), 120:**

<sup>71</sup> *Šamaš*<sup>72</sup> *bēli*<sup>73</sup> *šarrussu*<sup>74</sup> *liskip*<sup>75</sup> *ana mātišu*<sup>76</sup> *ḫušaḫḫa*<sup>77</sup> *liddi*  
 Šamaš, mein Herr, möge sein Königtum stürzen, auf sein Land Hungersnot werfen.

**A.1306.2: RIMA 1 (A.0.75.2), 122:**

<sup>8</sup> *Šamaš bēli*<sup>9</sup> *šarrusu liskip*<sup>10</sup> *u ḫušaḫḫa*<sup>11</sup> *ana mātišu liddi*  
<sup>8</sup>Šamaš, mein Herr, <sup>9</sup>möge sein Königtum stürzen <sup>10</sup>und Hungersnot <sup>11</sup>auf sein Land werfen.

<sup>1</sup> BORGER, „Codex,“ 78; zusammenhängende Umschrift nach BORGER, *Lesestücke*, 44. Das Geschick des *eṭemmu* (Z. 38-40) gehört zu den Šamašfluchmotiven. Etwa 1000 Jahre später finden sich in einem neubabylonischen Privatvertrag ähnliche Formulierungen (BASOR 91, 37f; BE 8/1, 4): Rs. 3-6 *Šamaš dajjān šamē u eṣetim aplu nāqa mē līkinšuma ina x [x] DU eṣetim eṭemmasu ližammā kipsū* Šamaš möge ihm den Erbsohn, den Wasserspender, rauben. In ... der Unterwelt möge er seinen Totengeist nach einem Totenopfer dürsten lassen. Vgl. GEVIRTZ, *Motifs*, 44; UNTERLECHNER, *Fluchformeln*, 156; zu *līkinšuma* AHw, 194.

<sup>2</sup> Zusammenhängende Umschrift und Übersetzung nach CAD 4/E, 84 *elēnu* 1a1'.

B.1172.2: BBS (Nr. 4), 22:

Kol. III <sup>12</sup> *Šamaš dajjān šamê u eršeti lihalliq šumšu*

Šamaš, der Richter des Himmels und der Erde, möge seinen Namen vernichten.

B.1159.5: AfO 23, 14:

Kol. III <sup>5</sup> *Šamaš dajjānu rabû ša ilāni rabûti* <sup>6</sup> *sūd pāni sakāk uzni* <sup>7</sup> *u ubbur mešrēti* <sup>8</sup> *[ana ši]rikti lišrukšu*

„Šamaš, der Oberrichter der großen Götter, möge ihm Schwindelanfall, Taubheit und Lähmung der Glieder bescheren.“<sup>1</sup>

B.1159.6: AfO 23, 17ff: Kol. III Z. 3-6 = B.1159.5.

B.1083.1: BBS (Nr. 7), 41:

Kol. II <sup>19</sup> *Šamaš dajjān šamê u eršeti panīšu līmḥašma* <sup>20</sup> *ūmušu namru ana da'ummati litūršu*

<sup>19</sup>Šamaš, der Richter des Himmels und der Erde, möge sein Gesicht schlagen,

<sup>20</sup>sein heller Tag möge sich für ihn in Dunkelheit wenden.

B.1083.2: BBS (Nr. 8), 47:

Kol. IV <sup>10</sup> *Šamaš diqungal šamê u eršeti* <sup>11</sup> *lū dikkuldīšuma ina par[ik]ti lizzissu*

<sup>10</sup>Šamaš, der Großrichter des Himmels und der Erde, <sup>11</sup>möge sein Gegner bei Gericht sein, als sein Widersacher ihm entgentreten.<sup>2</sup>

B.1083.3: Sumer 38, 125:

Kol. IV <sup>24</sup> *Šamaš dajjānu šīru ša šamê u eršeti* <sup>25</sup> *muštēšer ilī u amīli* <sup>26</sup> *ana dīnišu aji iqūlšu* <sup>27</sup> *dīnšu purussā* <sup>28</sup> *aju ušarši issu lišamti* <sup>29</sup> *ajjābšu elīšu lizziz*

<sup>24</sup>Šamaš, der erhabene Richter des Himmels und der Erde, <sup>25</sup>der Befehlshaber von Gott und Mensch, <sup>26</sup>möge sich um seine Rechtssache nicht kümmern, <sup>27</sup>für sein Gerichtsverfahren möge er keine Entscheidung <sup>28</sup>fällen, seine Kraft möge er schwächen. <sup>29</sup>Sein Feind möge auf ihn treten.<sup>3</sup>

B.1070.1: ZA 65, 57:

Kol. II <sup>57</sup> *Šamaš dajjānu rabû ša šamê u eršeti* <sup>58</sup> *ina pīšu elli lā mušpēli* <sup>59</sup> *lizzuršuma turti īni* <sup>60</sup> *šakāk uzni u ubbur mešrēti* <sup>61</sup> *lišim isquššu*

„57. Šamaš, der große Richter von Himmel und Erde 58. möge ihn mit seinem reinem unwandelbaren Munde 59. verwünschen und ... der Augen, 60. Ver-

<sup>1</sup> BORGER, „Grenzsteinurkunden,“ 14.

<sup>2</sup> Paralleltext: I R 70 (Caillou Michaux). Zu *di-qu!-un-gal* vgl. AHw, 173; vSODEN, „Wörterbuch,“ 380f; zu Z. 11 vgl. CAD 3/D, 137 *dikkuldû*; AHw, 833 *pariktu(m)* 4).

<sup>3</sup> Zu Z. 26 vgl. AHw, 895 *qālu(m)* I, 4; zu Z. 28 vgl. die ähnliche Wendung AHw, 365 *idu(m)* 6.

stopfung der Ohren und Lähmung der Gliedmaßen 61. als sein Los bestimmen.<sup>41</sup>

B.944.1: BBS (Nr. 9), 62:

Kol. II 1 *Šamaš dajjānu ša šamē u* 2 *eršeti dīnšu u purussāšu* 3 *aji iprus*

1Šamaš, der Richter des Himmels und 2der Erde möge sein Gerichtsverfahren und seine Entscheidung 3nicht entscheiden.

B.855.2: BBS (Nr. 36), 126f:

Kol. VI 46 *ina amat Šamaš Aja* 47 *u Bunene* 48 *bēlē purussī* 49 *ilāni rabūti*  
50 *šumšu liḥliq* 51 *lillaqit zēršu* 52 *ina unši u bubūtu* 53 *napištuš liqti* 54 *limqut*  
*šalmassuma* 55 *qēbira aji irši*

46Auf das Wort von Šamaš, Aja 47und Bunene 48den Herren der Entscheidung 49der großen Götter, 50möge sein Name zugrunde gehen, 51möge seine Saat vernichtet werden, 52in Bedrängnis und Hunger 53möge sein Leben zu Ende gehen, 54möge sein Leichnam fallen, 55einen Bestatter bekomme er nicht.<sup>2</sup>

B.819.2: Brinkman, „Covenants,“ 109f:

Rs. 8 *Šamaš dajjānu rabū ša šamē u eršeti mu[štēšer]* 9 *šiknat napištīm bēlu*  
*tukultī šarrussu liskip dīnšu aji idīn*

8Šamaš, der große Richter des Himmels und der Erde, der die 9Lebewesen recht leitet, der Herr, meine Zuversicht, möge sein Königtum stürzen, ihm nicht zu seinem Recht verhelfen.

A.783.2: Saba'a Stele:

30 ... *Šamaš dajjānu ša šamē u eršeti* 31 *ekletu ina mātišu lišabšīma aji iṭṭulū*  
*aḥāmiš*

30...Šamaš, der Richter des Himmels und der Erde, 31möge Finsternis auf sein Land legen, so daß der eine den anderen nicht sehen kann.<sup>3</sup>

A.669.1: SAA 2 (Nr. 4), 23:

Rs. 22 [*Šamaš*] *zībānitum lā kitti* [xxx] 23 [xxx l] *ak ina rēbit ālišu* [xxx]

22Šamaš möge keine rechte Waage ... 23... inmitten seiner Stadt ...

In den Šamašflüchen Mesopotamiens ist ein charakteristisches Epitheton verbreitet, das die Richterfunktion des Sonnengottes betont: *Šamaš dajjānu (rabū) ša šamē u eršeti*. In VTE § 40 wird Šamaš jedoch davon abweichend nicht in seiner Funktion als Richter (*dajjānu*), sondern als Licht (*nūru*) angesprochen. Vor dem Aspekt des Lichtes und der Sehfähigkeit

<sup>1</sup> RESCHID / WILCKE, „Grenzstein,“ 57.

<sup>2</sup> Da neben Šamaš noch andere Götter angerufen werden, gehört dieser Fluch eigentlich nicht zum Untersuchungsmaterial für die Formgeschichte des Šamašfluchs. Man beachte jedoch die sorgfältig gestalteten chiasmatischen Passagen (Z. 50f, 53f).

<sup>3</sup> Zusammenhängende Umschrift und Übersetzung nach WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 192. Zu Z. 31 vgl. AHw, 767 *naṭālu(m)* 3)a).



tritt in den VTE die Rechtsfunktion zurück. Das Augenlicht wird auf Kolophonen im Šamašfluch mehrfach thematisiert.<sup>1</sup>

Abschließend sei die Stellung des Šamašfluchs (VTE § 40) nach dem Sinfluch besprochen. Die Vorordnung des Mondes vor die Sonne zur Reihenfolge Sin - Šamaš scheint ein sumerisches Erbe zu sein.<sup>2</sup> Sie kann aber selbst für Mesopotamien nicht als feste Regel festgestellt werden. Der KH, das Kudurru B.1159.5, die private Landschenkung des Caillou Michaux aus der Zeit des Marduk-nadin-aḫḫe (1098-1081) und der Vertrag B.819.2 ordnen Šamaš vor Sin. Offensichtlich schrieb keine Tradition die Kombination von Sin und Šamaš zwingend vor. In den 1000 Jahren des Untersuchungszeitraums gibt es neun Texte, die einen Šamaš- aber keinen Sinfluch enthalten<sup>3</sup> sowie neun andere, die nur einen Sinfluch enthalten<sup>4</sup>. Gerade in den assyrischen Verträgen mit den westlichen Partnern Mati'ilu von Arpad und Baal von Tyrus fehlt die Kombination von Sin- und Šamašfluch. Das verringert die Wahrscheinlichkeit, daß ein möglicherweise zwischen Assur und Juda geschlossener Vertrag diese Kombination enthielt. Außerdem steht in der syrisch-kanaanäischen Religion sowie im AT die Sonne (der Sonnengott) immer vor dem Mond(gott).<sup>5</sup> Da die Reihenfolge Sin - Šamaš gerade in den Verträgen mit westlichen Partnern fehlt, kann man die Reihung der Themen in Dtn 28,27-29 kaum mit einer altorientalischen Tradition erklären. Die Kombination Sin - Šamaš war noch nicht einmal in Mesopotamien zur allgemeingültigen Norm geworden, um wieviel weniger sollte sie bei einem Judäer zu erwarten sein, zumal sie seiner Tradition, die Gestirne zu reihen, zuwiderläuft. Es kann aber sein, daß in Israel die

<sup>1</sup> Vgl. zu Šamašflüchen auf Kolophonen HUNGER, *Kolophone*, 79 Nr. 234, Z. 6-10; 235, Z. 13f, 85 Nr. 256, Z. 3; 111, Nr. 356, Z. 5 (Augenlicht), 112 Nr. 360, Z. 4 (Augenlicht), 116, Nr. 375, Z. 7f (Augenlicht) (doch 113, Nr. 361, Z. 2 Ea + Augenlicht). Šamaš bringt also in den Kolophonflüchen die Blindheit. Aber auch Ea wird mit diesem Motiv verbunden. Vgl. zum Thema Blindheit bei Šamaš noch die außerhalb des hier untersuchten Textmaterials belegten Flüche ABL 1105 Rs. Z. 10' und ND 5550 Z. 29, die WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 192 zitiert.

<sup>2</sup> Vgl. JANOWSKI, *Rettungsgewißheit*, 36.

<sup>3</sup> B.1282.3, B.1172.2, B.1159.1, B.855.1, B.855.2, A.1306.1, A.1207.13, A.783.2, A.669.1. Selbst wenn Tafeln nicht vollständig erhalten sind, kann bei diesen Texten ausgeschlossen werden, daß ein Sinfluch in der Nähe des Šamašfluchs stand, da die Passagen davor und danach erhalten sind.

<sup>4</sup> B.1282.1, B.1246.1, B.1172.3, B.1172.4, B.1159.3, B.1105.2, A.745.1 sowie die neubabylonischen Immobiliarkurkunden VS I 70 und FLP 1386; vgl. OWEN / WATANABE, „Gartenkaufurkunde“, 38, 40f. Z. 29-32.

<sup>5</sup> Vgl. NIEHR, *Gott*, 142-147, die einzige Ausnahme ist Palmyra, wo der Mondgott als höchster Gott Züge des Sonnengottes annimmt; Gen 37,9; Dtn 17,3; Jos 10,12.13; 2 Kön 23,5; Jes 13,10; 60,19f; Jer 8,2; 31,35; Ez 32,7; Joel 2,10; 3,4; 4,15; Hab 3,11; Ps 72,5,7; 89,37f; 148,3.

Motive selbst in einer festgelegten Reihenfolge überliefert wurden. Daher muß im Rahmen des AT abgeklärt werden, ob die Motive „Aussatz, Geschwür“ und „Blindheit, Verwirrung“ in fixierten Kombinationen begegnen, die sich in Dtn 28 niederschlugen.

### 3. 5. 4. VTE § 41, der Ninurtafluch

<sup>425</sup> *Ninurta*  
*ašarēd ilāni*  
*ina šiltāhīšu šamri lišamqitkunu*

<sup>426</sup> *dāmikunu limalli šēru*  
*šīrkunu arū zību* <sup>427</sup> *lišākil*

„<sup>425</sup>Ninurta,  
 der Allererste der Götter,  
 möge durch seinen wütenden Pfeil  
 euch zu Fall bringen,  
<sup>426</sup>mit eurem Blut die Steppe anfüllen,  
 Adler und Geier euer Fleisch  
<sup>427</sup>fressen lassen!“<sup>1</sup>

#### 3. 5. 4. 1. Textvarianten

In ND 4329 folgt auf den Šamašfluch (§ 40) der Jupiterfluch (§ 43). Die Schreibvariationen bei den Verben im Š-Stamm beruhen auf Dialektunterschieden. Die babylonischen Formen *lišamqitkunu* und *lišākil* stehen in ND 4327, 4329 und 4335+4408. Die assyrischen Schreibungen *lušamqitkunu* und *lušākil* findet man in den Fragmenten ND 4356 und 4328B.<sup>2</sup>

Z. 426 *limalli*] Im Manuskript 4335+4408 scheint die Verbform *li-mal-la* mit einem Ventiv zu enden. Das ist eine Abweichung von den sonst bekannten Belegen dieser Wendung.

*šīrkunu*] ND 4327 und 4329 haben *šīr=ka* (UZU.MEŠ-*ka*), was einen Numeruswechsel des enklitischen Personalpronomens zu dem in 4327 erhaltenen *lišamqit=kunu* bedeutet.<sup>3</sup>

#### 3. 5. 4. 2. Sprachlich-syntaktische Analyse

Der Fluch besteht aus einem einzigen Satz, dessen Subjekt der Gottesname ist. Von ihm hängen drei Prädikate ab, die im Prekativ stehen. Beim ersten Prädikat bildet das angefügte enklitische Personalpronomen der 2. Person Pl. das Akkusativobjekt. Ihm geht eine adverbelle Bestimmung der Tätigkeitsweise voraus. Das zweite Prädikat regiert den doppelten Akkusativ. Der erste Akkusativ nimmt durch das enklitische Personalpronomen die

<sup>1</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 163; vgl. ebd. 112, 162.

<sup>2</sup> Die Prekativpartikel *lū* kontrahiert im Babylonischen mit dem *u*-Anlaut des Verbs im Präteritum zu *lū-*, assyrisch und neu/spätbabylonisch jedoch zu *lū-*. Vgl. GAG § 81c.

<sup>3</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 112; PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, 46.

Textadressaten in den Blick. Das dem Verb folgende Nomen stellt das Akkusativobjekt dar. Abweichend von der gewöhnlichen Satzstellung steht das Prädikat nicht am Schluß, sondern wird von seinen beiden Akkusativen umschlossen. Auch das letzte Prädikat regiert einen doppelten Akkusativ. In Parallele zum vorhergehenden Satzabschnitt trägt der erste Akkusativ das enklitische Personalpronomen. Der Fluch enthält zwei auffällige Reihen von Zischlauten, die durch die Verben im Š-Stamm verstärkt werden:

...Šiltāhišu Šamri lišamqitkunu ... Šēru Širkunu ... Zibu lišākil

Die Lautgestalt und der Einschluß des *limalli* durch seine beiden Akkusative lassen bei diesem Fluch das Bemühen um kunstvolle Sprache erkennen.

Bereits der Wortschatz des Epitheton führt zu einem Charakteristikum des Ninurtafluchs in den VTE. Das Wort *ašarēdu* „Erster“ kommt nämlich in den VTE nur noch im Palilfluch vor (§ 59 Z. 519), der mit Teilen des Ninurtafluchs übereinstimmt:

<sup>519</sup> *Palil bēlu ašarēdu šī[rkunu]* <sup>520</sup> *arū zību [lišākil]*

„<sup>519</sup>Palil/Igištu, der allererste Herr, [möge euer Fl]eisch <sup>520</sup>Adler (und) Geier [fressen lassen]!“<sup>1</sup>

Palil wird in der mesopotamischen Mythologie sowohl als „Ninurta von Elam“ bezeichnet wie auch mit dem Gott Nergal identifiziert.<sup>2</sup> Während Á.MUŠEN und *zi-i-bu* nur in Z. 426 und 530 in den VTE belegt sind und auch sonst in den erhaltenen assyrischen Verträgen nicht mehr vorkommen, begegnet *akālu/š* mehrmals. In den Stipulationen bezeichnet es einen Vergiftungsversuch an Asarhaddon (VTE Z. 262) und in den Vergleichsflüchen zielt es auf den Kannibalismus (§ 69 Z. 550) oder beschreibt Ungezieferplagen (§ 85 Z. 600).

Das Vokabular des ersten Wunsches führt zu einem Fluch, der dem zitierten Palilfluch unmittelbar vorausgeht. *maqātu/š* kommt nämlich nur noch in § 58 Z. 518 vor, einem Assurfluch, der die Zeremonialflüche einleitet:

<sup>518</sup> *Aššur abi ilāni ina kakkī[šu] ezzūti li[šam]qū[kunu]*

„... möge Assur, der Vater der Götter, mit [seinen] zornigen Waffen [euch nie]der[werfen]!“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 169; vgl. ebd. 121, 168.

<sup>2</sup> „Während in CT 25,12,17: <sup>4</sup>palil(IGI.DU) mit ‚Ninurta von Elam‘ gleichgesetzt wird, steht <sup>4</sup>IGI.DU in der Götterliste CT 24,36,52 ff., wo alle Nergalgestalten aufgezählt sind, an zweiter Stelle nach <sup>4</sup>nérgal (U.GUR).“ vWEIHER, *Nergal*, 93.

<sup>3</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 169; vgl. ebd. 121, 168.

Die Worte *šiltāhu* „Pfeil“ und *šamru* „wütend“ stehen in den VTE nur im Ninurtafluch. Der Ninurtafluch erscheint als Zusammensetzung aus dem Assur- und dem Palilfluch oder umgekehrt, der Ninurtafluch wurde in einen Assur- und einen Palilfluch aufgespalten. Jedenfalls können die im Ninurtafluch auftauchenden Motive nicht ausschließlich mit dieser Gottheit verbunden gewesen sein. So bleibt als Eigentümlichkeit die mittlere Aussage, doch deren Vokabular begegnet ebenfalls anderswo. MÚD.MEŠ steht in den Vergleichsflüchen, wo das Blut der Frauen, Söhne und Töchter süß wie Honig (§ 75 Z. 568) und der Kampfwagen mit Blut getränkt sein soll (§ 90 Z. 613, 615). Die syllabische Schreibung *dam-me* findet man in den Stipulationen, wo die Vereidigten Blut für Blut vergießen sollen (Z. 256) sowie im Gulafluch (§ 52 Z. 402). *malû/D* „füllen“ kommt noch im Eafluch (§ 60) vor, der dem zitierten Palilfluch folgt.<sup>1</sup> EDIN / *šēru* „Steppe“ steht auch im Sinfluch (§ 39 Z. 421). Nur die Bezeichnung der Waffe Ninurtas gehört demnach zum eigentümlichen Wortschatz dieses Fluches. Besondere sprachliche Beziehungen verweisen auf den Beginn der Zeremonialflüche nach der Eidesformel. Dort folgen ein Assur-, ein Palil/Igištu- und ein Eafluch (§§ 58-60) aufeinander. Danach kommen ein kurzer Fluch bei den großen Göttern (§ 61 Z. 523), ein Girra/Gibilfluch mit der Vernichtung von Namen und Nachkommenschaft (§ 62 Z. 524) und § 63, der die Motive von Dtn 28,23f enthält. In dieser Sequenz können Palil und Girra/Gibil als Personifikationen des Nergal verstanden werden, welcher zu den „Ninurta-Göttern“ gehört.<sup>2</sup> Die Flüche mit den auffälligen lexikalischen Bezügen zum Ninurtafluch zeigen ihm gegenüber einen einfacheren Aufbau. Obwohl teilweise dieselben Formulierungen verwendet werden, läßt sich nicht die gleiche Sorgfalt bei der sprachlich-lautlichen Gestaltung feststellen.

### 3. 5. 4. 3. Semantische Analyse

Ninurta gehörte als Kriegsgott und Sohn Enlils bereits in das sumerische Pantheon. Diese Funktion teilte er schon früh mit seinem Bruder Nergal.<sup>3</sup> Bei den Assyrem war er zuständig für Krieg und Jagd.<sup>4</sup> Er ist der Gott des

<sup>1</sup> „<sup>521</sup>Ea, der König der Wassertiefe, der Herr des Grundwassers, möge tödliches Wasser <sup>522</sup>euch zu trinken geben, mit Wassersucht euch füllen!“ WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 169.

<sup>2</sup> Vgl. vWEIHER, *Nergal*, 72, 75.

<sup>3</sup> Vgl. vWEIHER, *Nergal*, 12, 73 Anm. 5.

<sup>4</sup> Vgl. vWEIHER, *Nergal*, 101.

Sirius. Ihm war ein großer Tempel in Kalah geweiht.<sup>1</sup> Auf bildlichen Darstellungen symbolisierten ihn der stehende Vogel und die Doppellöwenkeule. Verschiedene Waffen wurden besonders mit Ninurta in Beziehung gebracht, z.B. *kakku* „Waffe“ *imittu*, eine Lanze mit Hüftstütze, *mittu*, eine hölzerne Götterwaffe, die auch Anu beigegeben wird, *gamlu*, ein Krummholz.<sup>2</sup> Ninurta stand neben Marduk im Mittelpunkt monolatrischer Tendenzen. Ein babylonischer Hymnus preist Ninurta als Krieger und erklärt nacheinander die Sonne zu seinem Antlitz, den Mond zu seinem Scheitel, Enlil und Ninlil zu seinen Augen, Gula und Belet-ili zu seinen Pupillen, Sin und Šamaš zu deren Iris, den Glanz der aufgehenden Sonne zu deren Augenlidern, die Ištar der Sterne zur Form seines Mundes und Anu und Antu zu seinen Lippen. Es folgen die Ausfaltung des mit Anu begonnenen Themas Mund und weitere Körperteile mit anderen Gottheiten. Bemerkenswert scheint, daß Gesicht und Gesichtssinn des Gottes mit Himmelserscheinungen gleichgestellt werden, wobei die Himmelskörper Sonne und Mond neben deren Vergöttlichungen Sin und Šamaš auftauchen.<sup>3</sup>

Die Vorrangstellung des Ninurta wird in seinem Epitheton häufig durch SAG.KAL / *ašarēdu* ausgedrückt.<sup>4</sup> Unter diesem Aspekt wird Ninurta auch mit Marduk identifiziert.<sup>5</sup> Daneben kommt das Wort aber auch in den Epitheta anderer Götter und Göttinnen vor.<sup>6</sup>

Der Begriff für Ninurtas Waffe, *šiltāhu*, bezeichnet einen Pfeil, gleichzeitig jedoch auch den Stern Sirius und in den Annalen Assurbanipals sogar den Kriegsgott selbst.<sup>7</sup> *šamru* charakterisiert im Vertrag A.669.2 die Hochflut, die Baal Šameme, Baal Malage und Baal Šaphon bringen.<sup>8</sup> *maqātuš* kommt auch im Mardukfluch des Vertrags B.819.2 vor.<sup>9</sup> *dāmu*

<sup>1</sup> vSODEN, *Einführung*, 172, 175. Die Zuordnung der Planeten zu den Göttern änderte sich anscheinend im Laufe der Zeit. Aus der 2. Hälfte des 2. Jts. ist bezeugt: „Jupiter (=Marduk), Saturn (=Ninurta), Merkur (=Nabû) und Mars (=Nergal), denen die vier ‚Weltränder‘, das sind die vier Himmelsrichtungen entsprachen.“ vWEIHER, *Nergal*, 81.

<sup>2</sup> Vgl. SEIDL / HROUDA / KRECHER, „Göttersymbole,“ 487f, 497.

<sup>3</sup> Vgl. LABAT / CAQUOT / SZNYCER / VIEYRA, *Religions*, 93; LAMBERT, *Gott*, 546.

<sup>4</sup> Vgl. CAD 1/A II, 416f *ašaridu* 1.a)2’.

<sup>5</sup> „*ašarēdu-ut-ka* <sup>d</sup>*ninurta* ... (...) dein allererster Platz ist Ninurta.“ vWEIHER, *Nergal*, 67.

<sup>6</sup> Vgl. CAD 1/A/II, *ašaridu* 416 1.a)1’, 1.a)2’.

<sup>7</sup> Vgl. AHw, 1237 *šiltāhu(m)* 2), 3); 1265 *šukūdu(m)* 2).

<sup>8</sup> Kol. IV Z. 13 „... eine wütende Hochflut möge gegen euch [...]“ BORGER „Baal,“ 159. Flut steht bereits in sumerischen Texten im Epitheton Nergals zur Charakterisierung seines Heldentums und seiner kriegerischen Aktivität. Vgl. vWEIHER, *Nergal*, 17f, 70f.

<sup>9</sup> Möge er sein Volk mit Tod (?) und Hungersnot niederwerfen. „(19’) [... *ina*] BAD *u hu-šah*] *hi* UN.MEŠ-šú li-šam-qit“ BRINKMAN, „Covenants,“ 108.

„Blut“ steht außer im Gulafluch noch im Nergalfluch eines sonst kaum mehr erhaltenen Vertrags Sin-šar-iškuns.<sup>1</sup> *šēru* bedeutet neben „Rücken, Oberseite“ auch „Steppe, offenes Land“ und bildet den Gegenbegriff zur Stadt. Im Sinfluch bezeichnet es den Ort der Exkommunikation, in den die *saḥaršubbû*-Krankheit führt. Doch haftet dem Wort nicht unbedingt die Bedeutung trostloser Einsamkeit an. Im Vertrag A.745.1 bezeichnet das Wort einfach das Ackerland, dem trostlose Unfruchtbarkeit durch den Fluch erst zugesprochen werden muß.<sup>2</sup> Das offene Land bietet sich als Schlachtfeld an.<sup>3</sup> In diesem Sinne wird wohl das Epitheton des Palil in dem Vertrag Assurbanipals mit den Babyloniern zu verstehen sein.<sup>4</sup> In Kriegsbeschreibungen wird meist davon gesprochen, daß Leichenhaufen auf dem Schlachtfeld zurückbleiben. Blutvergießen im offenen Land wird seltener thematisiert.<sup>5</sup>

*šīru* bedeutet nicht nur „Fleisch“, sondern auch „Leib“ oder „Person“.<sup>6</sup> Während das erste der beiden Tiere, die das Fleisch zu fressen bekommen, durch das sumerische MUŠEN eindeutig als Vogel zu identifizieren ist, besitzt das syllabisch geschriebene *zību* mehrere Bedeutungen. Die etymologisch verwandten Worte anderer semitischer Sprachen bedeuten meistens Wolf. Daher sollte auch das im akkadischen gemeinte Tier ein Säugetier sein. vSoden schlägt Schakal vor und führt die hier besprochene VTE-Stelle unter den Belegen für diese Bedeutung an. Die neueren Übersetzungen ziehen jedoch wohl wegen der Parallele zum vorhergehenden Vogel die Übersetzung Geier vor. Die im AHW gesammelten Belege für die Bedeutung „Geier“ zeigen jedoch, daß bei dieser Bedeutung meist das Sumerogramm MUŠEN gesetzt wird, das in VTE Z. 426 fehlt. Es bleibt dem Belieben des Übersetzers anheimgestellt, ob man den Vogel oder das Säuge-

<sup>1</sup> *Nergal bēlu gitmalu* <sup>7</sup> *dāmekunu ina ḥarri [n]ada[b]ak[i]* ... <sup>6</sup>Nergal, der vollkommene Herr, <sup>7</sup>möge euer Blut in den Abwasserkanal (Kanal der Hinschüttung) [füllen]. Umschrift und Übersetzung nach SAA 2 (Nr. 12), 73.

<sup>2</sup> IV „...<sup>19</sup>so möge sein Bauer auf dem Felde kein Lied anstimmen, <sup>20</sup>das Grün des Feldes möge nicht aufgehen und die Sonne nicht erblicken.“ BORGER, „Mati’ilu“, 156.

<sup>3</sup> Vgl. AHW, 1093-1095.

<sup>4</sup> Rs. 20 „IGI.DU LUGAL EDIN *i-na* x[xxx] ...“ SAA 2 (Nr. 9), 67. Vom Krieg spricht auch der Istarfluch des KH: Kol. L (Rs XXVII) „<sup>92</sup>Ištar ... <sup>105</sup>möge...“ LI (Rs. XXVIII) „<sup>8</sup>seine Krieger <sup>9</sup>niederstrecken, <sup>10</sup>mit ihrem Blut <sup>11</sup>den Erdboden tränken, <sup>13</sup>die Leichen <sup>14</sup>seiner Truppen <sup>15</sup>auf dem Felde <sup>12</sup>zu einem Hügel <sup>16</sup>aufschichten ...“ BORGER, „Codex“, 79. Der Istarfluch dient hier nur als Beleg für die Konnotation „Schlachtfeld“ im Wort *šēru*. Die Istarflüche VTE Z. 453f, 459 enthalten zwar ebenfalls Kriegsthematik, aber andere Motive.

<sup>5</sup> Vgl. CAD 3/D, 75-80 *dāmu* 1c; CAD 16/S, 146 *šēru* A9i)1’.

<sup>6</sup> AHW, 1328f.

tier vorzieht.<sup>1</sup> Ähnliche Formulierungen kommen in der Beschwörungssammlung Maqlû und in Kriegsbeschreibungen assyrischer Könige vor.<sup>2</sup> Derartige Fluchmotive besitzen also einen Hintergrund in konkreten Erfahrungen der Opfer assyrischer Kriegführung.

#### 3. 5. 4. 4. Strukturanalyse

Das folgende Schema zeigt, wie der Aufbau des Ninurtafluchs Formulierungen aus zwei weiteren in den VTE aufeinander folgenden Flüchen kombiniert:

Struktur	Thema	Lexemverbindung	VTE Z.	Gottheit
1. Satz Z. 425	Epitheton	<i>ašarēd</i>	519	Palil
		<i>ilāni</i>	518	Assur
	Niederschlagung	<i>lišamqûkunu</i>	518	Assur
2. Satz Z. 426	Blut in der Steppe			
3. Satz Z. 426f	Leichen als Tierfutter	<i>šîrkunu arû zîbu</i>	519	Palil
		<i>lišâkil</i>		

Der Ninurtafluch enthält in chiasmischer Anordnung Bezüge zu den Epitheta und Motiven der beiden Flüche, die am Anfang der Fluchreihe nach dem Eid (§ 57) stehen. Dies sind also Motive, die innerhalb der assyrischen Fluchtradition eine Fluchreihe anführen konnten, obwohl § 41 mitten in eine Reihe von Gestirnflüchen eingebettet ist. Stellung, Motive und Verbindung mit den Gottheiten waren in der mesopotamischen Tradition für den Ninurtafluch demnach nicht fest vorgeschrieben und daher auch nicht in allgemeingültiger Verbindlichkeit verbreitet.

#### 3. 5. 4. 5. Formengeschichte des Ninurtafluchs

Zur Erhebung einer Ninurtafluchtradition können folgende Vergleichstexte angeführt werden:

B.1282.1: RA 66, 166:

Rs. <sup>37</sup> *Ninurta bēl mi-<iš>-<sup>ri</sup> u kudurri mišrīšu lismuk* <sup>38</sup> [*kudur*]rašu lissuḥ

<sup>37</sup>Ninurta, der Herr von Grenze und Grenzstein, möge seine Grenze unkenntlich machen, <sup>38</sup>seinen Grenzstein ausreißen.

<sup>1</sup> Vgl. AHw, 1525; CAD 21/Z, *zibu*, 106; WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 192.

<sup>2</sup> Nin A Kol. V „66 *pa-gar qu-ra-di-šû-un ina la qe-bē-ri ú-šâ-kil zi-i-bu* ... Die Leichen ihrer Helden beerdigte ich nicht, sondern ließ die Schakale sie auffressen.“ BORGER, *Inschriften*, 57f. Vgl. Maqlû Kol. VII Z. 85; SCHÄCHTER, *Fluch*, 99f.

## B.1255.1: BBS (Nr. 1), 4:

Kol. II <sup>9</sup>*Ninurta bēl kudurri* <sup>10</sup>*kudurrašu linakkir*

<sup>9</sup>Ninurta, der Herr des Grenzsteins, <sup>10</sup>möge seinen Grenzstein ausreißen.

## B.1255.2: IV R 12 Z. 40-43:

<sup>40</sup>*Ninurta bēlu māru rēštu ša Enil bēl kakki kak dannutišu aji iddinšu ašar qabli u taḥāzi* <sup>42</sup>*kakkašu lišbir likmi birkīšu u birkī qurāddīšu* <sup>43</sup>*nakaršu elišu lizziz* <sup>45</sup>...[*kim*]tišu me-[xxx] qāt nakirišu limallūšu <sup>47</sup> [...] ana māt nakirišu lišlulū

<sup>40</sup>Ninurta, der Herr und der erstrangige Sohn des Enlil, der Herr der Waffe, möge (ihm) die Waffe seiner Stärke nicht geben, am Ort der Schlacht und des Kampfes möge er <sup>42</sup>seine Waffe zerbrechen, binden seine Knie und die Knie seiner Helden. <sup>43</sup>seinen Feind möge er über ihm stehen lassen. <sup>45</sup>[... sei]ne Familie ... [...] die Hand seines Feindes mögen sie (mit) ihm füllen. <sup>47</sup>[...] ins Land seines Feindes mögen sie (Beute von ihm) fortführen.<sup>1</sup>

## B.1255.1: RA 66, 173: Rs. Z. 69 = B.1282.1 Rs. 37-38.

## B.1172.2: BBS (Nr. 4), 23:

Kol. III <sup>16</sup>*Ninurta ina taḥ[āzi kakkaš]u lišbir*

Ninurta möge in der Schlacht seine Waffe zerbrechen.

B.1172.3: MDP 2, 99ff; Hinke, *Kudurru*, 13:

Kol. VII <sup>5</sup>*Ninurta* <sup>6</sup>*bēl apli* <sup>7</sup>*šumi u* <sup>8</sup>*kudurri* <sup>9</sup>*aplam* <sup>10</sup>*nāq mē* <sup>11</sup>*likimšuma* <sup>12</sup>*zēra u pīra* <sup>13</sup>*aju ušaršišu*

<sup>5</sup>Ninurta, <sup>6</sup>der Herr des Erbsohns, <sup>7</sup>des Namens und <sup>8</sup>des Grenzsteins, <sup>9</sup>möge den Sohn, <sup>10</sup>den Wasserspender, <sup>11</sup>ihm rauben, <sup>12</sup>Samen und Sproß <sup>13</sup>ihm nicht zu eigen geben.

## B.1172.4: MDP 10, 92:

Kol. IV <sup>20</sup>*Ninurta bēl pulukki* <sup>21</sup>*šarḥu gitmālu ilitti* É.KUR V <sup>1</sup>*kisuršu liskip zēram aja ibni [kur]bassu lizzirma*

IV <sup>20</sup>Ninurta, der Herr des Grenzpfahls, <sup>21</sup>der stolze, vollkommene, abstammend von Ekur V <sup>1</sup>möge sein Gebiet zu Fall bringen, Samen möge er nicht schaffen, seine Scholle<sup>2</sup> möge er verfluchen.

## B.1159.3: AfO 23, 1ff:

Kol. III <sup>3</sup>*Ninurta kudurrašu linakki[r]*

„Ninurta möge seine Grenze ändern.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Die sumerische Version hat <sup>9</sup>UD.U<sub>18</sub>LU, das Uta'ulu zu lesen ist. „Uta'ulu ... is normally an epithet of Ninurta ... (...) ux.lu is the storm ... which arrives from the south ... and darkens the day ...“ CAPLICE, „Namburbi“, 161. Z. 45 + 47 rufen wohl mehrere Götter an.

<sup>2</sup> BORGER, „Grenzsteinurkunden“, 3.



## B.1105.1: BER 4, 150:

Kol. IV <sup>19</sup> *Ninurta bēl mišri u kudurri kudurrašu lissuḥ*

„Ninurta, der Herr der Grenze und des Grenzsteins, möge seinen Grenzstein ausreißen.“<sup>1</sup>

## B.1101.1: BBS (Nr. 11), 79:

Kol. IV <sup>1</sup> *Ninurta bēl kudurr[ēti]* <sup>2</sup> *kakkē ašar taḥāzi [...]* <sup>3</sup> *likšu'ma kamissu [...]* <sup>4</sup> *[li]šziz*

<sup>1</sup>Ninurta, der Herr der Grenzsteine <sup>2</sup>möge die Waffen auf dem Schlachtfeld [...] <sup>3</sup>binden und ihn gefangen [...] <sup>4</sup>hinstellen.

## B.1083.1: BBS (Nr. 7), 41:

Kol. II <sup>27</sup> *Ninurta bēl mišri u kudurri kudurrašu lissuḥ* <sup>28</sup> *miširšu likabbis pilikšu tīni*

<sup>27</sup>Ninurta, der Herr von Grenze und Grenzstein, möge seinen Grenzstein ausreißen, <sup>28</sup>seine Grenze niedertreten und sein Gebiet ändern.

## B.1083.2: BBS (Nr. 8), 47:

Kol. IV <sup>19</sup> *Ninurta bēl kudurrēti* <sup>20</sup> *apilšu nāq mēšu lišēli*

<sup>19</sup>Ninurta, der Herr der Grenzsteine, <sup>20</sup>möge seinen Erbsohn, seinen Wasserspender entfernen.

## B.1083.3: Sumer 38, 125:

Kol. V <sup>11</sup> *Ninurta šupū* <sup>12</sup> *mār Enlil qardu* <sup>13</sup> *bēl mišri* <sup>14</sup> *u kudurri annī* <sup>15</sup> *kudurrašu lissuḥ* <sup>16</sup> *pulukkašu* <sup>17</sup> *linaqqir* <sup>18</sup> *kisurrašu liḥalliḫ*

<sup>11</sup>Ninurta, der Herrliche, <sup>12</sup>der Sohn des Enlil, der Held, <sup>13</sup>der Herr der Grenze <sup>14</sup>und dieses Grenzsteins, möge <sup>15</sup>seinen Grenzstein ausreißen <sup>16</sup>seinen Grenzpfahl <sup>17</sup>zerstören, <sup>18</sup>seine Grenze niederreißen.

## B.944.1: BBS (Nr. 9), 62:

Kol. II <sup>14</sup> *Ninurta* <sup>15</sup> *bēl kudurrēti kudurrašu* <sup>16</sup> *lissuḥ šumšu zēršu per'ašu* <sup>17</sup> *u nannabšu in pī nišē* <sup>18</sup> *liḥalliḫ apla u* <sup>19</sup> *nāq mē aju ušaršišu*

<sup>14</sup>Ninurta, <sup>15</sup>der Herr der Grenzsteine, möge seinen Grenzstein <sup>16</sup>ausreißen, seinen Namen, seinen Samen, seinen Sproß <sup>17</sup>und seine Nachkommenschaft möge er im Mund der Menschen <sup>18</sup>niederreißen, einen Erbsohn und <sup>19</sup>Wasserspender möge er ihn nicht bekommen lassen.

## B.?: UF 16, 299ff:

Kol. IV <sup>8</sup> *Ninurta* <sup>9</sup> *aplam* <sup>10</sup> *u mēreštam lizammī*

„Ninurta möge (ihn) des Erbsohns und des Bedarfs berauben.“<sup>2</sup>

Die meisten Belege des Ninurtafluchs zeigen den Gott mit Grenze, Grenzstein und Erbsohn betraut. Nur B.1255.2 und B.1101.1 ordneten ihm krie-

<sup>1</sup> UNTERLECHNER, *Fluchformeln*, 216.

<sup>2</sup> SOMMERFELD, „Grenzsteinurkunde“, 303.

gerische Motive zu. Dazu kann noch ein Lugalgirra-Fluch aus einem Kolophon gestellt werden: *Lugalgirra ina kakkē ezzūti lišgiš* „Lugalgirra möge (ihn) mit seinen wütenden Waffen niedermetzeln.“<sup>1</sup>

Niemals mehr ist in einem Ninurtafluch das Motiv der Leichenverfütterung belegt. Keine festgeschriebene Ninurtafluchtradition stand also Pate für die konkrete Gestalt des Fluches der VTE. In Anbetracht der Parallelen zum Assur- und Palilfluch scheint der Ninurtafluch vielmehr aus Traditionsstücken zusammengesetzt, die mit verschiedenen Göttern verbunden werden konnten. In den Götteraufzählungen der neuassyrischen Königsinschriften und königlichen Briefe steht Ninurta meist hinter Ištar, beide jedoch getrennt von Sin und Šamaš. Die Reihung Sin, Šamaš, Ninurta, Delebat/Ištar, die sich in VTE § 39-42 findet, kann nach Maßgabe sonstiger mesopotamischer Texte nicht als Überlieferungsgut angesehen werden.<sup>2</sup> Eine engere Verbindung zwischen Sin, Šamaš und Ninurta belegt eine literarische Stelle. Es fehlt allerdings Ištar / Delebat:

„Šamaš möge vor mich, Sin hinter mich treten, Nergal möge zu meiner Rechten treten, Ninurta möge zu meiner Linken treten.“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> HUNGER, *Kolophone*, 114 Nr. 353. Lugalgirra ist eine der Erscheinungsformen Nergals. Vgl. vWEIHER, *Nergal*, 26, 80.

<sup>2</sup> „Die gewöhnliche, große Götterreihe ist: Assur - Sin - Šamaš - Adad - Bēl - Nabû - Ištar von Ninive - Ištar von Arba'ili - Ninurta - Nergal - Nusku ... (...) Kürzere Götterreihen sind die folgenden: Assur - Šamaš - Bēl - Nabû - Nergal ...“ vWEIHER, *Nergal*, 102.

<sup>3</sup> vWEIHER, *Nergal*, 47 Anm. 3.

## 3. 5. 5. VTE § 42, der Delebatfluch

428 *Delebat**nabât kakkabāni**ina niṭil īnikunu ḥīrātīkunu*429 *ina sūn nakrikunu lišanil**mārikunu* 430 *aji ibēlū būkun**nakru aḥū liza* iza *mimmūkun*

„428 Venus,

die unter den Sternen (besonders) strahlend ist,

möge vor euren Augen eure Gattinnen

429 im Schoß eures Feindes liegen lassen!

Eure Söhne mögen 430 euer Haus nicht besitzen!

Ein fremder Feind möge all eure Habe aufteilen!<sup>1</sup>

## 3. 5. 5. 1. Sprachlich-syntaktische Analyse

Der Fluch besteht aus drei Sätzen. Das Subjekt des ersten bildet die Göttin. Nach deren Epitheton folgt ein einfacher Wunschsatz, dessen Prädikat im Prekativ am Schluß steht. Das Akkusativobjekt mit enklitischem Personalpronomen der 2. Person Pl. (*ḥīrātī=kunu*) wird von einer Zustandsangabe und einer Ortsangabe umschlossen. Die Zustands- und die Ortsangabe bilden durch ihre Struktur *ina + Nomen regens + Nomen rectum + ePP* 2. Person Pl. einen Parallelismus (*ina niṭil īnī=kunu // ina sūn nakrī=kunu*). Das dreifache enklitische Personalpronomen stellt den Bezug zu den Adressaten her. Die beiden anschließenden Wunschsätze besitzen zwar unterschiedliche Subjekte, bilden aber einen *Parallelismus membrorum* mit der von der üblichen Satzstellung abweichenden Form Subjekt - Prädikat - Objekt.<sup>2</sup> Dieser Parallelismus wird sprachlich dadurch verstärkt, daß die Worte mit ähnlichen Lauten beginnen:

<i>mAr-</i>	<i>A-</i>	<i>I-</i>	<i>bIt-</i>
<i>nAk-</i>	<i>A-</i>	<i>II-</i>	<i>mIm-</i>

Das Objekt trägt das verkürzte enklitische Personalpronomen der 2. Person Pl., welches für den hymnisch-epischen Dialekt und die spätbabylonische Aussprache typisch ist.<sup>3</sup> Der *Parallelismus membrorum*, die Abweichung von der üblichen Satzstellung und die apokopierten Personalpronomina am Schluß weisen auf dichterische Sprache hin.

<sup>1</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 165; vgl. ebd. 112f, 164.

<sup>2</sup> Vgl. GAG § 130b.c. Die Umstellung begegnet häufig in der Dichtung.

<sup>3</sup> Vgl. GAG § 42g Anm. 16, § 42j Anm. 5; WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 192f. Das verkürzte ePP der 2. Pers. Pl. steht noch VTE Z. 418, 432, 439 und 460, bis auf den Jupiterfluch (Z. 432) immer in Flüchen von Göttinnen.

Der Gottesname <sup>d</sup>*dil-bat* begegnet innerhalb der VTE noch in der Nennung der göttlichen Zeugen, allerdings dort versehen mit dem Determinativ für Sterne MUL. Gegenüber den Flüchen erscheint die Reihenfolge in den göttlichen Zeugenlisten umgestellt. Dort geht gewöhnlich Jupiter der Delebat/Venus voraus.<sup>1</sup>

Besonderheiten des Wortschatzes innerhalb der VTE sind die Constructus-Verbindungen im Epitheton und im ersten Fluchwunsch sowie die Verben der beiden anschließenden Sätze.<sup>2</sup> Der Ausdruck *ina niṭil inikunu* wurde bereits im Šamašfluch (Z. 430) behandelt. *hīrtu* „Ehefrau“ gehört zum Epitheton der Mullissu.<sup>3</sup> LÚ.KÚR /*nakru* „Feind“ kommt im Delebatfluch zweimal vor (Z. 429, 430) und verbindet den Fluch mit den Stipulationen (Z. 111, 127), dem Eid (§ 57 Z. 499), dem Ištarfluch (§ 48 t:) und einem fast gleichlautenden Fluch bei den Göttern der Tafel (§ 77 Z. 573) sowie mit den beiden Vergleichsflüchen § 65 Z. 535 und § 86 Z. 601f, wobei Z. 535, die dem Himmel/Erde-Bronze / Eisen-Vergleich (VTE § 63f) folgt, bisweilen als Entsprechung zu Dtn 28,25 angesehen wurde.<sup>4</sup> Das Prädikat des ersten Satzes *niālu/š* „liegen lassen“ kommt nur noch im Grundstamm in einem Vergleichsfluch mit Schlange und Mungo vor (§ 71 Z. 559), der wie § 42 den normalen Kontakt des Mannes mit seiner Ehefrau verflucht:

„<sup>558</sup>so sollt ihr und eure Frauen nicht in ein Haus eintreten, <sup>559</sup>nicht (zusammen) auf einem Bett liegen! Trachtet danach, euch gegenseitig die Kehle durchzuschneiden.“<sup>5</sup>

Wie in einem Text, der die Thronfolge von Söhnen eines Königs regelt, zu erwarten, findet man das Wort DUMU.MEŠ / *mārū* „Söhne“ überall in den VTE.<sup>6</sup> Auch É / *bītu* „Haus, Familie“ verbindet den Delebatfluch mit den Stipulationen.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> VTE Z. 13; Zakutu-Vereidigung: SAA 2 (Nr. 8), 62 Z. 25; Vertrag Sin-šar-iškun-Babylonier: SAA 2 (Nr. 11), 72 Z. 6.

<sup>2</sup> *nabiu* „hell“, MUL.MEŠ „Sterne“, ÚR „Schoß“, *biālu* „beherrschen“ sind in allen überlieferten assyrischen Verträgen nur hier zu finden. *zuāzu/D* „verteilen“ steht in fast wörtlich gleicher Formulierung im Astartefluch des Vertrags A.669.2 Z. 19; vgl. AHw, 1518.

<sup>3</sup> Vgl. VTE § 38 Z. 417; A.669.1 Rs. Z. 18.

<sup>4</sup> Vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 72 offenbar mit Druckfehler 533 statt 535; SUMNER, *Study*, 57 ebenfalls mit falscher Zahl (l. 534), doch mit dem richtigen Zitat.

<sup>5</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 171.

<sup>6</sup> Es bezeichnet in den Stipulationen und der Vereidigung die Söhne der Vereidigten VTE Z. 4, 9, 116, 228, 383, 387, 395, 507, aber auch die Söhne des Asarhaddon Z. 83, 237, 497, 516, vor allem formelhaft die Söhne derselben Mutter wie Assurbanipal Z. 94, 103, 171, 270, 285, 341, 343, 363, doch auch einfach die Bürger Assyriens Z. 163, 222, 321, 338 oder eines anderen Landes Z. 164, 222f, 322, 339. In den Flüchen begegnet es häufig innerhalb

### 3. 5. 5. 2. *Semantische Analyse*

Der Name Delebat bezeichnet die Göttin Ištar als Venusstern. Der Bezug zum Sternenhimmel wird auch durch die Nennung der Sterne (MUL.MEŠ / *kakkābu*) im Epitheton klargestellt. Zur Bezeichnung der Frau verwendete man nicht MÍ.MEŠ wie VTE Z. 558, sondern das syllabisch geschriebene *hīrtu*, das die „ebenbürtige Gattin“ meint<sup>1</sup> und auch für die Gattin des Assur gebraucht wurde. Im Epitheton der Mullissu wird dieser Begriff durch *naramtu* „geliebt“ ergänzt, was die emotionale Komponente der Wertschätzung, die das Wort enthält, zum Ausdruck bringt. Der Š-Stamm des Verbs *niālu* impliziert eine Fremdbestimmung des Liegens. Die Gattinnen erliegen nicht den Verführungskünsten der Feinde, sondern werden gezwungen.<sup>2</sup> Die Feinde spielen im Delebatfluch schon aufgrund ihrer zweifachen Nennung eine besondere Rolle, obwohl im Gegensatz zum eigentlichen Ištarfluch VTE Z. 453f kriegerische Ereignisse nicht direkt geschildert werden, sondern eher deren Folgen zur Sprache kommen. Wendungen, wie den Thron, den Palast oder das Haus beherrschen, sind im Akkadischen bezeugt.<sup>3</sup>

Der letzte Satz des steht fast wörtlich auch im Astartefluch des Vertrags A.669.2 verbunden mit dem Motiv des Bogenzerbrechens, das die VTE im Ištarfluch (Z. 453f) bringen:

„18' So möge Astarte in schwerem Kampfe euren Bogen zerbrechen und euch zu Füßen [eures Feindes] 19' sitzen lassen, ein fremder Feind möge euer Gut verteilen.“<sup>4</sup>

---

des Kannibalismusmotivs Z. 446, 449 (Adad), 549, 569, allgemeinem Verschwinden der Söhne Z. 538, 543, Behandlung durch Feinde Z. 577, 581, 583, 589, Veränderungen ihres Fleisches Z. 572, 586, 592, die Söhne werden zur Verantwortung gezogen Z. 510, von den Vereidigten nicht ergriffen Z. 535, vom Eid durchdrungen Z. 562, 624, ausgenommen Z. 553, ausgeblasen Z. 564, stranguliert Z. 606, 636. Sie gehen rückwärts Z. 618, finden keinen Schlaf Z. 638, ihr Schicksal ist bitter Z. 647.

<sup>7</sup> In VTE Z. 272, 275 werden damit Häuser Assurbanipals und seiner Söhne bezeichnet. In den Flüchen begegnet es im bereits besprochenen Anufluch sowie im Adadfluch, wo Mühle und Ofen in den Häusern fehlen sollen (§ 47 Z. 444), im Götterfluch, wo Dämonen von den Häusern Besitz ergreifen (§ 56 Z. 493) und im schon beim Stichwort „liegen“ zitierten Vergleich mit Schlange und Mungo (§ 71 Z. 558).

<sup>1</sup> Vgl. AHw, 348.

<sup>2</sup> Vgl. AHw, 784.

<sup>3</sup> Vgl. AHw 121, in B.1105.2 Kol. II Z. 53 der Wunsch, daß ein anderer das Haus beherrschen solle, siehe unten 127.

<sup>4</sup> BORGER, „Baal,“ 159. „18' <sup>4</sup>*as-tar-tú*..... 19' LÚ.\*KÚR *a-hu-u li-za-i-za mim-[mu-ku-nu]*“ PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, 27.

In A.669.2 kann eine Anpassung an die Traditionen der fremden Vertragsparteien festgestellt werden. Der assyrische Text nennt die Göttin nicht Ištar, sondern mit ihrem westsemitischen Namen Astarte. Astarte wurde in Tyrus und Sidon als Gemahlin des phönizischen Baal verehrt.<sup>1</sup> Man kannte also im westsemitischen Tyrus, nicht weit entfernt von der Grenze Israels, im 7. Jh. einen Fluch, der Formulierungen mit Astarte verband, die auch im Ištar- und Delebatfluch der VTE auftauchen. Es wäre möglich, daß sie in Juda bekannt waren. Doch erklärt dies noch nicht, warum das Motiv aus Z. 19 in Dtn 28,33 steht. Man müßte dazu einen Traditionsfluß der Motive von Ištar / Astarte zu JHWH postulieren. In Juda und Israel hatte man aber als göttliche Paredros JHWH/Els nicht Astarte, sondern, wenn überhaupt, Aschera verehrt, eine Göttin, die nicht einfach mit Astarte gleichgesetzt werden kann. Für die Umwandlung des Ištar/Astarte-Motivs in einen JHWH-Fluch fehlt im Rahmen der Tradition der Anknüpfungspunkt. Erst im frühen 6. Jh. finden sich in Juda vermehrte Zeugnisse für die Verehrung einer Himmelskönigin, in der eine Verbindung zwischen Aschera und der assyrischen Ištar angenommen werden kann.<sup>2</sup> Die Himmelskönigin fand jedoch keinen Eingang in den offiziellen Kult, sondern eher in die Familienfrömmigkeit.<sup>3</sup> Aus der Familienfrömmigkeit dürfte Dtn 28,31.33 aber kaum stammen. Anders verhält es sich, sollten die Motive von Dtn 28,31.33 durch den Delebatfluch der VTE nach Juda gelangt sein. Delebat stellt, im Gegensatz zum Aspekt des Krieges und der Liebe bei Ištar/Astarte, die astral-kosmische Komponente in den Vordergrund, was eine Übertragung des Fluches auf JHWH erleichtern konnte.

---

<sup>1</sup> Vgl. KEEL / UEHLINGER, *Göttinnen*, 298.

<sup>2</sup> Vgl. KEEL / UEHLINGER, *Göttinnen*, 386-390.

<sup>3</sup> Vgl. KEEL / UEHLINGER, *Göttinnen*, 388.

### 3. 5. 5. 3. Strukturanalyse

Das folgende Schema zeigt, wie der Delebatfluch mit den anderen überlieferten assyrischen Vertragsflüchen verbunden ist:

§ 42	Lexemverbindung	Text	Gottheit
1. Satz Z. 428			
	<i>ina niṭil inīkunu</i>	VTE Z. 482	Götter
	<i>ḫirtu</i>	VTE Z. 417	Mullissu
Z. 429			
2. Satz Z. 429f	allgemein verbreitete Lexeme		
3. Satz Z. 430	<i>nakru aḫū liza</i> ” <i>iza</i>	A.669.2 Kol. IV	Astarte
	<i>mimmī=ePP</i>	Z. 19	

Ein weiterer Delebatfluch ist nicht bekannt. So stellt der Fluch in mehrfacher Hinsicht eine Besonderheit dar. Zusätzlich zu dem häufigen Ištarfluch mit seinen Kriegsaussagen greifen die Verfasser der VTE die astrale Komponente der Göttin unter einem eigenen Namen heraus. Die zahlreichen lexikalischen Bezüge zum Textkorpus der VTE lassen vermuten, daß dieser Fluch als solcher nicht Bestandteil der mesopotamischen Fluchüberlieferung war. Er scheint vielmehr von den assyrischen Schreibern aus vorgegebenen Traditionsstücken, für die der Astartefluch des Vertrags A.669.2 ein Beispiel liefert, zusammgebaut worden zu sein.

### 3. 5. 6. VTE § 43, der Jupiterfluch

<sup>431</sup> *Nēberu*  
*bēl ilānī šīru*  
*erāb Bēl ina Esagil* <sup>432</sup> *aju*  
*ukallimkunu*  
*liḫalliqa napšātkun*

„<sup>431</sup>Jupiter,  
 der erhabene Herr der Götter  
 möge euch das Eintreten Bēls in den  
 Esangila-Tempel <sup>432</sup>nicht zeigen,  
 euer Leben vernichten!“<sup>1</sup>

Der Jupiterfluch wird hier nur behandelt, weil er zur Reihe der Gestirmsflüche gehört. In der Forschungsgeschichte wurde er niemals mit einer Passage aus Dtn 28 verglichen. Deshalb kann auf die Untersuchung seiner Sprache und Tradition verzichtet werden. Watanabe stellt fest, daß der Nēberufurch keine lange feststellbare Tradition besitzt, sondern typisch für Asarhaddon sei.<sup>2</sup> So bestätigt der Jupiterfluch die bereits beim Sin- und Gulafurch vermerkte Beobachtung, daß die VTE neben traditionell vorgegebenen Motiven und Formulierungen untypische, offenbar unter Asarhaddon aufgekommene und verbreitete Ergänzungen der Flüche enthalten. In

<sup>1</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 165; vgl. ebd. 113, 164.

<sup>2</sup> Vgl. *Thronfolgeregelung*, 32, 193.

den erhaltenen assyrischen Verträgen kommt kein weiterer Fluch mit dem Gottesnamen SAG.ME.GAR / *Nebēru* vor. Doch steht Jupiter in den Götterlisten der VTE sowie des *Zakutu-adê* und einem *adê* des *Sin-šar-iškun*, allerdings immer vor Venus/Ištar/Delebat.<sup>1</sup> Watanabe zitiert einen Sternfluch aus einer Neubabylonischen Rechtsurkunde. Er enthält das alte und weit verbreitete Motiv der Vernichtung des Namens:

„Alle [Götter, deren Namen genannt sind, (und) Jupiter, Venus, Sirius und Mars mögen seinen Namen zugrunde richten“, ABL 1169, 13'-r.1 ...“<sup>2</sup>

Mit den Sternen werden die Gottheiten Ištar (Venus), Ninurta (Sirius) und dessen Bruder Nergal (Mars) identifiziert.<sup>3</sup> In den VTE wird Nergal nicht in die Sternreihe eingefügt, sondern sein Fluch kommt erst in § 49 nach dem Ištar- und vor dem Mullissufluch. Watanabes Zitat zeigt die Verbindung zwischen der Formel „alle Götter, deren Namen ... genannt sind,“ und der Sternreihe. In den VTE läßt sich diese Kombination zwar nicht belegen, doch die Flüche des Himmels- und der astralen Gottheiten § 38A-42 zeigen einige Lexemverknüpfungen zum Fluch der großen Götter des Himmels und der Erde, in dem die besagte Formel auftaucht.

Der Inhalt des Neberufluchs ähnelt dem assyrischen Zusatz zum Sinfluch der VTE (§ 39 Z. 420). In beiden Fällen wird Exkommunikation thematisiert. Im Sinfluch wird der Gottesdienst im Tempel und das Erscheinen vor dem König ausgeschlossen, im Jupiterfluch die Teilnahme an der kultischen Marduktheophanie im Haupttempel zu Babylon. Beide Flüche sind ausgerichtet auf den Ausschluß eines Individuums oder einer bestimmten Gruppe aus einer größeren Gemeinschaft, eben derjenigen, die im Tempel beten und eine Audienz beim König bekommen.

Im Blick auf Dtn 28 fällt auf, daß für diese assyrischen Ergänzungen zu den traditionellen Fluchelementen mit ihrem Exkommunikationsthema Entsprechungen im Bibeltext fehlen. Daraus könnte die Folgerung gezogen werden, daß die Ähnlichkeit zwischen Dtn 28 und den VTE tatsächlich nur auf der Überlieferung von Fluchmotiven beruht. Die traditionellen Elemente besitzen ihre Entsprechung, die assyrischen Eigenheiten kennt der Bibeltext anscheinend nicht.

Betrachtet man jedoch den historischen Kontext der VTE, so wird das Fehlen der Exkommunikationsmotive in Dtn 28 verständlich. Der Ausschluß einzelner aus der Volks- oder Kultgemeinschaft erscheint im Sin- und Neberufluch der VTE sinnvoll, da die Vereidigten tatsächlich Indivi-

<sup>1</sup> Vgl. PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, 62 Z. 25; 72 Z. 6, 111 unter Sagemgar.

<sup>2</sup> Vgl. *Thronfolgeregelung*, 192.

<sup>3</sup> Vgl. zu Nergal v WEIHER, *Nergal*, 76-83.



duen oder eine Gruppe im Rahmen der größeren Gesellschaft des assyrischen Reiches waren. In Dtn 28 dagegen wird Israel als Ganzes anvisiert. Segen und Fluch enthalten keine Ächtung bestimmter Volksteile. Immer gelten die Aussagen für das angesprochene kollektive „Du“. Gegenüberstellungen geschehen nur im Blick auf Menschen, die nicht zu Israel gehören, dem Feind, den Fremden.

Wie also hätte eine Exkommunikation Gesamtisraels in der Bibel formuliert werden sollen? Der Ausschluß vom Kontakt mit dem Machthaber (Sinfluch) wird sinnlos, wo der König selbst zu den Verfluchten gehört (Dtn 28,36). Die Exkommunikation des ganzen Volkes vom Kult (Sin- und Jupiterfluch) könnte für Israel nur die Rücknahme der göttlichen Gegenwart im Tempel bedeuten. JHWH würde den Tempel verlassen oder der Tempel würde zerstört oder dem Volk wäre der Zugang zum Tempel in Jerusalem verwehrt. Eine derartige Exkommunikation von den Heilsgütern Land und Tempel geschah durch die Zerstörungen und Deportationen im Zuge der Eroberung Jerusalems durch Babylon 586 v. Chr. In der exilischen Literatur taucht nach diesem Zeitpunkt auch die Auseinandersetzung mit diesem Faktum auf (z.B. Kgl. 2,5-7; Ez 10,18-22). In Dtn 28 spricht den Ausschluß vom JHWH-Kult und vom Leben im Land in V. 36.64 an. Beide Verse werden häufig in exilische Zeit datiert.<sup>1</sup>

Dtn 28,36 wurde jedoch von Frankena und Weinfeld als vorexilisch und mit assyrischen Fluchtexten parallelisierbar befunden.<sup>2</sup> Hier soll ihre These von einem Vertrag zwischen Assyrien und Juda nicht diskutiert werden, in deren Zusammenhang sie hinter Dtn 28,36 den JHWH-Deportationsfluch aus einem solchen Vertrag vermuteten. Bemerkenswert ist aber, daß die Deportation von König und Volk, die Götzendienst und damit den Ausschluß vom JHWH-Kult impliziert, in Dtn 28,36f genau an der Stelle des Jupiterfluchs in den VTE steht. In der Analyse von Dtn 28 wird nach dem diachronen Verhältnis von V. 36 zum Kontext zu fragen sein.

Impliziert Exkommunikation bei Übertragung des Sin- und Neberrufthemas in den religiösen und politischen Kontext Judas die Deportation, so ergeben sich zwei Schwierigkeiten. Einerseits gibt es in Dtn 28 auch ein anderes Konzept der Deportation, das V. 36.64 widerspricht. In V. 32.41 werden nämlich nur die Kinder verschleppt, während die Eltern trauernd zurückbleiben. Deportation ist hier nur das Schicksal einzelner, die Existenz des Volkes im Land bleibt erhalten. Kultische Konsequenzen werden bei der Deportation der Kinder nicht angesprochen. Kommt es einer Nation in den Sinn, ihre Liquidierung als Gesamtheit zu thematisieren,

<sup>1</sup> Vgl. BRAULIK, *Deuteronomium II*, 207f; PREUSS, *Deuteronomium*, 86.

<sup>2</sup> Vgl. FRANKENA, „Vassal-Treaties,“ 130f; 150. WEINFELD, *School*, 123.

solange ihre politischen und religiösen Institutionen noch bestehen? Man muß damit rechnen, daß der Verlust des Landes durch die Deportation und der Verlust des Tempels als Ort der Gottesbegegnung erst zum Thema wurden, als das historische Faktum eingetreten war. Selbst in der (nach?)exilischen Endgestalt von Dtn 28 fehlt jeder Hinweis auf den Tempel bzw. den Ort, den JHWH sich erwählte, um seinen Namen dort wohnen zu lassen. Ausschluß vom JHWH-Kult wird nur indirekt als (erzwungene) Verehrung der Götter aus Holz und Stein behandelt. Andererseits kommt dieses Thema in den Flüchen der VTE überhaupt nicht vor. Deportation begegnet nur in einer Ermahnung der Vereidigten in § 25. Wieso wünscht man in den VTE die Deportation nicht einmal seinem Feinde? Dafür dürfte es einen delikaten Grund geben. Asarhaddon selbst war nämlich an die Regierung gekommen, weil Sanheribs ältester Sohn, Assur-nadin-šumi, sein Statthalter in Babylon, von den Babyloniern gefangen und nach Elam deportiert worden war.<sup>1</sup> Das assyrische Königshaus selbst war also von einem Schicksal geschlagen, das dem in Dtn 28,32.41 dargestellten gleicht. Bei einem Vertrag mit Ausländern, wie Baal von Tyrus, konnte das Thema Deportation relativ unverfänglich verwendet werden, doch in den VTE, wo die Vereidigten Assyrien viel näher sind und es um die Enkel Sanheribs geht, wären die Untergebenen bei einem Deportationsfluch wohl ins Grübeln geraten, wie solch ein Fluch das assyrische Königshaus treffen konnte.

Jerusalem Hofkreisen dürfte der Zugang zu einem Exemplar der VTE möglich gewesen sein.<sup>2</sup> Ihr Manuskript lagerte im Zentrum der politischen und kultischen Institutionen des Staates Juda, die durch eine Exkommunikation des gesamten Volks in Frage gestellt wären. So wird verständlich, daß Hofschreiber die Exkommunikationsmotive wohl ausgespart hätten, wenn sie die assyrischen Astralflüche in den JHWH-Text übernehmen wollten.

---

<sup>1</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 2.

<sup>2</sup> Vgl. KREBERNIK, „Deuteronomiumskommentar,“ 35f.

## 3. 6. VTE § 56, der Fluch bei den großen Göttern

472 <i>ilā[nī ra]būti</i> <i>ša šamē eršeti</i> <i>āšibūtu kibrāti</i> 473 <i>mala</i> <i>ina tuppi annē šumšunu zakr[u]</i>	„ <sup>472</sup> Die großen Gö[tter] des Himmels und der Erde, welche die Weltgegenden bewohnen, <sup>473</sup> alle, deren Namen auf dieser Tafel genannt sind <sup>474</sup> mögen euch schlagen, euch böse anblicken <sup>475</sup> mit einem bösen Fluch euch zornig verfluchen, <sup>476</sup> oben
474 <i>limḥašūkunu</i> <i>likkelmūkunu</i> 475 <i>arratu maruštu aggiš līrurūkunu</i>	euch aus den Lebendigen herausreißen, unten in der Unterwelt, <sup>477</sup> euren Totengeist des Wassers be- rauben! Schatten und Glut <sup>478</sup> mögen euch im- mer wieder vertreiben!
476 <sup>α</sup> <i>eliš</i> β <i>baḥūti lissaḥūkunu</i> γ <i>šapliš ina eršeti</i> 477 <sup>α</sup> <i>eṭemmakunu mē lizammu</i>	In Verborgenheit und Ecken <sup>479</sup> sollt ihr euch nicht verkriechen können! Brot und Wasser mögen euch abhanden kommen!
β <i>šillu u šētu</i> <sup>478β</sup> <i>liktaššidūkunu</i>	<sup>480</sup> Not, Mangel, Hunger und Seuche
β <i>ina puzri šaḥ[āti]</i> <sup>479α</sup> <i>lā tannemmidā</i>	<sup>481</sup> mögen von euch nicht losgelöst werden!
β <i>aklu u mē lizibūkunu</i>	β Die Zöpfe! eurer jungen Frauen und <sup>482</sup> die Locken! eurer jungen Männer mögen im Anblick eurer Augen die Hunde und Schweine
480 <i>sunqu ḥušaḥḥu</i> <i>bubūtu mūtānu</i> 481 <sup>α</sup> <i>ultu maḥrīkunu aji ippītir</i>	<sup>483</sup> auf dem Hauptplatz der Stadt Aššur hin und her schleifen! Die Erde möge eure Leichen <sup>484</sup> nicht empfangen!
β <i>sissī ša ardātēkunu</i> 482 <i>matnāti ša eḥlūtikunu ina niṭil</i> <i>inīkunu kalbī šaḥi;</i>	β Im Bauch der Hunde und Schweine möge eure Grabstätte! sein!
483 <sup>α</sup> <i>ina rebūt Aššur lindaššarū</i>	<sup>485</sup> Eure Tage mögen finster sein, eure Jahre mögen dunkel sein! Die Finsternis, <sup>486</sup> die nicht erhellt wird, mögen sie ... als euer Schicksal bestimmen!
β <i>pagrīkunu eršetu</i> <sup>484α</sup> <i>aji imḥur</i>	
β <i>ina karši kalbī šaḥi lū naqbarkunu</i>	
485 <sup>α</sup> <i>āmīkun[u lū] eḥi</i> β <i>šanātikunu lū eklā</i> γ <i>ekletu</i> 486 <i>lā namār[i]</i> <i>ana šimīkunu lišimū</i>	

487 <i>ina t[ānēhi d]ilipti napištakunu liqti</i>	487 In M[ühsal <sup>?</sup> und Sch]laflosigkeit möge euer Leben zu Ende gehen!
488 <i>bubbulu abūbu lā maḥru; ultu erṣeti</i> 489 <sup>a</sup> <i>lilāma</i>	488 Eine Hochflut, eine unwiderstehliche Sintflut möge aus der Erde 489 emporsteigen
β <i>našpantakunu liškun</i>	und eure Niederwerfung bewirken!
γ <i>mimma tābtu lū ikkibkunu</i>	Alles Gute möge euch verboten sein!
490 <sup>a</sup> <i>mimma maršu lū šimatkunu</i>	490 Alles Krankhafte möge euer Schicksal sein!
β <i>qiru kupru lū mākalākunu</i>	Asphalt und Trocken-Asphalt mögen eure Speise sein!
491 <sup>a</sup> <i>šināt imēri lū mašqūkunu</i>	491 Eselsurin möge euer Getränk sein!
β <i>naptu lū piššatkunu</i>	Naphta möge eure Salbung sein!
492 <i>elapū'a ša nāri lū taktīmkunu</i>	492 Die elapū(a)-Pflanze des Flusses möge eure Decke
493 <i>šēdu utukku rābišu lemnu biātīkunu liḥirū</i>	493 šēdu-, utukku- und böser rābišu-Dämon mögen sich eure Häuser als Wohnstätte auswählen! <sup>1</sup>

### 3. 6. 1. Textvarianten

Z. 488 *lā maḥru*] so ND 4337. ND 4350C läßt diesen Ausdruck aus, bietet aber in derselben Zeile *ul-tu ŠÁ KI<sup>tim</sup> / ultu libbi erṣetim*, so daß die Zeile in diesem Manuskript lautet: [Hochflut] (und) Sintflut mögen aus der Mitte der Erde em[porsteigen].

Z. 492 *elapū'a*] so ND 4337. ND 4352F hat nur *elapū*.<sup>2</sup>

### 3. 6. 2. Sprachlich-syntaktische Analyse

Der erste Satz verbindet das Subjekt mit drei Epitheta (Z. 472f) und fünf Wünschen, die jeweils mit einem Verb im Prekativ schließen (Z.474-477α). Die ersten drei dieser Prädikate drücken durch das enklitische Personalpronomen der 2. Person Pl. den Bezug zu den Angesprochenen aus, während im letzten Wunsch (*lizammu*) die Kette der „-kunu“-Schlüsse abgebrochen wird, weil das Akkusativobjekt das enklitische Personalpronomen trägt. Darauf folgen kurze Verbalsätze mit unterschiedlichen Subjekten (Z.477β-484α). Drei Nominalsätze (Z. 484β-485β) schließen die Reihe der vorangehenden Verbalsätze ab und leiten zu einem Verbalsatz über, dessen Prädikat (*lišīmū*) wieder die großen Götter aus dem ersten Satz zum

<sup>1</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 167; vgl. ebd. 117f, 166.

<sup>2</sup> Vgl. Watanabe, *Thronfolgeregelung*, 118.

Subjekt hat, ohne sie allerdings explizit zu nennen (485γ-486). Die beiden folgenden Verbalsätze besitzen eigene Subjekte. Von den beiden Subjekten *bubbulu abūbu* in Z. 488 hängen in Z. 489 zwei Prädikate ab. Darauf folgen sechs Nominalsätze (Z. 489γ-492) und als Abschluß wieder ein Verbalsatz mit dem Prädikat im Prekativ (*lihīrū* Z. 493).

Einzelne Sätze von VTE § 56 wurden strukturell und lexematisch miteinander verknüpft. Zunächst verbindet der Verbalsatz in Z. 485γ + 486 durch seinen impliziten Rückgriff auf das Subjekt des ersten Satzes (Z. 472-477α) die Mitte des Fluches mit dem Beginn, obgleich die Sätze dazwischen eigene Subjekte besitzen. Die Tätigkeit der großen Götter am Anfang und in der Mitte des Paragraphen umklammert so das in Z. 477β-485β Beschriebene. Das Stichwort *erṣetu* „Erde“ zieht sich durch die erste Hälfte des Fluches (Z. 472, 476, 483, 488). Die zweite Hälfte des Paragraphen wird durch weitere Wortwiederholung ineinander verwoben. *kalbī šaḥi* „Hunde und Schweine“ verbindet Z. 482 mit Z. 484; *šimīkunu* bzw. *šimatkunu* „euer Schicksal“ verbindet den Verbalsatz (Z. 485γ + 486) mit dem Nominalsatz Z. 490 und verknüpft so die ganze sich an Z. 490 anschließende Nominalsatzkette (Z. 490-492) mit dem Zentrum des Fluches. Das verneinte *imḥur* (Z. 484) schlägt eine Brücke zum ebenfalls verneinten *maḥru* (488). Das Finsternismotiv bildet in zwei hintereinanderliegenden Sätzen (485 *eklā* „dunkel“, *ekletu* „Finsternis“) eine Dopplung, um die sich die anderen zweimal vorkommenden Worte herumlagerern, wie folgendes Schema veranschaulicht:

482	<i>kalbī šaḥī</i> (Hin-und-Herschleifen)		
484	↓		<i>aji imḥur</i>
484	<i>kalbī šaḥī</i> (Auffressen)		(kein Grab)
485		<i>eklā</i> (Jahre) <i>ekletu</i> (Schicksal)	
486	<i>šimīkunu</i> (Finsternis)		↓
488	↓		<i>lā maḥru</i>
490	<i>šimatkunu</i> (Krankheit)		(kein Widerstehen)

Motivisch umschließen das Hin-und-Herschleifen der jungen Frauen und Männer und das Auffressen den Wunsch, die Verfluchten mögen nicht in der Erde begraben werden. Ebenso umschließen das Motiv der Finsternis und das der Krankheit als Schicksalsbestimmung den Wunsch, eine unwiderstehliche Flut möge aus der Erde aufsteigen. Dies alles scheint aber nur die Ausgestaltung des mittleren Wunsches zu sein: Dunkelheit über alle Jahre und das ganze Geschick!

Das Vokabular des Fluches zeigt, daß er weitgehend aus Formulierungen zusammengesetzt ist, die auch sonst in den VTE und in den Flüchen

anderer mesopotamischer Texte vorkommen. Den Beginn des Fluches (Z. 472) findet man auch in der Rekapitulation des Vertragsinhalts Z. 41f<sup>1</sup> sowie in dem Fluch Z. 523:

„*ilāni rabūti ša šamê eršeti mē šamnu [ana?]kunu liškunū*“<sup>2</sup>

“Die großen Götter des Himmels und der Erde ... mögen Wasser und Öl für euch [zum Bann(?) machen]“<sup>3</sup>

Das Partizip von *wašābu* „wohnen“ steht ebenfalls bezogen auf die großen Götter in VTE Z. 21, dort bewohnen sie aber den Himmel und die Erde. Der in Z. 472 genannte Wohnort *kibrāti* „Horizont“ dient in Z. 14, 22 zur Bezeichnung des Herrschaftsbereichs Asarhaddons.

Die Formel von Z. 473 begegnet nicht nur in vielen mesopotamischen Fluchinschriften, sondern auch mehrmals in den VTE, so z.B. im § 63 (Z. 526f), aber auch t:Z. 573f:

*573 ilāni mala ina tuppi adê annī šumšunu zakru qašatkunu lišbirū ina šapal nakrikunu* <sup>574</sup> *lušēšibūkunu qaštu ina qātēkunu lušabalkiū* <sup>575</sup> *narkabātēkunu ana qinniš lušadillū*

„<sup>573</sup>(Dito.) mögen alle Götter, deren Namen auf dieser Tafel der *adê*-Vereidigung genannt sind, euren Bogen zerbrechen und euch zu Füßen eures Feindes <sup>574</sup>sitzen lassen, den Bogen in euren Händen umwenden, <sup>575</sup>eure Streitwagen nach rückwärts fahren lassen.“<sup>4</sup>

Ebenso beginnt § 91 Z. 616a:

*616a ilāni mala ina tuppi adê annē šumšunu zak[ru]* <sup>616</sup> *kī pilaqqi lušašbirūkunu*  
*617 kī issi ina pān(ē) nakrikunu lēpašūkunu*

„(<sup>616a</sup>Alle Götter, deren Namen auf dieser Tafel der *adê*-Vereidigung genannt sind,) <sup>616</sup>mögen euch wie eine Spindel herumwirbeln, <sup>617</sup>sollen euch wie eine Frau vor eurem Feind machen!“<sup>5</sup>

Auch in den §§ 92f werden die Götter angerufen (Z. 618a-621):

*618a ilāni mala ina tuppi annī šumšunu zakru* <sup>618</sup> *ana kâšunu aḥḥēkunu mar'ēkunu* <sup>619</sup> *mar'ātēkunu kī allutti ana qinniš* <sup>620</sup> *lušadillūkunu* <sup>621</sup> *kī išāti lā ṭābtu lā de'iqtu lušalbūkunu*

„(<sup>618a</sup>Alle Götter, deren Namen auf dieser Tafel genannt sind,) <sup>618</sup>mögen euch, eure Brüder, eure Söhne <sup>619</sup>und eure Töchter wie einen Krebs nach rückwärts

<sup>1</sup> „... *ina pān(ē) ilāni rabūti ša šamê (u) eršeti* ...“ WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 146.

<sup>2</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 168.

<sup>3</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 169.

<sup>4</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 171; vgl. ebd. 170.

<sup>5</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 173; vgl. ebd. 134, 172.

<sup>620</sup>gehen lassen! <sup>621</sup>Sie mögen euch wie mit Feuer mit Bosheit und Übel umgeben!“<sup>1</sup>

Sogar in der Eidesformel werden die Götter auf der Tafel angesprochen (§ 57 t:Z. 511). Der böse Blick (*likkelmûkunu* Z. 474) steht häufig in Flüchen auf Kudurrus und am Ende assyrischer Königsinschriften meist mit der Nennung Assurs. Z. 475 enthält die Fluchformel schlechthin (*arratu ... ïrurûkunu*). Sie kann mit verschiedenen Gottheiten verbunden werden und begegnet in den Fluchtexten Mesopotamiens sehr oft.<sup>2</sup>

Obwohl die Formulierung bereits im Šamašfluch des KH belegt ist, finden sich im erhaltenen Textkorpus der assyrischen Verträge für VTE Z. 475-477α nur jüngere Parallelen. In Assurbanipals Vertrag mit babylonischen Verbündeten gehört sie zum Eafloch<sup>3</sup>, in Sin-šar-iškuns Vertrag mit babylonischen Verbündeten ist der Gottesname im betreffenden Fluch nicht erhalten.<sup>4</sup> Z. 477 besitzt auch im Adadfluch der VTE eine Entsprechung:

„<sup>452</sup>Euer Totengeist möge keinen Betreuer, keinen Wasserspender bekommen!“<sup>5</sup>

Mit dem Vergleichsfluch § 78 wird Z. 478 durch das Verb *kašādu* verbunden. Während es in Z. 478 im iterativen Dtn-Stamm („vertreiben“) steht, begegnet es in § 78 Z. 576+578 im D-Stamm („jagen, verfolgen“).<sup>6</sup> Ebenfalls zu den Vergleichsflüchen führt das Wort NINDA.MEŠ / *aklu* „Brot“. In Z. 560 wird es mit dem Eid verglichen und gemäß Z. 561 soll es so teuer wie Gold werden.

Eine weitere Beziehung zum Adadfluch der VTE ergibt sich durch die Begriffe *hušahhu* und *bubûtu*. In Z. 449f heißt es:

„<sup>449</sup>Esst wegen eures Hungers das Fleisch eurer Söhne! In Hungersnot <sup>450</sup>und Mangel möge ein Mensch das Fleisch eines (anderen) Menschen essen, ...“<sup>7</sup>

<sup>1</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 173; vgl. ebd. 135, 172.

<sup>2</sup> Vgl. UNTERLECHNER, *Fluchformeln*, 147-149.

<sup>3</sup> Vgl. SAA 2 (Nr. 9), 67 Rs. Z. 13'-14'.

<sup>4</sup> Vgl. SAA 2 (Nr. 11), 72 Rs. Z. 9'-10'.

<sup>5</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 165; „<sup>452</sup> *ešemmakunu pāqidu nāq mē aji iršī*“ ebd. 164.

<sup>6</sup> „<sup>576</sup>Dito, wie ein Hirsch gejagt und getötet wird, <sup>577</sup>mögen eure [Mör]der euch, eure Brüder, eure Söhne <sup>578</sup>jagen und töten! (Var. <sup>577</sup>mögen sie (= die Götter) euch den Händen eu[rer] Mörder <sup>578</sup>überantworten!)“ WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 171.

<sup>7</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 165; „<sup>449</sup> (*ina būrikunu*) *šīr mārīkunu aklā ina bubūti ...* <sup>450</sup> *hušahhi amīlu šīr amīli likū*“ ebd. 164.

Der Kannibalismus des Adadfluchs wird bereits im Vertrag A.745.1 durch *hušahhu* ausgelöst, das dort mit *sunqu* kombiniert ist:

IV „<sup>8</sup>Adad, der Deichgraf des Himmels und der Erde, möge durch Elend,  
<sup>9</sup>Hungersnot und Mangel dem Lande Mati'ilu und den Leuten seines Landes  
<sup>10</sup>den Garaus machen. Sie mögen das Fleisch ihrer Söhne und Töchter essen,  
<sup>11</sup>und es möge ihnen wohlschmecken wie das Fleisch eines männlichen und  
weiblichen Frühjahrslamms.“<sup>1</sup>

Doch der Hunger muß nicht mit Adad oder dem Kannibalismus verbunden sein. Im Vertrag B.819.2 stehen die Begriffe im Marduk- (Vs Z. 19), Enlil- (Rs. Z. 4), aber auch im Adadfluch (Rs. Z. 14). Der Begriff NAM.ÚŠ / *mutānu* „Seuche“ dagegen gehört zum Nergalfluch (VTE Z. 456):

„<sup>455</sup>Nergal, der Gottesheld, möge mit seinem schonungslosen Schwert euer Leben <sup>456</sup>auslöschen, Mord und Seuche in euer Inneres legen!“<sup>2</sup>

Das verneinte Verb *paṭāru* „lösen“ schlägt in der Verbindung mit Krankheit einen Bogen zurück zu den Stipulationen in VTE Z. 389. Sollten die Vereidigten versuchen, den Schwur nur zu heucheln oder den Eid ungültig zu machen, trifft sie eine Krankheit, die ebenfalls nicht gelöst werden kann. In Z. 389 scheint die Krankheit mit dem Eidbruch identifiziert und als dessen unmittelbare Konsequenz dargestellt.<sup>3</sup> Die in Z. 482+484 genannten Tiere, UR.KU / *kalbu* „Hund“ und ŠAḤ.MEŠ / *šahu* „Schwein“, kommen innerhalb der VTE wieder im Adadfluch vor:

„<sup>451</sup>... Euer Fleisch mögen Hunde und Schweine fressen!“<sup>4</sup>

Der Ausdruck *ina niṭil inīkunu* wurde bereits im Šamaš- und Delebatfluch besprochen, *ina rebit* (Z. 483) steht im Belet-ili-Fluch (§ 46 Z. 439), *eršetu* und *maḥāru* stehen nicht nur mehrfach in § 56, sondern kommen auch sonst in den VTE recht häufig vor. *ūmē* „Tage“ kommen in den VTE oft vor, *šattu* „Jahr“ dagegen nur Z. 485. Z. 486 enthält die Formel *ana šimīkunu lišim*, die auch im Mardukfluch (Z. 434) steht:

„<sup>433</sup>Marduk, der erstgeborene Erbsohn, möge eine schwere Strafe und einen unlösbaren Bann <sup>434</sup>als euer Schicksal bestimmen.“<sup>5</sup>

<sup>1</sup> BORGER, „Mati'ilu,“ 156.

<sup>2</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 165; „... *šagaštu mūtānu ina libbīkunu liškur*“ ebd. 164. Ähnlich lautet auch der Nergalfluch im *adē* A.669.1 Rs. Z. 26.

<sup>3</sup> Vgl. zu Z. 398 WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 198.

<sup>4</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 165; „... *šīrkunu kalbī šaḥī likulū*“ ebd. 164.

<sup>5</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 165. Ähnlich steht die Formel bereits im Enlilfluch des KH und des Vertrags B.819.2 Rs. Z. 3. In VTE Z. 660 kommt NAM.MEŠ / *šimtu* im Epitheton des Nabu vor.



*ekletu* wurde bereits im Šamašfluch behandelt, *tanēhu diliptu* im Anufluch. *napšatkunu* bzw. *napšātkun* steht noch im Jupiterfluch (§ 43 Z. 432), im Nergalfluch (§ 49 Z. 455) in einem Vergleichsfluch (§ 71 Z. 557+559), wo Kehlen durchgeschnitten werden, sowie im Šamašfluch § 101 (Z.651):

„... Er möge euch nicht mit dem Leben davonkommen lassen.“<sup>1</sup>

Die Formel *našpantakunu liškun* (Z.489) steht auch im Sebettfluch (Z. 464f):

„<sup>464</sup>Sebetti, die [kriegerischen] Götter, mögen [mit ihren] wütenden [Waffen] <sup>465</sup>[euch] eine Niederwerfung beifügen!“<sup>2</sup>

*tabtu* „Gutes“ steht oft in den VTE, *ikkibu* „Verbotenes, Tabu“ jedoch begegnet innerhalb des assyrischen Vertragskorpus nur noch im Adadfluch des Vertrags A.745.1 in der Einleitung einer Sequenz, die Z. 490-492 gleicht:

„<sup>12</sup>Das Getöse des (Wettergottes) Adad mögen sie entbehren, <sup>13</sup>Regen möge ihnen verwehrt sein. <sup>14</sup>Staub möge ihnen zum Essen, Asphalt zum Salben, <sup>15</sup>Eselsurin zum Trinken und Papyrus zur Kleidung <sup>16</sup>gereichen. Ihr Lager möge in einem Loch sein.“<sup>3</sup>

Aus dieser traditionellen Sequenz von Flüchen sind die Begriffe *qiru* „Pech, Asphalt“ noch im Vergleichsfluch § 81 Z. 587, *šināti* „Urin“ noch im Kubabafluch (§ 55 Z. 470) und *naptu* „Naphta“ im Vergleichsfluch § 81 Z. 587 bezeugt. Z. 490 bricht mit dem Stichwort *maršu* aus der Parallele des Vertrags A.745.1 aus und knüpft an den Anu- und Gulafluch der VTE an.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 175; „... *aju ušeši napšātkunu*“ ebd. 174.

<sup>2</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 165; <sup>464</sup> *Sebetti ilāni [qardūti ina kakkīšunu] ...* <sup>465</sup> *ezzūti našpan[takunu liškunū]* vgl. ebd. 164.

<sup>3</sup> BORGER, „*Mati'ilu*“, 156. Rs. Kol. IV <sup>12</sup> *ikkil Adad lizamme'ūma* <sup>13</sup> *zunnu ana ikkibišunu liššakin* <sup>14</sup> *epū ana akālšunu qīru ana piššatišunu* <sup>15</sup> *šināt imāri ana šatēšunu niaru ana lubuštīšunu* <sup>16</sup> *liššakin ina tubkinni lū majālšunu*.

<sup>4</sup> Nur in § 56 und auch nicht in den anderen erhaltenen assyrischen Verträgen oder den Fluchabschnitten assyrischer Königsinschriften stehen folgende Ausdrücke: *šillu u šētu* „Schatten und Glut“ (Z. 477), *ina puzri šaḥāti* „in Verborgenheit und Ecken“ (Z. 478), *emēdu/N* „angelehnt werden“ (Z. 479), *sissi ša ardātēkunu* „Zöpfe eurer jungen Frauen“ (Z. 481), *matnāti ša ešlūtikunu* „Locken eurer jungen Männer“ (Z. 482), *mašāru/Gtn* „herumschleifen“, *pagru* „Leiche“ (Z. 483), *ina karši* „im Magen“ (Z. 484), *naqbāru* „Grab“ (484), *bubbulu abūbu* „Hochflut und Sintflut“ (Z. 488), *mašqītu* „Getränk“ (Z. 491), *elapū* eine Pflanze (Z. 492), *taktīnu* „Bedeckung“ (Z. 492), *utukku rābišu* Dämonen, *ḫiāru* „auswählen“ (Z. 493).

### 3. 6. 3. Semantische Analyse

Da § 56 weitgehend aus traditionell vorgegebenem Material besteht, dessen Bedeutungsgehalt kaum Verständnisprobleme bietet, genügt es, hier nur jene Begriffe genauer zu untersuchen, die zum Sondergut des § 56 gehören. *šillu* bedeutet „Schatten, Schirm, Schutz“,<sup>1</sup> *šētu* „Glut, heller Schein, Hitze“. In metaphorischer Sprache werden Schatten und Hitze zu den Subjekten des Vertreibens. *puzru emēdu* bedeutet „sich verkriechen“.<sup>2</sup> Damit scheint einerseits die Ruhe- und Ortslosigkeit der Verfluchten ausgesagt. Weder im Schatten noch in der Sonne sollen sie Ruhe finden. Andererseits kann im Wunsch, sich zu verkriechen oder zu verstecken, auch der Versuch gesehen werden, den Flüchen zu entkommen. Dann wird hier die Unmöglichkeit ausgesprochen, den Fluchwirkungen zu entgehen. Hier fehlt eine chronologische Entwicklung. Ort- und Rettungslosigkeit setzt in der Gegenüberstellung von Schatten und Hitze die Existenz der Verfluchten auf der Erde voraus, steht aber nach dem Todesfluch und der Versagung einer ordnungsgemäßen Totenpflege durch Libationen.

Unvermittelt wechselt das Thema von der Schutzlosigkeit zum Hunger. Drei Begriffe, *sunqu*, *hušahhu* und *bubūtu*, bezeichnen die „Hungersnot“. *sunqu* in Z. 480 wird von dem aramäischen Fremdwort *sanāqu* II „bedürfen“ abgeleitet.<sup>3</sup> Bei *bubūtu* verweist vSoden auf das in Silbenschrift fast gleich geschriebene *bubuttu* „Eiter“.<sup>4</sup> Tatsächlich steht in Z. 480 nicht das eindeutig zuzuordnende Sumerogramm, sondern die syllabische Schreibung *bu-bu-tu*, in dem sich beide Worte erkennen lassen. Die Textbearbeitungen übersetzen wegen der vorhergehenden beiden Begriffe für „Hunger, Mangel“ und der in anderen Texten belegten Kombinationen von *sunqu* oder *hušahhu* mit *bubūtu* in Z. 480 mit „Hunger“. Blickt man jedoch auf die anschließende Nennung von *mutānu* „Seuche, Pest“, eine von *mūtu* „Tod“ hergeleitete Krankheitsbezeichnung<sup>5</sup>, so wirkt die dreifache Nennung des Mangels gegenüber der einmaligen Nennung von todbringender Krankheit unausgeglichen. Würde man *bubuttu* „Eiter“ lesen, stünden der zweifachen Nennung der Hungersnot zwei Begriffe für krankhafte Erscheinungen gegenüber. Eine eindeutige Festlegung zugunsten einer der beiden Lesarten läßt sich nicht treffen. Vielleicht stellt die Doppeldeutigkeit der Schreibung *bu-bu-tu*, ausgerechnet zwischen der Hungersnot und der Pest

<sup>1</sup> Vgl. AHw, 1101.

<sup>2</sup> Vgl. AHw, 211.

<sup>3</sup> Vgl. AHw, 1022.

<sup>4</sup> Vgl. AHw, 135.

<sup>5</sup> Vgl. AHw, 687.

plaziert, die Raffinesse dieses Satzes dar. Beim Leser, der nicht durch Sumeroogramme auf eine Bedeutung festgelegt wird, oder beim Hörer kann beides anklingen: eine dritte Form des Hungers oder der Eiter.

Die Bedeutung der Worte *sissi* und *matnāti* läßt sich nicht exakt bestimmen.<sup>1</sup> Dennoch scheint der Sinn des Fluches klar, Hunde und Schweine schleifen menschliche Körperteile hin und her. Da das mitten in Assur geschieht (Z. 483), kann es sich bei den Jugendlichen, mit deren Leichenteilen die Tiere spielen, nicht um Opfer einer Hungersnot oder einer Seuche handeln, da dann die Hauptstadt Assyriens selbst der Schauplatz dieser Katastrophen wäre. Das Thema hat von Hunger und Krankheit zu Folgen des Krieges oder der Gewaltanwendung gewechselt. Die von dem Fluch Getroffenen sind entweder nach Assur gebrachte und dort zu Tode gekommene Kriegsgefangene, oder, falls man die Auffassung teilt, die VTE seien eine eher innenpolitische Vereidigung von Medern in assyrischen Diensten, in Assur zur Rechenschaft gezogene Eidbrüchige. Die Leichen, die die Tiere gemäß Z. 484 fressen sollen, sind nicht die Leichen, mit denen sie gemäß Z. 481α-483 spielen. Gefressen werden nämlich die Leichen der im Fluch Angesprochenen (*pagri=kunu*), doch im vorhergehenden Fluch sind nicht die Adressaten selbst die Betroffenen, sondern nur die jungen Männer und Frauen aus ihrer Gruppe. Die Adressaten selbst, deren Leichen nach dem Tod im Bauch der Tiere enden sollen, müssen noch als Lebende dem zusehen (*ina niṭil īnī=kunu*), was die Tiere mit den Körperteilen ihrer Nachkommen machen. Z. 484 stellt also nicht die logische Folge des in Z. 482f Beschriebenen dar. Es handelt sich um zwei voneinander unabhängige Geschehnisse.

Die beiden Begriffe für „Hochflut“ *bubbulu* und *abūbu* stehen nicht im Adadfluch der VTE, obwohl auch dort von zerstörerischer Überschwemmung die Rede ist. *bubbulu* kann auch „Neumondtag“ bedeuten und als 29. Tag des Monats in Beziehung zum Mondgott Sin, als 28. Tag des Monats in Zusammenhang mit Nergal stehen.<sup>2</sup> Ebenfalls mit Nergal verbunden erscheint *abūbu* in seinem Epitheton *šākin abūbi*. Da der Begriff auch in den Götterepitheta von Nabu, Ninurta und Ištar auftaucht, scheint hier eine kriegerische Konnotation vorzuliegen. Das Wort kann eine mythische Waffe Ninurtas bezeichnen.<sup>3</sup> Die kriegerische Konnotation verstärkt sich, wenn man bedenkt, daß die Flut gemäß Z. 489 Niederwerfung bewirken soll, wobei eine Formulierung aus dem ebenfalls militärischen Sebettfluch

<sup>1</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 196; PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, 49 Anm. 481f.

<sup>2</sup> Vgl. AHw, 135.

<sup>3</sup> Vgl. AHw, 8.

aufgegriffen wird. Daraus ergibt sich der Schluß, Z. 488f sprechen eigentlich von einem Feindeinfall, der wie eine Flutwelle über die Betroffenen hereinbricht.

Der letzte Abschnitt von § 56 enthält ab Z. 490 einen Fluch über Nahrung, Getränk, Salbe, Kleidung und Heimstatt, der einem festgelegten Schema folgt und offensichtlich in der mesopotamischen Fluchtradition verbreitet war.<sup>1</sup> Die auch in der Bibel häufig belegte Reihung Korn, Wein, Öl, die oft durch Wolle ergänzt ist, zeigt, daß diese fundamentalen Bedürfnisse altorientalischen Lebens auch in Palästina in einer festen Verbindung genannt wurden. In diesen Aufzählungen kann tatsächlich ein Element einer gemeinsamen Sprach- und wohl auch Fluchtradition gesehen werden. Dennoch scheint zumindest die mesopotamische Überlieferung der Flüche weder die genaue Reihenfolge noch die Dinge, die im Fluch zu Nahrung, Trank, Salbe, Kleidung und Heimat werden, fixiert zu haben. Im Adadfluch des Vertrags A.745.1 lautet die Reihenfolge nämlich abweichend von den VTE: Speise, Salbe, Trank, Kleidung, Lager. Salbe und Getränk wurden also bei der Verwendung dieser Motivkomposition in den VTE vertauscht. Während die Speise in A.745.1 aus Staub besteht, werden in den VTE Pech und Asphalt genannt. Der Asphalt wiederum dient in A.745.1 zum Salben, während in den VTE dafür Naphta steht. Als Kleidung dient einmal Papyrus, das andere Mal eine Flußpflanze. Die Verfluchung des Zuhauses wird in A.745.1 unter dem Blickwinkel des Schlafplatzes abgehandelt, in den VTE dagegen als Enteignung des Hauses durch Dämonen beschrieben. Nur zum Ausdruck des Trankes steht in beiden Texten der Eselsurin.

Die Dämonen, die gemäß Z. 493 das Haus besetzen sollen, stellen keineswegs an sich böse Kräfte dar. Den assyrischen Königsinschriften zur Folge scheinen sie im Gegenteil durchaus gern gesehene Hausbewohner gewesen zu sein. Asarhaddon wird nicht müde, in seinen Palästen die Bildnisse der *Šedu* aufzustellen, damit sie zum Schutz der Gebäude als „Wächter“ darin wohnen.<sup>2</sup> Der *utukku* ist ebenfalls an sich nicht böse, wird doch auch der Freund des Gilgameš, Enkidu, nach seinem Tode mit diesem Wort bezeichnet.<sup>3</sup> Die eindeutige Negativbestimmung der im Fluch genannten Kräfte bewirkt erst das Adjektiv *lemnu* „böse“.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Watanabe, *Thronfolgeregelung*, 197.

<sup>2</sup> 18 *šedê lamassê rābišê* ... 19 *šât bīt[ī]* ... „<sup>18</sup>Die *šedu*- und *lamassu*-Kolosse, die Wächter des <sup>19</sup>Hauses ...“ (Bab. A) BORGER, *Inschriften*, 23. Vgl. ebd. 62f, 64, 69; FUCHS, *Inschriften*, 247, 355: „Große Prunkinschrift“ Sargons II. Z. 189.

<sup>3</sup> Vgl. Gilgameš-Epos 12. Tafel, Z. 80, 84; AHw, 1445.

<sup>4</sup> Vgl. den Istarfluch des Kudurru B.1083.3 Kol. VI Z. 20-28; UNTERLECHNER, *Fluchformeln*, 182.

### 3. 6. 4. Strukturanalyse

Bereits bei der Besprechung der Wortwiederholungen war die Struktur um Z. 485 beschrieben worden, wo das Stichwort „Finsternis“ von den Stichwörtern „Schicksal“ und „Hunde und Schweine“ sowie von der Negation des Wortes *mahāru* umschlossen war. Die strukturelle Darstellung des § 56 wird zeigen, daß abgesehen von der Einleitung des Fluches (Z. 472-475) der gesamte Abschnitt palindromisch aufgebaut ist, so daß gleichartige Themen am Anfang und am Ende des Fluches einander entsprechen. Die Mitte, um die die palindromische Struktur kreist, bildet das schon durch die Wortwiederholungen herausgehobene Thema „Finsternis“.

#### Einleitung Z. 472-475

- A) Tod + Totengeist Z. 476f
- B) Glut + Schatten Z. 477-479
- C) Hunger + Durst Z. 479f
- D) Seuche Z. 480-481
  - E) Hunde + Schweine Z. 481β-484
    - a) Leichenschändung
    - b) Kein Begräbnis nach dem Tod
  - F) FINSTERNIS Z. 485f
    - E') Hochflut + Sintflut Z. 487-489
      - b') Leid vor dem Tod
      - a') Niederlage
    - D') Krankheit Z. 490
    - C') Speise + Getränk Z. 490f
    - B') Salbe + Decke Z. 491f
    - A') Heimatlosigkeit + Dämonen Z. 493

In A) wird der Mensch durch den Tod aus der Lebenswelt ausgeschlossen. Der Verlust ordnungsgemäßer Totenpflege läßt seinen Totengeist zum ruhelos dahinschweifenden Gespenst werden. A') dagegen spricht vom Ausschluß des Menschen aus seiner kleinen Lebenswelt Heimat. Gespenster und Dämonen nehmen sein Haus in Besitz. Gemeinsames Thema beider Abschnitte ist also der Ausschluß aus dem naturgemäßen Lebensraum und die Nennung von Geistern und Dämonen.

B) thematisiert das Getriebensein des Verfluchten durch Schatten und Glut und das Fehlen jeglicher Schutzräume, wo er sich verkriechen könnte. Zum Schutz gegen die Glut der Sonne diente im Alten Orient die Salbung mit Öl. Die Decke oder Kleidung schützt den Menschen in der Kühle des Schattens. Als Salbe und Decke zum Schutz gegen Glut und Schatten, Hitze und Kälte, dienen in B') nur mehr die unzulänglichen und abstoßenden Mittel Naphta und Flußpflanze. Verbindendes Thema beider Ab-

schnitte ist die Schutzlosigkeit der Verfluchten gegenüber Witterungseinflüssen.

Dem Abhandenkommen von Brot und Wasser in C) entspricht die Ernährung durch Asphalt und Eselsurin in C').

Der Pest und dem Eiter, wenn man diese Interpretation der syllabischen Schreibung zuläßt, in D) entspricht der Wunsch in D'), den Verfluchten möge alles Krankhafte zuteil werden. Man kann auch eine Verbindung zwischen den jeweils davor stehenden Flüchen ziehen. Not und Mangel in Z. 480 sind das Ergebnis, wenn dem Menschen alles Gute verboten wird (Z. 489).

Die Verbindung zwischen E) und E') leuchtet durch die schon besprochenen Lexemverknüpfungen hervor. In Z. 483 geht es um eine Bewegung in die Erde (*eršetu*) hinein, die nicht stattfinden soll. Die Leichen sollen nicht in die Erde kommen. In Z. 488 dagegen wird von einer Bewegung aus der Erde heraus gesprochen. Die Flut steigt aus der Erde empor. E) beginnt mit den Leichen jugendlicher Eidbrüchige in Assur, die offenbar eines gewaltsamen Todes starben und nicht begraben wurden (a). Darauf folgt das Geschick der Vereidigten selbst, die zusehen müssen, wie die Tiere mit den Körperteilen ihrer Nachkommen spielen und schließlich selbst keine Beredigung erhalten, sondern den Tieren zum Fraß überlassen werden. Es endet mit dem Schicksal nach dem Tod (b). Logisch vorgeordnet erscheint das, was E') anspricht. Die Themen von E) werden chiasmisch aufgenommen. Dem Geschick nach dem Tod entspricht das Leben bis zum Tod, das in Mühsal und Schlaflosigkeit zu Ende geht (b'). Der Feindeinfall, der in der Metapher einer Hochflut die Eidbrüchigen überspült und ihre Niederlage bewirkt (a'), ist die Voraussetzung für Greuel, wie sie Z. 482f beschreibt (a). Die Unterlegenen werden nach Assur geschleppt, wo schließlich Tiere ihr Spiel mit ihnen treiben. So erzählt E') die Vorgeschichte für das in E) Beschriebene.

Das Zentrum des ganzen Paragraphen bildet der dreifache Wunsch finsterner Tage, dunkler Jahre und der Finsternis als Schicksal. Dunkelheit und Finsternis stehen hier wohl als Metaphern für alles, was ein Leben unglücklich machen kann. VTE § 56 erweist sich somit als eine kunstvolle literarische Komposition, die in palindromischer Weise Kernbegriffe des Šamašfluchs umschließt.

### 3. 6. 5. Formengeschichte des Fluchs bei den Göttern

Als Vergleichsmaterial kommen Flüche in Betracht, die jeweils Götter (DINGIR.MEŠ) ohne genauere Namensnennung anrufen, sie aber unterschiedlich charakterisieren. Manchmal heißen sie die großen Götter des

Himmels und der Erde, manchmal die (großen) Götter, alle, deren Name auf dem Dokument (Tafel, Stein) genannt ist. Beide Einleitungsformeln kommen auch in den VTE vor.

B.1750.1: Kodex Hammurapi:

Kol. LI <sup>70</sup> *ilū rabūtum* <sup>71</sup> *ša šamê* <sup>72</sup> *u eršetim* <sup>73</sup> *Anunnaku* <sup>74</sup> *ina nap̄harīšunu* <sup>75</sup> *šēd būim* <sup>76</sup> *libitti Ebabbarra* <sup>77</sup> *šuatī* <sup>78</sup> *zēršu* <sup>79</sup> *massu šābāšu* <sup>80</sup> *nišīšu* <sup>81</sup> *u ummānšu* <sup>82</sup> *erretam* <sup>83</sup> *maruštam līrurū*

„<sup>70</sup>Die großen Götter <sup>71</sup>des Himmels <sup>72</sup>und der Erde, <sup>73</sup>die Anunnaku <sup>74</sup>in ihrer Gesamtheit, <sup>75</sup>der Schutzgott des Tempels <sup>76</sup>und das Ziegelwerk des Ebabbara <sup>77</sup>mögen ihn selbst, <sup>78</sup>seine Nachkommenschaft, <sup>79</sup>sein Land, seine Truppen, <sup>80</sup>seine Leute <sup>81</sup>und sein Heer <sup>83</sup>mit einem unheilvollen <sup>82</sup>Fluch <sup>83</sup>verfluchen ...“<sup>1</sup>

B.1374?.1: RA 29, 99:

Rs. <sup>17</sup> *ilāni ša ina tuppi šuatī zakrū līrurūšu* <sup>18</sup> [...] *akala u mē lizzemmi* [...] *-lī-šu* <sup>19</sup> [...] *-ra-su amassu li(l)mad*

<sup>17</sup>Die Götter, die auf dieser Tafel genannt sind, mögen ihn verfluchen <sup>18</sup>[...] Brot und Wasser möge er entbehren, <sup>19</sup>[...] sein Wort möge er lernen.<sup>2</sup>

B.1282.2: MDP 2, 86:

Kol. III <sup>16</sup> *ilāni rabūti mala* <sup>17</sup> *ina eli narê* <sup>18</sup> *annî* <sup>19</sup> *šumšunu zakru* <sup>20</sup> *kakkūšunu kullumū* <sup>21</sup> *u šubātušunu* <sup>22</sup> *uddâ* <sup>23</sup> *arrat lemutti* <sup>24</sup> *līrurūšu* <sup>25</sup> *šumšu lihalliqū* <sup>26</sup> *zēršu* <sup>27</sup> *ana šuli* <sup>28</sup> *aji iršū* <sup>29</sup> *nidaḫi*<sup>3</sup>

<sup>16</sup>Die großen Götter, alle, <sup>19</sup>deren Name auf <sup>18</sup>diesem <sup>17</sup>Stein <sup>19</sup>genannt ist, <sup>20</sup>deren Waffen gezeigt sind <sup>21</sup>und deren Symbolsockel <sup>22</sup>bezeichnet sind, <sup>23</sup>mögen ihn mit einem bösen Fluch <sup>24</sup>verfluchen, <sup>25</sup>seinen Namen zerstören, <sup>26</sup>seinen Samen <sup>27</sup>zu entfernen <sup>28</sup>mögen sie nicht <sup>29</sup>nachlässig werden.

B.1172.1: BBS (Nr. 3), 18:

Kol. VI. <sup>21</sup> *ilāni mala ina muḫ kudurri* <sup>22</sup> *annî šumšunu zakru* <sup>23</sup> *šumšu lihalliqu* <sup>24</sup> *ana mimma lā bašê* <sup>25</sup> *lišālikūšu*

<sup>21</sup>Alle Götter, deren Name auf diesem Kudurru <sup>22</sup>genannt ist, <sup>23</sup>mögen seinen Namen zerstören, <sup>24</sup>ihn zu völligem Nichtsein <sup>25</sup>gehen lassen.

<sup>1</sup> BORGER, „Codex,“ 80. „Anunnaku wurden genannt die Götter der seit langem im Lande Ansässigen, vor allem der Sumerer, Igiu aber die Götter der später vor allem als Arbeiter ins Land gekommenen Nord- und Nordwestsemiten (Amurriter). Die nachaltbabylonische Theologie hingegen unterschied oft die Igiu als Götter des Himmels von den Anunnaku der Erde und Unterwelt.“ vSODEN, „Mottoverse,“ 236/207 Anm. 3.

<sup>2</sup> Wahrscheinlich wird Z. 19 einem anderen Gott zugesprochen. Zu Z. 18 vgl. AHw 1536 *zummû(m)* II 1).

<sup>3</sup> Vgl. LEICK, *Fluchformeln*, 21; AHw 209 *elû(m)* IV 9) a); 780 *nīdu(m)* B 1; 1258 *šubtu(m)* B 1.

## B.1172.2 BBS (Nr. 4), 54:

Kol. IV <sup>5</sup> *ilāni mala ina muhḫi narī annī* [*šum*]šunu zakru <sup>6</sup> *arrat lā napšuri*  
*lirurūšum[a]* <sup>7</sup> *ūma išten lā balāssu liqbū* <sup>8</sup> *šāšu šumšu u zēršu aju ušabšū*  
<sup>9</sup> *ūmē arurti* <sup>10</sup> *šanāti hušahḫi* <sup>11</sup> *ana šimātišu l[i]šimū* <sup>12</sup> *eli ili šarri bēli u rubi*  
<sup>13</sup> *lišemrišūšuma* <sup>14</sup> *ina lemutti liklā*

<sup>5</sup> Alle Götter, deren Name auf diesem Stein genannt ist, <sup>6</sup> mögen ihn mit einem unlösbaren Fluch verfluchen und <sup>7</sup> befehlen, daß sein Leben nicht einen Tag (länger dauert). <sup>8</sup> Ihn selbst, seinen Namen und Samen mögen sie nicht bestehen lassen. <sup>9</sup> Tage des Fluches <sup>10</sup> Jahre des Hungers <sup>11</sup> mögen sie als sein Schicksal bestimmen. <sup>12</sup> Vor Gott, König, Herr und Prinz <sup>13</sup> mögen sie ihn mißfallen lassen. <sup>14</sup> Im Bösen möge er enden.<sup>1</sup>

## B.1172.3: MDP 2, 99ff:

Kol. VII <sup>26</sup> *ilāni rabūti* <sup>27</sup> *mala ina* <sup>28</sup> *narī annī* <sup>29</sup> *šumšunu zakru*  
<sup>30</sup> *šubātušunu uddā* <sup>31</sup> *kakkūšunu* <sup>32</sup> *kullumū* <sup>33</sup> *u ušurātušunu* <sup>34</sup> *uššurā*  
<sup>35</sup> *šimat* <sup>36</sup> *lā naṭāli* <sup>37</sup> *šakāk uzni* <sup>38</sup> *u šibit pī* <sup>39</sup> *ana šāt ūmi lišimūšu*

<sup>26</sup> Die großen Götter, <sup>27</sup> alle, <sup>29</sup> deren Name <sup>27</sup> auf <sup>28</sup> diesem Stein <sup>29</sup> genannt ist, <sup>30</sup> deren Symbolsockel gekennzeichnet, <sup>31</sup> deren Waffen <sup>32</sup> gezeigt, <sup>33</sup> und deren Zeichnungen <sup>34</sup> gezeichnet sind, <sup>35</sup> ein Schicksal <sup>36</sup> des Nichtsehens, <sup>37</sup> Verstopfung der Ohren <sup>38</sup> und Mundlähmung <sup>39</sup> mögen sie für immer ihm bestimmen.<sup>2</sup>

## B.1159.1: AfO 23, 1ff:

Kol. IV „8. DINGIR-MEŠ GAL-tum ma-la i-na 9. UGU DUR za-ak-ru 10. IBILA ū MU la ū(?) -x(-x)

(...) Die großen Götter, welche auf ... genannt sind, mögen seinen Sohn und Namensträger ...“<sup>3</sup>

## B.1159.5: AfO 23, 16f:

Kol. IV <sup>15</sup> ... *ilāni mala* <sup>16</sup> *ina narī annī šumšunu za[kr]u* <sup>17</sup> *ina arrat arru*  
<sup>18</sup> *pū[i] uzni aji iršū*

<sup>15</sup> Alle Götter, <sup>16</sup> deren Name auf diesem Stein genannt ist, <sup>17</sup> mögen wegen des Fluches, mit dem er verflucht ist, kein offenes Ohr (für ihn) haben.<sup>4</sup>

## B.1105.1: BER 4, 152:

Kol. V <sup>5</sup> *ilāni rabūti mala ina narī* <sup>6</sup> *annī šumšunu zakru arrat lemutti*  
<sup>7</sup> *lirurūšu išissu lissuhū u zēršu lihalliqū*

<sup>1</sup> Zu Z. 13 vgl. vSODEN, „Wörterbuch,“ 382 Anm. 1.

<sup>2</sup> Zusammenhängende Umschrift nach STEINMETZER, „Schenkungsurkunde,“ 9.

<sup>3</sup> BORGER, „Grenzsteinurkunden,“ 3. ebd. 11: „IV,9. statt des in diesem Zusammenhang eigenartigen Zeichens DUR erwartet man entweder NA<sub>4</sub>-NA-RÚ-A = *narū* oder *kudurru*. Die Lesung DUR = *riksu* kommt wohl nicht ernstlich in Frage. IV, 10. Kollationsbedürftig. Man erwartet am ehesten *la ū-šab-[š(u-ū)]*, aber für *-[š(u-ū)]* ist kein Raum vorhanden. Oder dürfte man etwa *ū-pa-lu* (von *uppulu* ‚zum Erben einsetzen‘, Kodex Hammurapi § 178) lesen?“

<sup>4</sup> Wörtlich: „keine Ohrenöffnung bekommen“. BORGER, „Grenzsteinurkunden,“ 17.



<sup>5</sup>Die großen Götter, alle deren Name auf diesem Stein <sup>6</sup>genannt ist, mögen ihn mit einem schlimmen Fluch <sup>7</sup>verfluchen, sein Fundament ausreißen und seinen Samen vernichten.

B.1105.2: BBS (Nr. 6), 36:

Kol. II <sup>51</sup> *ilāni rabūti annūtu ina uzzat libbi* <sup>52</sup> *ana lemutti liḫtasassūšuma* <sup>53</sup> *bū ṭpušu libēl šanūma* <sup>54</sup> *ultu patru ina kišādīšu u quppū ina īnišu* <sup>55</sup> *ana šabūtānišu appašu libimma* <sup>56</sup> *unninišu aji imḫuršu* <sup>57</sup> *ḫanṭiš likkisa napšassu* <sup>58</sup> *ina ḫepē būišu qātāšu ṭṭa ṭrubā* <sup>59</sup> *adi ūm baṭṭu marušta lišdud* <sup>60</sup> *u adi šamē u eršetu bašū zēršu liḫliq*

<sup>51</sup>Diese großen Götter mögen im Zorn ihrer Herzen <sup>52</sup>zum Bösen an ihn denken! <sup>53</sup>Das Haus, das er baute, möge ein anderer beherrschen! <sup>54</sup>Um (zu vermeiden, daß ihm) ein Schwert in seinen Nacken und ein Messer in sein Auge (gestoßen werde,) <sup>55</sup>möge er sich vor seinem Fänger auf sein Angesicht werfen, <sup>56</sup>und der möge sein Flehen nicht annehmen! <sup>57</sup>Schnell möge er sein Leben abschneiden! <sup>58</sup>Beim Zusammenbruch seines Hauses mögen seine Hände in den Lehm eindringen! <sup>59</sup>Während der Tage seines Lebens möge er Böses erfahren <sup>60</sup>und solange Himmel und Erde existieren möge sein Same zugrunde gehen.

B.1083.1: BBS (Nr. 7), 42:

Kol. II <sup>36</sup> *ilāni rabūti mala ina narī annī šumšunu zakru* <sup>37</sup> *ana lemutti u lā ṭābtī lirteddūšu* <sup>38</sup> *šumšu zēršu per'ešu nannabšu* <sup>39</sup> *ina pī nišē dišāti liḫalliḫū*  
<sup>36</sup>Alle großen Götter, deren Name auf diesem Stein genannt ist, <sup>37</sup>mögen ihn zum Bösen und nicht Guten lenken, <sup>38</sup>seinen Namen, seinen Samen, seinen Sproß und seinen Nachkommen <sup>39</sup>im Mund der weit verbreiteten Menschen vernichten!

B.1083.2: BBS (Nr. 8), 48 Kol. IV Z. 32-35 = B.1172.2 Kol. IV Z. 5f. BBS (Nr. 8), 48 Beischrift Z. 6f entspricht ebenfalls fast genau B.1172.2 Kol. IV Z. 5f.

B.1083.3: Sumer 38, 126 Kol. V Z. 29-32 = B.1172.2 Kol. IV Z. 5f.

B.1070.1: ZA 65, 59:

Kol. II <sup>76</sup> *ilū rabūtu mala ina narī annī* <sup>77</sup> *šumšunu zakru šuniršunu uddū* <sup>78</sup> *uṣurātušunu uṣṣurā* <sup>79</sup> *u šubātušunu bašmā* <sup>80</sup> *ina bunīšunu ezziš* <sup>81</sup> *likkilimāšunu* <sup>82</sup> *ina murši dī'i dilipti* <sup>83</sup> *qūli kūri nissāti* <sup>84</sup> *imṭi taneḫi lā ṭūb libbi lā ṭūb širi* <sup>85</sup> *idirti gerrāni* <sup>86</sup> *u bikūti ūmi ulā naparkā lištabrūšu*

„76. Alle großen Götter, deren Name auf dieser Stele 77. genannt ist, deren Embleme gekennzeichnet sind, 78. deren Bilder gezeichnet sind, 79. deren Symbolsockel geformt sind, 80. mögen ihn mit ihrem Antlitz 81. in wildem Zorn anschauen, und 82. ihn in Krankheit, Kopfschmerz, Schlaflosigkeit, 83. Schweigen, Ohnmacht, Jammern, 84. Mangel, Klage, Unglück, Mißbehagen,

85. Trübsal, Wehklage 86. und Weinen ohne Unterlaß 87. die Tage verbringen lassen.“<sup>1</sup>

B.1070.2: Sumer 36, 133:

Kol. III <sup>29</sup> *ilū rabūtu* IV <sup>1</sup> *mala ina narī anni* <sup>2</sup> *šumšunu zakru* <sup>3</sup> *arrat lemutti ša lā napšuri tirurūšu* <sup>4</sup> *šumšu lihalliqū* <sup>5</sup> *zēršu lilqutū* <sup>6</sup> *išissu per'ešu lissuhū* <sup>7</sup> *bīssu u kudurrašu lispuhū* <sup>8</sup> *a ja iršī aššata simat lālišu* <sup>9</sup> *apla zākir šūmi* <sup>10</sup> *aḫa talīma* <sup>11</sup> *ana aḫi aḫu lūtūršu* <sup>12</sup> *lizammi rā'a* <sup>13</sup> *mamma na itbāra* <sup>14</sup> *ina āli ibbanū* <sup>15</sup> *ajjābu lū šunšu* <sup>16</sup> *ina tūb bī abi* <sup>17</sup> *zikiršu lilmun* <sup>18</sup> *āmeršu ina sūqi* <sup>19</sup> *arrata libilšu* <sup>20</sup> *nišēšu lirmumāšu*

III <sup>29</sup>Die großen Götter, IV <sup>1</sup>alle, <sup>2</sup>deren Name <sup>1</sup>auf diesem Stein <sup>2</sup>genannt ist, <sup>3</sup>mögen ihn mit einem bösen Fluch, der nicht gelöst werden kann, verfluchen, <sup>4</sup>seinen Namen mögen sie vernichten, <sup>5</sup>seinen Samen mögen sie einsammeln, <sup>6</sup>sein Fundament und seinen Nachkommen mögen sie ausreißen, <sup>7</sup>sein Haus und seinen Grenzstein mögen sie zerstreuen, <sup>8</sup>er soll nicht besitzen: eine Frau, die Zugehörige seiner Lust, <sup>9</sup>einen Erbsohn, den Nenner seines Namens, <sup>10</sup>einen bevorzugten Bruder; <sup>11</sup>der Bruder möge sich zum Fremden verwandeln; <sup>12</sup>er sei des Gefährten beraubt; <sup>13</sup>jeder Freund, <sup>14</sup>der in der Stadt geschaffen war, <sup>15</sup>sei sein Feind; <sup>16</sup>im Guten des Vaterhauses <sup>17</sup>möge sein Andenken schlecht werden; <sup>18</sup>wer ihn auf der Straße sieht, <sup>19</sup>möge ihm Fluch bringen, <sup>20</sup>seine Leute sollen ihn anbrüllen.

B.1047.1: BER 4, 194:

Kol. III <sup>9</sup> *ilāni kališunu mala šumšunu* <sup>10</sup> *zakru kī ištēn ūmi lā balāssu* <sup>11</sup> *liqbū*  
<sup>9</sup>Die Götter, ihre Gesamtheit, alle, deren Name <sup>10</sup>genannt ist, mögen ihm nicht für einen einzigen Tag Leben <sup>11</sup>gewähren.

B.944.1: BBS (Nr. 9), 69 Kol. V Z. 6-7 = B.1172.2 Kol. IV Z. 5+7.

B.748.1: RA 16, 143:

Kol. VI <sup>2</sup> *ilāni mala ina muḫḫi narī anni* <sup>3</sup> *šuršudū nanzāzū lihalliq pere'šu*  
<sup>2</sup>(Jeder einzelne) aller Götter, <sup>3</sup>deren Ehrenplätze <sup>2</sup>auf diesem Stein <sup>3</sup>fest gegründet sind, möge seinen Sproß ausreißen.<sup>2</sup>

B.711.1: VS I 37 Kol. V Z. 45-47:

Kol. V <sup>45</sup> *ilāni rabūti mala ina narī anni* <sup>46</sup> *šumšunu zakru šumšu zēršu pere'šu* <sup>47</sup> *ina pī nišē lihalliqū likkisū arkassu*  
<sup>45</sup>Alle großen Götter, <sup>46</sup>deren Name <sup>45</sup>auf diesem Stein <sup>46</sup>genannt ist, mögen seinen Namen, seinen Samen, seinen Sproß <sup>47</sup>im Mund der Menschen vernichten, sein Erbe mögen sie abschneiden.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> RESCHID / WILCKE, „Grenzstein,“ 59.

<sup>2</sup> Vgl. CAD 11/N I, 262 *manzāzu* 2. a); AHw 732 *nanzāzu* 3.

<sup>3</sup> Vgl. CAD 1/A II *arkatu* 3. d).

## A.705.8: VS I 71:

Kol. II (IV) <sup>65</sup> [ilāni rabū]ti mala ina narī <sup>66</sup> [annī] šumšunu nabū u ilāni <sup>67</sup> [āšīb]ū qereb tâmti rapašti <sup>68</sup> [...? lī]rurūšuma šumšu zēršu <sup>69</sup> [ina mā]ti lihalliqū <sup>70</sup> [aji iršūšu] rēmu ina sunqi hušahhi <sup>71</sup> [bubūti] lipit erra <sup>72</sup> [lišah]hirū nišēšu <sup>73</sup> [ina šapal n]akrišu kamiš lišēšibūšuma <sup>74</sup> [ina niṭil] ēnēšu māssu lištappar

<sup>65</sup>[Alle großen Götter], <sup>66</sup>deren Name auf [dieser] Stele genannt ist, und die Götter, <sup>67</sup>die mitten im weiten Meer [wohnen], <sup>68</sup>mögen ihn [...? ver]fluchen, seinen Namen und seinen Samen <sup>69</sup>[aus dem Land] vertilgen. <sup>70</sup>[Sie mögen ihm gegenüber] kein Mitleid [haben]. Durch Not, Hungersnot, <sup>71</sup>[Hunger] (und) Pest <sup>72</sup>[mögen] sie seine Untertanen (wörtlich: Menschen) [ver]ringern. <sup>73</sup>[Zu Füßen (wörtlich: unter)] seines Feindes mögen sie ihn gefesselt sitzen lassen. <sup>74</sup>Auf Dauer möge dieser - [vor seinen] Augen - sein Land beherrschen.<sup>1</sup>

A.681.1: LUCKENBILL, *Sennacherib*, 85:

<sup>59</sup> ilū rabūti mala ina narī annī šumu nabū ina šit pīšu[nu] <sup>60</sup>... ša lā nakāri arrat lemutti lirurūšuma liskipū palēšu

<sup>59</sup>Alle diesen großen Götter, deren Name auf dieser Stele genannt ist, mögen ihn durch einen Ausspruch ihres ... Mundes, <sup>60</sup>der nicht aufgehoben werden kann, mit einem bösen Fluch verfluchen, seine Herrschaft stürzen.<sup>2</sup>

A.681.3: LUCKENBILL, *Sennacherib*, 139:

<sup>68</sup> Aššur šar ilāni u ilāni rabūti ša samē u eršeti <sup>69</sup> arrat [lā] napšuri marušti lirurūšuma <sup>70</sup> šarrussu liškipū balassu likimūšu <sup>71</sup> šumšu zēršu per'ešu u nannabšu <sup>72</sup> ina naphar mātāti lihalliqū

<sup>68</sup>Assur, der König der Götter, und die großen Götter des Himmels und der Erde <sup>69</sup>mögen ihn mit bösem, unlösbarem Fluch verfluchen und <sup>70</sup>sein Königtum umstürzen! Sein Leben mögen sie ihm rauben, <sup>71</sup>seinen Namen, Samen, Sproß und Nachkommen <sup>72</sup>in jedem Land vernichten.

A.681.4: LUCKENBILL, *Sennacherib*, 147 Z. 35\*-39 entspricht A.681.3, nur der Schluß variiert:

<sup>39</sup> per'ešu u nannabšu ina pī nišē lihalliqū

seinen Sproß und Nachkommen im Mund der Menschen vernichten.

A.681.5: LUCKENBILL, *Sennacherib*, 148 = A.681.3.

## A.669.2: SAA 2 (Nr. 4), 24ff:

Kol. IV <sup>8</sup> ilāni rabūti ša šamē u eršeti ilāni māt Aššur ilāni māt Akkad <sup>9</sup> ilāni Ebir-nāri arrat lā napšuri lirurū<sup>ku</sup>nu

<sup>1</sup> Zu Umschrift und Übersetzung von Z. 70 vgl. CAD 15/S, 386b *sunqu*; zu Z. 73 vgl. CAD 8/K, 122 *kamiš* A; zu Z. 74 vgl. CAD 17/Š I, 447 *šapāru* 3. b) 2' und AHw, 1171.

<sup>2</sup> Vgl. CAD 16/S, 219 *šitu* 2c.

„8' So mögen die großen Götter des Himmels und der Erde, die Götter von Assyrien, die Götter von Akkad, 9' die Götter von Eber-nari euch mit einem unlösbaren Fluche verfluchen.“<sup>1</sup>

A.669.7: SAA 2 (Nr. 14), 78:

Kol. II <sup>10</sup> *ilāni rabūti bēl eš[rēti? lišimūšu]* <sup>11</sup> *šimā[ti arrāti]* <sup>12</sup> *mala ina libbi ad[ē šuati]* <sup>13</sup> *šuršudū na[-xxx]* <sup>14</sup> *marušta ša dūr umē li[-xxx]* <sup>15</sup> *zamar lā* ḫ<sup>17</sup>?  
- xxx

<sup>10</sup>Die großen Götter, die Herren der Sch[reine mögen für ihn bestimmen] <sup>11</sup>die Geschi[cke, Flüche.] <sup>12</sup>alle die inmitten [dieses] *adē* <sup>13</sup>fest gegründet sind [...] <sup>14</sup>(alle) Tage dauernde Krankheit mögen sie [...] <sup>15</sup>schnell nicht [...].

Als ein illustratives Beispiel für die Zusammenstellung von Fluchmotiven mit Anrufung mehrerer Götter sei das Kudurru B.1159.1: BBS (Nr. 5), 29 zitiert:

Kol. III <sup>26</sup> *Anu Enlil u Ea* <sup>27</sup> *Ninurta u Gula* <sup>28</sup> *bēlū eršeti šuatum* <sup>29</sup> *u ilāni mala* <sup>30</sup> *ina narī šuatum* <sup>31</sup> *ešrētušunu uddā* <sup>32</sup> *ezziš likkilmūšu* <sup>33</sup> *arrat lā pašāri* <sup>34</sup> *lirurūšu* <sup>35</sup> *kudurrašu* <sup>36</sup> *lissuḫū* <sup>37</sup> *zēršu lilqutū* <sup>38</sup> *ina lemutti* <sup>39</sup> *u lā tūb širi* <sup>40</sup> *adi umī iṣūti* <sup>41</sup> *ša baḫa liqtima* <sup>42</sup> *ema Šamaš u Marduk* <sup>43</sup> *išassū* <sup>44</sup> *aji [iṣ]mūšu*

<sup>26</sup>Anu, Enlil und Ea, <sup>27</sup>Ninurta und Gula, <sup>28</sup>die Herren des besagten Landes <sup>29</sup>und alle Götter, <sup>31</sup>deren Heiligtümer <sup>30</sup>auf besagtem Stein <sup>31</sup>verzeichnet sind, <sup>32</sup>mögen ihn böse anblicken, <sup>33</sup>mit einem unlösbaren Fluch <sup>34</sup>verfluchen <sup>35</sup>sein Kudurru <sup>36</sup>ausreißen, <sup>37</sup>seinen Samen aufpicken. <sup>38</sup>Im Bösen <sup>39</sup>und in Unwohlsein des Körpers <sup>40</sup>mit geringen <sup>41</sup>Lebenstagen ende er! <sup>42</sup>Wenn er zu Šamaš und Marduk <sup>43</sup>schreit, <sup>44</sup>sollen sie ihn nicht hören!

Die folgende Tabelle zeigt, welche Motive aus § 56 auch in Flüchen unter Anrufung anderer Gottheiten oder in den Inschriften unter Nennung der großen bzw. genannten Götter vorkommen. So wird ersichtlich, daß der § 56 aus verschiedenen traditionellen Formeln und Motiven zusammengesetzt ist, die von ihrer Bindung an eine bestimmte Gottheit gelöst wurden.<sup>2</sup> Die assyrische Hofkanzlei verwendete offenbar traditionelles Material, um daraus einen unter den bekannten mesopotamischen Texten einmaligen palindromisch strukturierten Fluch zu schaffen.

<sup>1</sup> BORGER, „Baal,“ 159 Anm. 9'a) zu Eber-nari: „D. h. ‚Transpotamien‘ = Syrien“.

<sup>2</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 196.

THEMA	LEXEME	GOTTHEIT	PARALLELEN
Epitheton	DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ <i>ša šamê u eršeti</i>  <i>mala ... zakru</i>		VTE Z. 41, Z. 522  B.1750.1 Kol. LI Z. 71f; A.669.2 Kol. IV Z. 8 VTE Z. 511, 526, 573, 616a, 618a; B.1374?.1 Rs. Z. 17; B.1172.1 Kol. VI Z. 22; B.1172.2 Kol. IV Z. 5; B.1172.3 Kol. VII Z. 29; B.1105.1 Kol. V Z. 5; B.1070.2 Kol. IV Z. 2; B.1047.1 Kol. III Z. 9f B.1172.1 Kol. V Z. 2; B.1159.1 Kol. III Z. 32; B.1070.1 Kol. II Z. 80f B.1750.1 Kol. LI Z. 82f; B.1172.2 Kol. IV Z. 6; B.1159.1 Kol. III Z. 33; B.1105.1 Kol. V Z. 6f; B.1070.2 Kol. IV Z. 3; A.705.8 Kol. II Z. 68; A.669.2 Kol. IV Z. 9
böser Blick	<i>likkelmû-</i>		B.1172.1 Kol. V Z. 2; B.1159.1 Kol. III Z. 32; B.1070.1 Kol. II Z. 80f
Fluch	<i>lîrurû-</i>		B.1750.1 Kol. LI Z. 82f; B.1172.2 Kol. IV Z. 6; B.1159.1 Kol. III Z. 33; B.1105.1 Kol. V Z. 6f; B.1070.2 Kol. IV Z. 3; A.705.8 Kol. II Z. 68; A.669.2 Kol. IV Z. 9
Tod		Šamaš	B.1750.1 Kol. L Z. 34-40; B.1172.2 Kol. IV Z. 7; B. 1047.1 Kol. III Z. 10f
	<i>eṭemmu</i>	Adad	VTE Z. 452
		Šamaš	B.1750.1 Kol. L Z. 34-40
Brot + Wasser			B.1374?.1
	<i>sunqu hušahḫu</i>	Adad	VTE Z. 449f; A.745.1; B.1172.2 Kol. IV Z. 10; A.705.8 Kol. II Z. 70
Pest		Nergal	VTE Z. 456
	<i>niṭil inīkunu</i>	Šamaš	VTE Z. 424
		Delebat	VTE Z. 428
	<i>kalbī šahî</i>	Adad	VTE Z. 451
	<i>ekletu</i>	Šamaš	VTE Z. 424
		Enlil	B.1750.1 Kol. XL Z. 68-72
	<i>ana šīmtīkunu</i>	Marduk	VTE Z. 434
	<i>lišīm</i>		
Mühsal + Schlaflosigkeit			B.1070.1 Kol. II Z. 82.84;
		Anu	VTE Z. 418a
		Gula	VTE Z. 461
	<i>napšātīkunu</i>	Jupiter	VTE Z. 432
		Nergal	VTE Z. 455
		Šamaš	VTE Z. 651
		Sebetti	VTE Z. 465
Niederwerfung nur Schlechtes			B.1083.1 Kol. II Z. 37
Krankheit			B.1070.1 Kol. II Z. 82.84
		Anu	VTE Z. 418a

	Gula	VTE Z. 461
Nahrung	Adad	A.745.1 Kol. IV Z. 14
Getränk	Adad	A.745.1 Kol. IV Z. 15
Salbe	Adad	A.745.1 Kol. IV Z. 14
Kleidung	Adad	A.745.1 Kol. IV Z. 15
Heim	Adad	A.745.1 Kol. IV Z. 16

Die meisten Bezüge bestehen zu Flüchen der Götter Adad und Šamaš. Die Reihenfolge der Fluchmotive orientiert sich nur teilweise an einer Götterhierarchie. Die Motive böser Blick und Fluch bilden in der mesopotamischen Tradition häufig den Anfang von Fluchsequenzen. Dieses überlieferte Bauelement mag bei der Komposition der Einleitung von § 56 Pate gestanden haben. Allerdings zeigen die gesammelten Flüche bei den großen Göttern, daß beide Fluchmotive in der mesopotamischen Tradition auch als Einleitungsformeln verwendet wurden. Die Motive gehörten offenbar an den Anfang eines umfangreicheren Fluchs. Das nächste Motiv, das einer Gottheit zugeordnet werden kann (Z. 476f), kommt in Šamašflüchen vor. Šamašflüche stehen in den meisten Fluchsequenzen der Kudururur ziemlich am Anfang. Zumindest der Beginn von § 56 wurde also nach traditionellen Bauprinzipien konstruiert. Die Anordnung der übrigen Motive des § 56 läßt keine Orientierung an einem Pantheon erkennen. Nur ein Strukturelement, das auch in anderen Fluchsequenzen erkennbar war, zeigt sich noch. Das Thema Krankheit / Mühsal wird dort mehrmals angesprochen, meist unter Anrufung von Sin und Gula, und umklammert andere Themen. Die Verteilung der Bezüge zum Gula- und Anufluch zeigt, daß dieses Bauprinzip auch in § 56 angewandt wurde. Die markante Schlußpassage mit der Verwünschung der Grundbedürfnisse menschlichen Daseins gehörte offenbar zum vorgegebenen Textmaterial assyrischer Staatsschreiber, wie der Adadfluch im Vertrag A.745.1 zeigt. Dort bilden diese Elemente allerdings nicht den Schluß eines Textabschnittes. Sie konnten also an beliebiger Stelle eingebaut und unterschiedlichen Göttern zur Ausführung anheimgestellt werden.

Die Einleitung mit den Motiven böser Blick und Fluch (Z. 472-475) fügt sich nicht in die Palindromie und steht gewissermaßen als Vorbau vor dem in sich geschlossenen Rest des Paragraphen. Während man also in Mesopotamien bei der Lösung der Fluchmotive von den Einzelgöttern eine vom Pantheon abstrahierte Palindromie schuf, gleicht der allein auf JHWH konzentrierte Bibeltext in der Themenfolge von 28,27-30 dem Aufbau polytheistischer Fluchsequenzen Mesopotamiens. Da die Autoren von § 56 überkommene Formeln und Motive aus ihren traditionellen Bindungen an einzelne Götter lösten und nach literarischen Gesichtspunkten neu kombinierten, kann die altorientalische Konvention zur Gestaltung von Flüchen

nicht so dominierend gewesen sein, daß der Verfasser des Bibeltextes sich genötigt sah, seine Fluchmotive in der beschriebenen Weise zu reihen.

### 3. 7. VTE § 63-65, die Parallele zu Dtn 28,23(-25?)

§ 63 <sup>526</sup> do. (do.) *ilānī mala ina tuppi adē an[ni šumšunu zakru]* <sup>527</sup> *ammar libitti kaqquru lusiqqūnekkunu* <sup>528</sup> *kaqqarkunu kī parzilli lēpušū mēmēni* <sup>529</sup> *ina libbi lū lā iparru'a*

§ 64 <sup>530</sup> *kī ša issu libbi šamā'ē ša siparri zunnu lā izannunūni* <sup>531</sup> *kī ḥanni'e zunnu nalšu ana libbi eqlātikunu* <sup>532</sup> *tamerātikunu lū lā illak kūm zunni* <sup>533</sup> *pe'nāte ana mātikunu liznunā*

§ 65 <sup>534</sup> *kī ša annuku ina pān(ē) išāti lā izzazzūni* <sup>535</sup> *attunu ina pān(ē) nakrikunu [lā t]azzazzā mar'ēkunu* <sup>536</sup> *mar'ātēkunu ina qātēkunu [lā t]ašabbatā*

„§ 63 <sup>526</sup>Dito, mögen alle Götter, [deren Namen] auf dieser Tafel [genannt sind], <sup>527</sup>euch den Boden eng wie einen Ziegel machen, <sup>528</sup>euren Boden wie (aus) Eisen machen! Nichts <sup>529</sup>möge daraus aufgehen!

§ 64 <sup>530</sup>Wie es vom Himmel aus Bronze nicht regnet, <sup>531</sup>so mögen Regen und Tau auf eure Felder <sup>532</sup>und eure Fluren nicht kommen! Statt Regen (Var. Tau) <sup>533</sup>möge (es) Kohlen auf euer Land regnen!

§ 65 <sup>534</sup>Wie Zinn dem Feuer nicht widerstehen kann, <sup>535</sup>so sollt ihr vor eurem Feind nicht standhalten können! Ihr sollt eure Söhne <sup>536</sup>und Töchter [nicht (mehr)] mit euren Händen packen können!“<sup>1</sup>

#### 3. 7. 1. Textvarianten

Watanabe vermerkt, daß von den erhaltenen Textzeugen nur das Manuskript ND 4327 zwischen § 63 und 64 einen Trennungsstrich hat. ND 4328A läßt die Z. 526 aus.

Z. 527 *lusiqqūnekkunu*] diese assyrische Form bezeugen ND 4328A und 4331, ND 4327 und 4335+ haben das babylonische *lisi-*.

Z. 532 *kūm zunni*] „statt Regen“ schreibt ND 4328C. Dagegen hat ND 4327 *kūm [na]lši* „statt Tau“, während ND 4328A das Sumerogramm ŠÈG bietet, das sowohl *zunnu* als auch *nalšu* gelesen werden kann, und ND 4331 diesen Satz ganz ausläßt und erst mit Z. 534 fortfährt.

Z. 533 *pe'nāte*] so ND 4328A und 4335+4408. ND 4327 bietet statt dessen *peḥn[āte]*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 169; vgl. ebd. 168.

<sup>2</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 122f, 198f.

### 3. 7. 2. Sprachlich-syntaktische Analyse

Am Anfang von § 63 steht das „Dito“-Zeichen KIMIN.KIMIN. Borger und Watanabe nehmen an, daß damit die Fluchbedingungen aus Z. 513-517 wiederholt werden sollen.<sup>1</sup> Durch das Wiederholungszeichen wird der zweite Fluchabschnitt (ab Z. 513) in Untereinheiten eingeteilt, die jedesmal mit der erneuten Nennung der Bedingung gedacht werden sollten. Die erste Untereinheit umfaßt die explizite Protasis Z. 513ff sowie die sich anschließenden Assur- (Z. 518), Palil- (Z. 519), Ea- (Z. 521), Götter- (Z. 523) und Girraflüche (Z. 524). Die Bezüge zum Ninurtafluch wurden bereits behandelt. Wassersucht (*aganutillū* Z. 521) ist die Strafe für den Meineid und normalerweise in Mesopotamien mit Marduk verbunden.<sup>2</sup> Auch die großen Götter des Himmels und der Erde wurden bereits behandelt und die Belege für den Namens- und Nachkommenschaftsfluch (Z. 524) sind fast unzählbar. In diesen Abschnitten stehen also allgemein verbreitete Fluchmotive, teilweise mit Rückbezug zum ersten Fluchabschnitt der VTE, teilweise mit Bezug zu anderen Texten der mesopotamischen Fluchtradition. Das KIMIN-Zeichen in § 63 leitet eine zweite Einheit ein, die sich bis § 68, einem Šamašfluch, erstreckt. Sie umfaßt neben den hier besprochenen Flüchen in § 66 einen Vergleichsfluch, der die menschliche Unfruchtbarkeit im Vergleich mit dem Maulesel heraufbeschwört, und in § 67 einen Vergleichsfluch, der dasselbe Thema im Vergleich mit dem Malzkeimling in der Biermaische ausdrückt.

§ 63 beginnt mit einem langen Satz, dessen Subjekt das durch einen Relativsatz erweiterte *ilāni* bildet, von dem im Hauptsatz zwei Prädikate (Z. 527, 528) abhängig sind. Beide Prädikate beziehen sich auf ein gleichlautendes Akkusativobjekt. Z. 527f weist einen Chiasmus auf, bei dem das Prädikat zwar jeweils am Satzende steht, dafür aber das enklitische Personalpronomen chiasmatisch wechselt:

Vergleichspartikel + *tertium comparationis* - *kaqqaru* - Prädikat + ePP  
*kaqqaru* + ePP - Vergleichspartikel + *tertium comparationis* - Prädikat

<sup>1</sup> Vgl. BORGER, „Vasallenverträge,“ 173 Anm. 526a. <sup>513</sup>Solltet ihr gegen „diese *adē*-Vereidigung, die Asarhaddon, König von Assyrien, euer Herr, <sup>514</sup>[be]treffs Assurbanipals, des Groß-Prinzen des Nachfolgehauses, <sup>515</sup>seiner [Brüder], der Söhne [der Mutter Assurbanipals], des Groß-Prinzen des Nachfolgehauses, <sup>516</sup>und der übrigen leiblichen Söhne Asar[haddons, Königs von] Assyrien, <sup>517</sup>(eures Herrn), mit euch [vorgenommen] hat, sündigen, ...“ WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 167, 169; vgl. ebd. 198.

<sup>2</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 193; OETTINGER, *Eide*, 71f.



In Z. 528 fängt der zweite Satz des Fluches mit dem neuen Subjekt *mēmēni* an, das im negierten Wunsch „nichts“ bedeutet.<sup>1</sup>

Z. 526 enthält eine Einleitungsformel, die aus vielen mesopotamischen Inschriften bekannt ist und in den VTE hier erstmalig vorkommt. Dieselbe Formel steht auch in § 77 Z. 573 sowie in einigen Texten in § 91 Z. 616A und § 92 Z. 618A.<sup>2</sup> Wo immer die Formulierung außerhalb von § 63 in den VTE auftaucht, geht es um das Thema Niederlage bzw. Rückzug vor dem Feind. Geschlechtsumwandlung (§ 91) macht die Männer zu Frauen vor dem Feind und das Bild vom zurückweichenden Krebs (§ 92) scheint eine militärische Konnotation zu implizieren. Aus Z. 527 führt das syllabisch geschriebene *kaqquru* „Boden, Grund, Erde“ zum Epitheton des Šamašfluchs (Z. 422), wo der Gott ausdrücklich nicht Licht der Erde (in den VTE meist *KI<sup>tim</sup>* für *eršeti(m)*), sondern genau genommen Licht des Erdbodens (*kaqqaru*) genannt wird. Die übrigen Worte aus Z. 527 kommen in den VTE nur hier vor. Auch AN.BAR / *parzillu* „Eisen“ in Z. 528 verknüpft § 63 mit dem Sonnengott. Das Wort kommt in den VTE nur noch in § 68 Z. 545, dem bereits zitierten Šamašfluch, vor. Während in § 63 der Boden zu Eisen wird, pflügt Šamaš dort Stadt und Bezirk der Verfluchten mit eisernem Pflug. Dazu würde die Übersetzung Borgers für Z. 529 passen, der *iparru'a* von *parā'u* I „durch-, abschneiden“ ableitet: „... so daß niemand <sup>529</sup>ihn pflügen kann.“<sup>3</sup> Watanabe dagegen setzt *parā'u* II „aufgehen (von Pflanzen)“ an.<sup>4</sup> Ob nun der Boden keine Pflanzen hervorbringt oder ob er nicht bearbeitet werden kann, gemeinsam bleibt beiden Deutungen die landwirtschaftliche Nutzlosigkeit. Das Motiv des Šamašfluchs hat seine Wurzeln wohl in den Vernichtungsritualen an eroberten Städten (umpflügen, mit Salz bestreuen). Gleichzeitig bildet er aber den Abschluß der durch das Wiederholungszeichen in § 63 eingeleiteten Unter-einheit. So ist die Verbindung beider Paragraphen durch die landwirtschaftliche Bildwelt und die Anordnung innerhalb der Fluchsequenz unübersehbar. In Z. 541 ist *parā'u* „sprossen“ aus Z. 529 nochmals belegt. Es steht im Vergleichsfluch mit dem Malzkeimling in der Biermaische, gehört also ebenfalls zum Abschnitt §§ 63-68. § 63 enthält demnach Lexemverbindungen zu anderen Flucheinleitungen durch die Formel in Z. 526 sowie zu den Šamašflüchen § 40 und in § 68.

§ 64 beginnt wie die folgenden Paragraphen 65, 66 und 67 mit der Vergleichspartikel *ki ša*, ein Wort, das in Aufbau und Funktion dem hebräi-

<sup>1</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 198.

<sup>2</sup> Vgl. Watanabe, *Thronfolgeregelung*, 205.

<sup>3</sup> BORGER, „Vasallenverträge“, 173.

<sup>4</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 199.

schen כִּאֲשֶׁר entspricht. An den Vergleichssatz (Z. 530) schließen sich zwei Wunschsätze (Z. 531-533) an, von denen der erste vermeint ist und durch *kī ḥanni'e* „genauso“ an den Vergleichssatz anknüpft.

Der Kernbegriff des § 64 lautet A.AN / *zunnu* „Regen“ und kommt in jedem der drei Sätze vor (Z. 530, 531, 532), sonst aber in den VTE nicht mehr. Dagegen begegnete das Verb *zanānu* (Z. 530, 533) bereits im Anufluch (VTE Z. 418c).<sup>1</sup>

Das Wort UD.KA.BAR / *siparru* „Bronze“ findet sich in den VTE nur noch in einem Šamašfluch. In Z. 649 beginnt mit § 101 der letzte der durch das Dito-Zeichen eingeleiteten Unterabschnitte des zweiten Fluchteils. Dort dient das Metall zur Qualifizierung einer göttlichen Vogelfalle durch eine Genitivverbindung (*ḥuḥāru ša siparri*). Wie bei § 68 führt der Vergleich zu Šamaš, wieder steht dieser Šamašfluch an exponierter Stelle, diesmal als Einleitung der letzten Unterabteilung der Flüche, wieder besteht das Arbeitsgerät des Gottes aus dem Material des *tertium comparationis* der Vergleiche aus §§ 63f. Die Verknüpfungen der §§ 63f mit den Šamašflüchen §§ 68 und 101 scheinen nicht zufällig zu sein. In der mesopotamischen Literatur fehlen jedoch bisher Hinweise auf eine besondere Verbindung des Sonnengottes mit den Metallen Eisen und Bronze ebenso wie auf eine Verantwortlichkeit dieses Gottes für Regenmangel und Bodenaustrocknung.

Dem syllabisch aus Z. 530 aufgenommenen Regen wird in Z. 531 *nalšu* „Tau“ beigeordnet, das im ganzen Korpus der assyrischen Verträge nur hier und in der folgenden Zeile vorkommt. Man würde erwarten, daß der Regen und der Tau auf den „Boden“ fallen und so eine lexikalische Verknüpfung zum vorhergehenden Paragraphen geschaffen würde. Dies geschieht jedoch nicht. Statt dessen wird das Objekt, welches Regen und Tau nicht empfangen soll, mit zwei Ausdrücken genauer festgelegt: A.ŠÀ / *eqlu* „Feld“ und *tamertu* „Flur“. Auch in Z. 533 stellen die Verfasser keine lexikalische Lexemverbindung zum vorhergehenden Paragraphen her. Das wäre leicht möglich gewesen, wenn es auf den „Boden“ (*kaqqaru*) statt auf das „Land“ (*mātikunu*) regnen würde. Tatsächlich ist § 64 durch kein einziges Wort mit dem vorhergehenden Paragraphen lexikalisch verknüpft, sieht man von dem Allerweltswort ŠÀ / *libbu* „Herz, Mitte“ ab, das zur Ortsangabe dient. Angesichts der Wiederholungen der Kernbegriffe *kaqqaru* und *zunnu* innerhalb der jeweiligen Paragraphen, kann die lexika-

<sup>1</sup> In Z. 530 wird der Vergleich in Sumerogrammen ausgedrückt (TAŠÀ AN<sup>e</sup> šá UD.KA.BAR. A.AN). Das Sumerogramm für „Himmel“ sieht genauso aus wie in den anderen Belegen der VTE. Watanabe scheint es nur aufgrund der assyrischen Verbformen im assyrischen Dialekt (*šamā'ē*) wiederzugeben. Man beachte die Ähnlichkeit der Sumerogramme <sup>d</sup>AN = *Anu*, der vergöttlichte Himmel, A.AN = Himmelswasser, Regen.

lische Beziehungslosigkeit der beiden Flüche nicht damit erklärt werden, die Verfasser hätten nach dem Grundsatz *variatio delectat* formuliert. Es scheint vielmehr hier ein sprachlicher Hinweis dafür vorzuliegen, daß den Verfassern eine Parallelität beider Paragraphen nicht bewußt war oder daß ihnen zumindest die Parallelisierung der Motive Boden / Eisen - Himmel / Bronze kein besonderes Anliegen war. Darauf wird in der Behandlung der Fluchgattungen noch zurückzukommen sein. In der Tat lautet vom Sprachbefund her die Gegenüberstellung beider Paragraphen nicht Erde - Himmel, sondern Boden - Regen. In § 63 werden Veränderungen des Bodens beschrieben, in § 64 Veränderungen des Regens. Der Regen soll gemäß Z. 533 zu *pe'nāte* „Holzkohle“ werden. Der letzte Fluchsatz (Z. 532\*, 533) bezieht sich nicht mehr auf den Vergleich von Z. 530 zurück, sondern stellt einen eigenständigen Wunsch dar.

§ 65 beginnt wie § 64 mit einem Vergleichssatz, der in Z. 435 auf die Verfluchten angewendet wird. Abgeschlossen wird der Fluch wie im vorhergehenden Paragraphen mit einem selbständigen Wunschsatz, der das Fluchthema weiterführt, aber auch ohne den Vergleich in der ersten Zeile verständlich wäre. Im Vergleich Z. 534 geht es wieder um ein Metall. *annuku* „Zinn“<sup>1</sup> kommt in den erhaltenen Teilen der assyrischen Verträge nur hier vor. *IZI / išatu* „Feuer“ dagegen steht noch in den Flüchen § 89 Z. 608, wo eine Wachspuppe geschmolzen wird, und § 93 Z. 621, wo die Verfluchten das Böse wie Feuer umgeben soll.<sup>2</sup> Vokabular der Stipulationen wird mit *qātu* „Hand“ (Z. 536) aufgegriffen (Z. 5, 66, 105, 365, 374). Im Eid (§ 57) meint es die Hände der Vereidigten (Z. 511). In den Flüchen bezeichnet das Wort Löwenpranken (§ 54A Z. 468), die Hände der Verfluchten, denen der Bogen umgedreht wird (§ 77 Z. 574), und die Hände von Mördern (§ 80 Z. 583). Gefangenschaft drückt es in § 83 aus (Z. 590).

§§ 65 und 64 sind einander parallel aufgebaut. Der erste Satz enthält den mit *ki ša* eingeleiteten Vergleich und ein verneintes Prädikat. Der zweite Satz wendet den Vergleich auf die Verfluchten an und enthält wieder ein verneintes Prädikat. Am Schluß steht ein einfacher Wunschsatz mit positivem Prädikat im Prekativ. Eine gleichartige Struktur weisen auch §§ 66f auf. Die sprachliche Gestalt von § 64 orientiert sich also nicht an § 63, sondern an den folgenden Paragraphen.

<sup>1</sup> Vgl. WEIGL, „Geschichte“.

<sup>2</sup> *izuzzu* „stehen“ (Z. 534, 535) kommt in den VTE häufig vor. Die Belege für *nakru* „Feind“ wurden bereits im Delebatfluch (Z. 429, 430) besprochen.

### 3.7.3. Semantische Analyse

Hier soll nicht das gesamte Lexikon der untersuchten Paragraphen auf seinen semantischen Gehalt befragt werden. Die Bedeutung der Wörter wurde größtenteils bereits in der sprachlich-syntaktischen Analyse behandelt. Es werden nun Kernbegriffe herausgenommen, um den Hintergrund einiger Formulierungen genauer zu beleuchten.

Der Ausdruck *ammar libitti kaqqaru lusiqqūnekkunu* (Z. 527) findet sich ähnlich im Vertrag A.745.1:

Kol. I.,<sup>4</sup> sein Land wie eine Wüste [...]. <sup>5</sup>Der Erdboden möge wie ein *aufgerichteter* Ziegelstein <sup>6</sup>zum Stehen seiner Söhne, seiner Töchter, [seiner Großen] <sup>7</sup> und der Leute seines Landes nicht ausreichen.<sup>1</sup>

Obgleich Z. 4 nicht ganz erhalten ist, wird die Thematik der unfruchtbaren Wüste deutlich, in deren Zusammenhang das Bild vom Ziegelstein auch in § 63 steht. Der Ziegelstein dient jedoch nicht als Bild der Unfruchtbarkeit, sondern der Raumnot. Das Land wird so klein, daß die Menschen keinen Platz haben.<sup>2</sup> Daß der Boden zu Eisen wird, kommt in der bekannten mesopotamischen Literatur nicht mehr vor. Der einzige Bezug des Eisens zum Erdboden könnte darin gefunden werden, daß es zur Zeit Salmanassars (1280-1261 v. Chr.) eine Rolle bei Grundsteinlegungen gespielt haben muß.<sup>3</sup>

Die Verbindung des Himmels mit Bronze kommt in der mesopotamischen Literatur nicht mehr vor. Zur Bestimmung des semantischen Gehaltes von *šamû* in Z. 530 muß man sich vor Augen halten, daß der Himmel nicht in Bronze verwandelt wird, sondern bereits Bronze ist. Es handelt sich um einen Vergleich, der offenbar nicht auf das Himmelsfirmament abzielt, sondern auf einen Gegenstand, der aus Bronze hergestellt wurde und den man ebenfalls *šamû* nannte. vSoden sieht in VTE Z. 530 übertragenen Sprachgebrauch und listet im AHW drei weitere Stellen auf, in denen Gegenstände namens *šamû* aus Gold hergestellt bzw. mit Gold überzogen sind. Es könnte sich um Baldachine handeln, die auch im Deutschen, wenn

<sup>1</sup> BORGER, „Mati'ilu,“ 155. Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 198. „5' *kaq-qa-ru ammar* SIG<sub>4</sub> ina ú [-zu-zi-šú] 6' *a-na ú-zu-zi šá* DUMU.MEŠ-šú DUMU.MÍ.ME[Š-šú GAL.MEŠ-šú] 7' ...“ SAA 2 (Nr. 2), 8. BORGER restituiert Ende von Kol. I Z. 5' „*ina ú [-zu-zu-ša?]*“ „Mati'ilu,“ 155 Anm. I 5'a. Damit bezieht er ein fem. enklitisches Personalpronomen auf den Ziegelstein zurück, der aufrecht stünde. PARPOLA / WATANABE restituieren ein m. Personalpronomen und beziehen es auf Mati'ilu zurück, der keinen Platz zum Stehen findet.

<sup>2</sup> Zerstorbarkeit veranschaulicht der Ziegel in A.773.1 Z.18: „KUR-su ki-i SIG<sub>4</sub> lu-šá-x-x ur-ru-uh ... and may they quickly *smash* his country like a brick.“ DONBAZ, „Stelae,“ 9f.

<sup>3</sup> Vgl. SCHACHERMEYR, „Eisen,“ 316-319.

man sie bei Prozessionen herumträgt, bisweilen „Himmel“ genannt werden.<sup>1</sup> In Z. 530 geht es also um ein Artefakt aus Bronze, das in übertragenem Sprachgebrauch als „Himmel“ bezeichnet wurde und aus dem selbstverständlich kein Regen fällt. Die Vergleiche der folgenden Flüche untermauern diese Interpretation. Auch das schmelzende Zinn (Z. 534), der zeugungsunfähige Maulesel (Z. 537) und der in der Biermaische gärende Malzkeimling (Z. 540) stellen anschauliche und nachvollziehbare Sachverhalte dar. Ebenso selbstverständlich dürfte der bronzene Himmel-Baldachin gewesen sein. Die Mehrdeutigkeit des Wortes *šamû* wird in § 64 ausgenutzt. Vom Baldachin, aus dem unmöglich Regen kommen kann, wechselt der Blick zum Regen, der aus dem Himmelsfirmament eigentlich kommen sollte. Der Fluch besteht darin, daß der Regen ausbleibt und statt dessen Kohle vom Himmel fällt. Wie das Eisen vermittelt Bronze Festigkeit und Härte. Als Gebrauchsmaterial wurde es seit der Zeit Aššurnasirpals II. (885-859 v. Chr.) mehr und mehr vom Eisen verdrängt.<sup>2</sup> Das Zinn wird in § 65 gerade wegen seiner Weichheit und Schmelzbarkeit erwähnt.

Auch das Regnen von *pe'ttu*, *pēntu* „Holzkohle“ wird sonst nirgends beschrieben. Das Regnen dient bisweilen als Metapher für anderes, z.B. Kälte, Krankheit, Sterne, Tod, die größte Ähnlichkeit mit der in Z. 533 aufscheinenden Bildwelt findet sich in Belagerungsschilderungen, wo Feuer oder Feuerpfeile auf die Belagerten regnen.<sup>3</sup> Das Ausbleiben des Regens wird in den anderen assyrischen Verträgen immer Adad zugeschrieben.<sup>4</sup> Im Adadfluch der VTE dagegen wird der Regen nicht thematisiert. Das Thema Regenmangel kommt explizit nur in § 64 vor.

### 3. 7. 4. Formenkritik

Da akkadische Vergleichstexte für §§ 63f fehlen, wird der Text nach den Fluchgattungen von Hillers aufgeschlüsselt. § 63 Z. 526-528 stellt einen Fluch unter Anrufung der Götter dar. Die angerufenen Götter sollen zwei Veränderungen des Bodens bewirken. Sie sollen ihn eng wie einen Ziegelstein und hart wie Eisen machen. Diese Veränderungen beinhalten den

<sup>1</sup> Vgl. AHw, 1160 *šamû* IB. Vgl. auch das deutsche Kompositum „Himmel“-Bett.

<sup>2</sup> Vgl. SCHAWÉ, „Bronze,“ 68f, SINGER, *Metalle*, 46.

<sup>3</sup> Vgl. Vgl. CAD 21 Z, 41-43 *zanānu* 1.a)5', 1.b), 2.a)2'. 160-162 *zunnu*.

<sup>4</sup> Vgl. den Vertrag B.819.2: „[32'-35'] [May Adad deprive him of rain] from heaven and flood waters at the(ir) source. May He destr[oy his land with famine and hunger...] 'May He [turn] his [land] into [mounds left by a flood...]'“ BRINKMAN, „Covenants,“ 110; und den Vertrag A.745.1: Kol. IV „<sup>12</sup>Das Getöse des (Wettergottes) Adad mögen sie entbehren, <sup>13</sup>Regen möge ihnen verwehrt sein.“ BORGER, „Mati'ilu,“ 156.

Fluchwunsch, d.h. sie sollen wirklich stattfinden. Z. 528\*, 529 entspricht einer einfachen Verfluchung. Das Ergebnis der göttlichen Handlungen wird dargestellt.

§§ 64-67 enthalten Vergleichsflüche. Der Vergleich am Anfang stellt jedoch noch nicht den Fluch dar. Es wird im Indikativ jeweils eine Tatsache festgestellt. Aus einem bronzenen Baldachin regnet es nicht. Hier wie in den folgenden §§ 65-67 ist kein göttliches Eingreifen notwendig, um das *tertium comparationis*, an das der Fluch anknüpft, herbeizuführen. Es geht in § 64 also nicht darum, daß der Himmel zu Bronze wird. Nicht der Himmel verändert sich, sondern der Regen. Der bronzene „Himmel“ dient nur als Einleitungsbild. Z. 531-533 enthält zwei einfache Verfluchungen.

Die gleiche Form erscheint in § 65. Daß Zinn im Feuer schmilzt, ist noch nicht der Fluchinhalt. Der Fluch beginnt erst mit Z. 535. In zwei einfachen Verfluchungen wird das Bild der Anfangszeile auf die Eidbrüchigen angewandt.

### 3.7.5. Strukturanalyse

Der Abschnitt wurde durch Wortverknüpfungen ineinander verwoben. Die Themenfolge lautet Raumnot, Ernteausfall (§ 63), Trockenheit (§ 64), Feinde (§ 65), keine Nachkommenschaft (§§ 66f), Eroberungsrituale (§ 68). Damit greift der Šamašfluch am Schluß mit der Zerstörung der Siedlungen auch inhaltlich zur Raumnot in § 63 zurück. Nimmt man noch die Feinde in § 65 dazu, ergibt sich die Gliederung: Krieg § 63 - landwirtschaftliche Unfruchtbarkeit §§ 63f - Krieg § 65 - körperliche Unfruchtbarkeit §§ 66f - Krieg § 68.

Um die Eingebundenheit der besprochenen Paragraphen in die VTE zu zeigen, stellt das folgende Schaubild die Struktur des durch das Dito-Zeichen in § 63 eingeleiteten Abschnitts und die Verknüpfung der §§ 63-65 mit anderen VTE-Flüchen dar.

Gattung	Z.	Lexem	Parallele	Gottheit	in §§ 63-68
§ 63					
Anrufung der Gottheit	526	<i>ilānī mala ... zakru</i>	VTE Z. 573, 616A, 618A		
	527	<i>libittu</i>	A.745.1 Kol. I Z. 5		
	528	<i>kaqqaru</i>	VTE Z. 422	Šamaš	↓ Z. 544
		<i>parzillu</i>		Šamaš	↓ Z. 545
einfache Verfluchung	528f				
§ 64					
Vergleich	530	<i>siparru</i>	VTE Z. 649	Šamaš	
Vergleichsfluch	531f				
einfache Verfluchung	532f	<i>mātu</i>	VTE Z. 418c	Anu	↓ Z. 559
		<i>zanānu</i>			
§ 65					
Vergleich	534				
Vergleichsfluch	535	<i>nakru</i>	VTE Z. 429f VTE Z. 454 VTE Z. 573, 601f	Delebat Ištar	
§ 66					
Vergleich	537				
Vergleichsfluch	538f	<i>mātu</i>			↑ Z. 533
§ 67					
Vergleich	540-542				
Vergleichsfluch	543f	<i>kaqqaru</i>			↑ Z. 528
§ 68					
Šamašfluch	545	<i>parzillu</i>			↑ Z. 528

Der Textbefund zeigt, daß die Motive vom eisernen Boden und bronzenen Himmel in den §§ 63 und 64 keine Einheit bilden:

(1) Es findet sich keine lexikalische Verknüpfung zwischen beiden Paragraphen, sieht man von dem unbedeutenden *libbu* ab.

(2) Strukturell orientiert sich Z. 528 mit dem Motiv vom eisernen Boden in chiasmischer Verknüpfung und lexikalischer Aufnahme von *kaqqaru* an der vorhergehenden Z. 527. Dagegen richtet sich Z. 530 mit dem Motiv vom bronzenen Himmel nach den ebenfalls mit *ki ša* beginnenden §§ 65-67 aus.

(3) Vom Standpunkt der Gattung gehört Z. 528 zu einem Fluch bei Anrufung von Göttern und stellt einen Fluchwunsch dar, dessen Verwirklichung erbeten wird (*lēpušū* im Prekativ). Z. 530 dagegen gehört zu einem Vergleichsfluch und dient nur als *tertium comparationis* für den folgenden

Fluchwunsch (Z. 531). Die Trennung beider Paragraphen ergibt sich aus der Textgestalt. Watanabe meint, die assyrischen Verfasser der VTE haben die Motive vom eisernen Boden und bronzenen Himmel aus dem Westen übernommen.<sup>1</sup> Das bedeutet aber, sie hätten die dort zusammengehörenden Motive auseinandergerissen und ihnen in verschiedenen strukturierten Paragraphen unterschiedliche Bedeutung gegeben. Dies wirkt unwahrscheinlich.<sup>2</sup>

Die Verwendung der Motive vom eisernen Boden und vom bronzenen Himmel in den VTE zeigt, daß sie von den assyrischen Schreibern als eigenständige Bilder empfunden wurden. Ihr Zusammentreffen an der Grenze zweier Paragraphen wirkt fast zufällig. Jedenfalls erscheinen strengere Parallelisierungen beider Motive eher als Weiterentwicklung gegenüber den Formulierungen der VTE. Ob direkte Bezüge von den VTE zu Lev 26,19 und Dtn 28,23f vorliegen, kann erst eine Untersuchung der Bibeltexte im Vergleich zu den hier aufgezeigten Beobachtungen ergeben.

Nimmt man die Wortverknüpfungen zum ersten Fluchabschnitt der VTE zusammen, ergibt sich folgendes Bild:

§ 38A	Anu	zanānu		§ 63	kaqqaru 2x
§ 39	Sin		×		
§ 40	Šamaš	kaqqaru		§ 64	zanānu 2x
§ 41	Ninurta				
§ 42	Delebat	nakru 2x		§ 65	nakru

Die §§ 38A-42 und 63-65 sind also nicht nur dadurch in den VTE hervorgehoben, daß für beide Stellen ähnliche Abschnitte in Dtn 28 gefunden werden können. Beide Stücke zeigen sich vielmehr innerhalb der VTE

<sup>1</sup> „Vgl. Leviticus 26,19f; Deuteronomium 28,23f. (...) Literaturgeschichtlich gesehen sollte man hier ... eine Beeinflussung der assyrischen Literatur vom Westen her annehmen ... (..) Beachte, daß nur Text 27 zwischen § 63 und § 64 einen Trennungsstrich aufweist, d. h. die beiden Paragraphen gehören zusammen. Unterschiede im Detail zwischen Dt 28 und Lev 26 einerseits und z. 528-533 andererseits zeigen aber auch, daß dieses Fluchthema nicht direkt aus der assyrischen Tradition in die biblischen Bücher entlehnt sein kann.“ WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 198f. Sie sagt jedoch nicht, welche Unterschiede dies sind und inwiefern sie eine Beeinflussung der Bibel durch eine assyrische Vorlage unwahrscheinlich machen.

<sup>2</sup> Man kann ein derartiges Auseinanderreißen einer vorgefundenen Motivkombination in den VTE nicht damit erklären, daß die Verfasser so innerhalb des Abschnitts §§ 63-68 einen verbindenden Übergang zwischen dem Fluch mit Götteranrufung in Parallele zum Šamaš-fluch § 68 und den Vergleichsflüchen in der Mitte schaffen wollten. Warum machen sie dann die Verknüpfung nicht auch durch Wortwiederholungen bemerkbar? Außerdem wäre es im Vergleich mit dem kurzen § 68 harmonischer gewesen, auch § 63 kurz zu gestalten und sich auf den ersten Fluchwunsch, die Veränderung des Bodens zum Ziegelstein, zu beschränken. Dann hätte das Motiv vom eisernen Boden mit dem anschließenden Fluchwunsch der Unfruchtbarkeit in Parallele zu § 64 gestaltet werden können.



durch Kernbegriffe miteinander verknüpft, die jeweils an exponierter Stelle zu finden sind.

Anhand dieser Feststellung kann die These dieser Arbeit umrissen werden. Sollte der biblische Verfasser für die Gestaltung von Dtn 28 Anleihen an den Flüchen der VTE genommen haben, so scheinen sich aufgrund der lexikalischen Bezüge von §§ 38A-42 und §§ 63-65 die Gemeinsamkeiten der übernommenen Flüche herauszukristallisieren. Beide Abschnitte der VTE zeichnen sich durch eine gewisse Abstraktion in den Gottesvorstellungen aus. In §§ 38A-42 geht es um den Himmel und seine Gestirne. In der Mitte steht Šamaš, die Sonne. In § 63 geht es um die Götter der Tafel mit Lexembezügen zu Šamaš (§ 40, § 68). Es gilt festzuhalten, daß die Flüche, die die deutlichsten Parallelen zu Dtn 28 aufweisen, nicht irgendwelche Götter anrufen, sondern sich auf den Bereich des Himmels konzentrieren oder die Götter allgemein ansprechen. So scheinen die Auswahlkriterien auf, nach denen die polytheistischen VTE-Flüche einen auf JHWH bezogenen Text beeinflusst haben könnten. Der Blick des biblischen Verfassers dürfte - durch charakteristische Wortverbindungen in den VTE geleitet - zu Motiven der Himmelsphäre und Anrufungen eines Götterkollektivs gewandert sein.<sup>1</sup>

### 3. 8. Exkurs: Šamaš und JHWH

Die palindromische Struktur von VTE § 56, die Motive des Sonnengottes ins Zentrum rückt, weist den Text als literarische Schöpfung aus, die von religiösen und ideologischen Beweggründen geleitet ist. Im 2. Jt. v. Chr. erhielt der Šamašhymnus (BWL, 126-138) seine endgültige Gestalt, dem ebenfalls ein palindromischer Aufbau zugrunde liegt.<sup>2</sup>

Warum rückte man ausgerechnet Motive des Šamaš in die Mitte von VTE § 56? Hier spielten religiöse Motive eine Rolle. Šamaš kam in der Frömmigkeit Mesopotamiens überragende Bedeutung zu. An keine andere Gottheit richtete man mehr Hymnen und Gebete.<sup>3</sup> Der Gegensatz von Licht und Finsternis bedeutete im gesamten AO nicht nur den Widerpart von Hell und Dunkel, sondern die Gegenüberstellung von Chaos und Kosmos, Tod und Leben. Ihm kam daher eine grundsätzliche Ordnungsfunktion für

<sup>1</sup> Man könnte gegen diese Argumentation einwenden, daß die dargestellten Ergebnisse an Aussagegewert verlieren, weil die analysierten VTE-Texte zuvor aufgrund der Parallelen zu Dtn 28 ausgewählt wurden. Doch die Verknüpfung durch die Begriffe *zanānu* und *kaqqaru* sowie die Beziehungen zu Šamaš in § 40+68 wären auch bei einer Untersuchung der Lexemverbindungen des gesamten VTE-Textes zum Vorschein gekommen.

<sup>2</sup> Vgl. JANOWSKI, *Rettungsgewißheit*, 38f; CASTELLINO, „Hymn,“ 71f.

<sup>3</sup> Vgl. JANOWSKI, *Rettungsgewißheit*, 32.

das Daseinsverständnis und die Bestimmung der Stellung des altorientalischen Menschen in der Welt zu.<sup>1</sup> Wenn man also im Zentrum des Fluches dem Menschen das Licht nahm und ihn in die Finsternis stürzte, so beraubte man ihn der lebenspendend Ordnung schlechthin, um ihn Chaos und Tod zu überantworten. Die übrigen darum gelagerten Fluchmotive anderer Gottheiten sind dann nur noch die Ausgestaltung dieser fundamentalen Vernichtung.

Die Finsternismetapher schließt also alles Übel ein. Šamaš kommen darüber hinaus in der mesopotamischen Religion Funktionen zu, die mit den meisten Motiven von VTE § 56 korrespondieren. Šamaš übt Macht über die Dämonen aus, die Krankheit und Unheil bringen.<sup>2</sup> Neben dem Schicksal des Einzelmenschen obliegt dem Sonnengott die Garantie der Rechtsordnung. Damit legt er die Grundlage menschlicher Gesellschaft. Sein Richterspruch schafft Ordnung in der Welt. Er verhilft zum Recht.<sup>3</sup> Damit kommen die ideologischen Gründe für die zentrale Rolle des Šamaš im Fluch einer Thronfolgeregelung für Königssöhne in den Blick. Garantie von Recht und Ordnung, sowie Schutz und Gerechtigkeit für die gesellschaftlich Machtlosen gehört bereits im Epilog des KH zu den Prärogativen des Königs. Nach KH Kol. I Z. 40 haben die Götter Hammurapi dazu berufen, dem Šamaš gleich (*kima* dUTU) den Menschen aufzugehen und ihnen zu leuchten. Die rechte Regierung des Königs wird in der altorientalischen Königsideologie mit Šamaš verbunden und durch Lichtmetaphorik beschrieben.<sup>4</sup>

Nicht nur VTE § 56 rückt Šamaš in den Mittelpunkt. Der Šamašfluch (VTE § 40) steht in der Reihe der Astralgottheiten von § 38A bis § 42 in der Mitte.<sup>5</sup> Außerdem sticht er aus den sonst auf staatlichen Dokumenten erhaltenen Flüchen dieses Gottes durch die Betonung des Lichtcharakters

<sup>1</sup> Vgl. JANOWSKI, *Rettungsgewißheit*, 23-31; ebd. 26: „Im Alten Israel und seiner Umwelt hat die Lichtmetapher ihren (wenn nicht einzigen, so doch) besonderen Bedeutungsgehalt in Antithese zu den Phänomenen ‚Finsternis‘, ‚Chaos‘ und ‚Tod(esgeschick)‘ entfaltet. Als Kategorien, die Erfahrung von Welt leiten bzw. allererst ermöglichen, sind ‚Licht‘ (// Leben) und ‚Finsternis‘ (// Chaos, Tod) *Kategorien ursprünglicher Daseinsorientierung*: Das Licht, das die distinkten Konturen der Dinge, ihre Form und Unterschiedenheit, hervortreten läßt, ist nicht einfach die ‚unbestimmbar allgegenwärtige Helle‘, sondern die ‚vordringende Entmachtung der Finsternis‘, die kosmoschaffende Eingrenzung des Chaos.“

<sup>2</sup> Vgl. JANOWSKI, *Rettungsgewißheit*, 65, 83.

<sup>3</sup> Vgl. JANOWSKI, *Rettungsgewißheit*, 84-86; LANGER, *Gott*, 212.

<sup>4</sup> Vgl. JANOWSKI, *Rettungsgewißheit*, 86.

<sup>5</sup> Dabei ist vom Jupiterfluch § 43 abzusehen, dessen Exkommunikationsmotiv im Kontext Israel als Ganzes betreffender Flüche schwierig nachzuvollziehen ist. Die Himmelsflüche finden sich in Dtn 28 in einer veränderten Reihenfolge wieder: Ninurta (28,26), Sin (28,27), Šamaš (28,29), Delebat (28,30-33) und Anu [Gula] (*muršu*) (28,34f.).

hervor. Sogar in §§ 63f zeigten sich bemerkenswerte lexikalische und kontextuelle Bezüge zu Šamašflüchen. Es ergab sich, daß die beiden Dtn 28 am meisten ähnelnden Abschnitte §§ 39-42 und §§ 63f bereits innerhalb der VTE durch Begriffe aus dem Wortbestand der Šamašflüche verknüpft sind. Dies und die im Aufbau von § 56 aufscheinende religiöse und ideologische Bedeutung des Šamaš legt es nahe, in den Bezügen zum Sonnengott ein Kriterium zu sehen, nach welchem Passagen aus den VTE zur Einfügung in Dtn 28 ausgewählt wurden. Daher sind die historischen Bedingungen zu reflektieren, unter denen in Juda eine Auswahl von VTE-Flüchen nach deren Bezügen zum Sonnengott denkbar ist.

Gegen eine solche Auswahl sprechen die Verbote der Verehrung der Sonne, des Mondes und der Gestirne in Dtn 4,19; 17,3. Wie sollte ein Verfasserkreis, der den Sonnenkult als von Gott verboten betrachtet, aus einem paganen Text von der Šamašideologie geleitete Anleihen entnehmen? Das Verbot der Gestirnsverehrung in Dtn 4,19 steht jedoch in einem Kapitel, das als späte exilische Einfügung ins Deuteronomium betrachtet wird.<sup>1</sup> Dtn 17,3 gehört zu einem Modellprozeß innerhalb der exilischen Ämtergesetze.<sup>2</sup> Beide Bestimmungen stammen also erst aus der Zeit des Exils und es gab einmal ein Deuteronomium, das die Verehrung von Sonne, Mond und Gestirnen nicht explizit verurteilte.

Um die einzigartige Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk auszudrücken, greift das Deuteronomium auf alte Traditionen aus vorisraelitischer Zeit zurück. So enthält die Zentralisationsformel (z.B. Dtn 12,11) die bereits im Akkadischen der Jerusalemer Amarna-Korrespondenz belegte Formulierung „den Namen anbringen“ (שָׁכַן שֵׁם, *šakānu šuma*).<sup>3</sup> Zur Tradition des vorisraelitischen Jerusalem gehörte die Verehrung einer Sonnengottheit. Auch der Abendstern (Šalim) und die Morgenröte (Šaḥar) besaßen religiöse Bedeutung.<sup>4</sup> Die solare Gottheit hieß wahrscheinlich Šedeq, wie Königsnamen nahelegen (Jos 10,1.3; Gen 14,18; Ps 110,4). Der Gottesname macht deutlich, daß sie für צדקה „Gerechtigkeit“ sorgte.<sup>5</sup> Als mit David auch JHWH in Jerusalem eingezogen war, widmete sich der aus der Stadt stammende Oberpriester Zadok dessen Kult. JHWH wurde Schutzgott der Dynastie (2 Sam 7) und nahm solare Züge an.<sup>6</sup> Sein Tempel in Jerusa-

<sup>1</sup> Vgl. BRAULIK, „Monotheismus,“ 280/138; *Mittel*, 36f; TAYLOR, *Sun*, 108f.

<sup>2</sup> Vgl. LOHFINK, „Sicherung,“ 306, 313; TAYLOR, *Sun*, 110f. Zur Datierung von Versen mit Personenwechsel wie in Dtn 17,3 vgl. LOHFINK, „Jahwegesetz,“ 390 Anm. 21.

<sup>3</sup> Vgl. BRAULIK, *Deuteronomium*, 98.

<sup>4</sup> Vgl. KEEL / UEHLINGER, „Sonnengottheit,“ 275-278.

<sup>5</sup> Vgl. KEEL / UEHLINGER, „Sonnengottheit,“ 280f; KEEL, „Sturmgott,“ 87.

<sup>6</sup> Vgl. KEEL / UEHLINGER, „Sonnengottheit,“ 281; UEHLINGER, „Kultreform,“ 68, 76f.

lem war geostet, ein leerer Thron stand darin, wie er auch in Syrien und Mesopotamien für den Sonnengott bezeugt ist, und es gab Pferde und Wagen für die Sonne (2 Kön 23,11).<sup>1</sup> Archäologische Zeugnisse belegen, daß JHWH durch solare Motive symbolisiert wurde.<sup>2</sup> Biblische Texte sprechen von ihm in Lichtmetaphern (Jes 18,4; Dtn 33,2) gerade dann, wenn sie seine Rolle als Richter betonen (Gen 19; Hos 6,5; Zef 3,5). Auch sein rettendes Eingreifen im Krieg wird so beschrieben (Ex 17,12b; Jos 10,12f.; 1 Sam 11,9.13).<sup>3</sup> Von JHWHs Macht, Krankheiten zu heilen (vgl. Hab 3,4f), berichtet das DtrG im Zusammenhang mit einer Sonnenuhr auf dem Obergemach des Ahas. Bei dieser Sonnen-, bzw. besser Schattenuhr, haben sich von Judas Königen (nicht von Manasse!) errichtete Altäre befunden, die wohl einem Sonnen- oder Astralkult gewidmet waren (2 Kön 23,12).<sup>4</sup>

Gerade der Rückhalt in eigenen religiösen Traditionen ließ einem jüdischen Schreiber, der in einem assyrischen Text nach verwendbaren Motiven suchte, möglicherweise jene Passagen ins Auge springen, in denen der mesopotamische Šamaš eine Rolle spielt. Šamaš und JHWH konnten am ehesten zueinander in Beziehung gesetzt werden, da ihre Sorge für Gerechtigkeit, Abwehr von Krankheit, Rettung aus Not, Spendung des Lichts und ihre Stellung in der Königsideologie sich weitgehend deckten.

<sup>1</sup> Vgl. KEEL, „Sturmgott,“ 85; KEEL / UEHLINGER, „Sonnengottheit,“ 287-293, 301; UEHLINGER, „Kultreform,“ 74-77; TAYLOR, *Sun*, 176-179.

<sup>2</sup> Vgl. TAYLOR, *Sun*, 24-37; LANGER, *Gott*, 205, 215; zur Darstellung JHWHs als Sonne auf Siegeln des 8. Jhs. und der Reformkönige des 7. Jhs. vgl. McKAY, *Religion*, 52f; Niehr, *Gott*, 157; TAYLOR, *Sun*, 165; KEEL / UEHLINGER, „Sonnengottheit,“ 294.

<sup>3</sup> Vgl. NIEHR, *Gott*, 149-154; JANOWSKI, *Rettungsgewißheit*, 180-191; LANGER, *Gott*, 149-152, 209-211, 214f; KEEL / UEHLINGER, „Sonnengottheit,“ 295-298, 302.

<sup>4</sup> Vgl. TAYLOR, *Sun*, 65-168; UEHLINGER, „Kultreform,“ 79f. Die wundersame Zeitangabe auf der Uhr dient dazu, göttliches Eingreifen im Krankheitsfall zu beweisen (2 Kön 20,6-11; Jes 38,7-8). JHWH handelt in 2 Kön 20,11 synchron am Schatten und der Krankheit.

### 3. 9. Ergebnisse: Der altorientalische Hintergrund von Dtn 28

#### 3. 9. 1. Die VTE-Parallelen zu Dtn 28

Es konnten über 200 Texte staatlicher Kanzleien aus 1000 Jahren gesammelt werden, um zu erforschen, ob die Parallele zwischen VTE §§ 39-42 und Dtn 28,25-33 auf ein überliefertes Bauschema zurückgeht, das im AO verbreitet war (*coincidence*). Die Tabelle auf der nächsten Seite stellt gleichartige Motivfolgen mesopotamischer Sequenzen zwischen die Themenfolge von Dtn 28,25-33 und VTE §§ 38A-42. Von den zur Verfügung stehenden Inschriften weisen nur acht Übereinstimmungen mit der Reihenfolge der Motive in den VTE und Dtn 28 auf.

In der Tabelle wurde die Zuordnung zu den Göttern vernachlässigt, weil in Juda die Motive kaum an verschiedene Gottheiten gekoppelt waren. Zu den acht aufgeführten Texten kommen noch zwei weitere, in denen nur zwei Motive zu VTE und Dtn 28 parallelisiert werden können, und die aus Platzgründen ausgespart wurden. Es sind B.1159.6, mit der Sequenz Sin(?) (Krankheit - Exkommunikation) Šamaš (Schwindel, Taubheit, Lähmung) und B.1070.1 mit der Folge Sin (Exkommunikation) Šamaš (Fluch, Taubheit, Blindheit, Lähmung). Keine einzige Sequenz der 1000 Jahre vor den VTE entspricht der Abfolge von Dtn 28 oder VTE 38A-42 völlig. Man findet kleine Abschnitte, die verschiedenen Inschriften gemeinsam sind, aber der größere Kontext differiert erheblich.

Die deutlichste Themenparallele zu VTE § 38A-41 bietet das Hinkelkudurru B.1105.1, wo Unwohlsein (vgl. VTE § 38A *lā tūb širi*), Trübsal und Rechtlosigkeit miteinander verbunden sind. Dabei kann sogar eine Entsprechung zur Götterfolge der VTE gefunden werden. Das Unwohlsein wird Ea zugesprochen, der häufig zusammen mit Anu in Fluchanrufungen auftaucht. Dann folgen Sin und Šamaš. An diese Götterreihe schließt sich wie VTE § 41 Ninurta an. Doch bringt er nicht die Niederlage, sondern zerstört die Grenze und Sin verursacht nicht die Hautkrankheit *saharšubbū*, sondern bewirkt Trübsal. Im Detail weicht also auch B.1105.1 von den VTE ab. In den anderen Texten, die in Parallele zu den VTE oder Dtn 28 gesetzt werden können, fehlen ebenfalls Glieder, die der Bibel und dem *adê* gemeinsam sind.



Es ergibt sich also, daß die altorientalische Fluchtradition keine längeren Muster für Motivanordnungen überlieferte. Man findet vielmehr Motivbausteine, die unterschiedlich miteinander kombiniert werden konnten. Dafür, daß keine größeren Muster fixiert wurden, spricht auch, daß die meisten Inschriften nur kurze Flüche mit zwei oder drei Anrufungen besitzen.<sup>1</sup> Allerdings gab es offenbar beliebte Kombinationen der Motivbausteine, die mehrmals belegt sind. Dazu gehören die Folge *saḥaršubbû* + Rechtlosigkeit und Exkommunikation + (Blindheit) / Taubheit / Lähmung (B.1159.6; B.1070.1). Auch das Motiv Krankheit vor *saḥaršubbû*, wie es VTE § 38A bezeugt, ist mehrfach belegt (B.1159.5; B.1105.1; B.1047.1). Niemals aber findet man in mesopotamischen Texten das Motiv der Niederlage und der Verfüterung der Leichen, das in Dtn 28,25f auftaucht und in der Forschung durch das Vorrücken von VTE § 41 an den Anfang der Sequenz erklärt wurde, vor *saḥaršubbû*. Die Abfolge von Dtn 28,25-27, wo die Niederlage vor der Hautkrankheit steht, entspricht also keiner altorientalischen Tradition, während die Folge Krankheit + *saḥaršubbû* von VTE §§ 38A+39 auch in anderen mesopotamischen Texten belegt ist.

Anders sieht es mit dem Motiv aus, das der Kombination Hautkrankheit und Rechtlosigkeit / Blindheit / Dunkelheit von Dtn 28,27-29 und VTE §§ 39+40 folgt. Die VTE bieten hier den Ninurtafluch (§ 41). Im Deuteronomium folgen aber sogleich die Motive Schändung der Gattin + Verlust des Hauses (Dtn 28,30), die die VTE erst im folgenden Delebatfluch (§ 42) bieten. Im Untersuchungszeitraum findet man drei Fluchsequenzen, in denen die Reihung der Götter der in Dtn 28,27-33 implizierten Reihenfolge Sin - Šamaš - Ištar (Delebat) entspricht. Es handelt sich um die babylonischen Kudurru B.1083.1; B.1083.2 und B.819.1. In B.819.1 werden Sin, Šamaš und Ištar gemeinsam in einem einzigen Fluch angerufen, welcher nur die typischen Sinmotive *saḥaršubbû* und Exkommunikation enthält. Der Fluch liefert den Beleg, daß die drei Gottheiten in der mesopotamischen Fluchtradition miteinander verbunden werden konnten.

Auf dem Kudurru B.1083.2 unterscheidet sich der Kontext des Fluchs, die parallelisierbare Passage Sin-Šamaš-Ištar ausgenommen, von den VTE: Nach einem Fluch mit Anrufung der Götter, werden Anu - Enlil - Ea, Marduk, Nabu und Adad genannt. Dann kommen: Sin (*saḥaršubbû*), Šamaš

<sup>1</sup> Die Zahl der Vergleichstexte vergrößert sich erheblich, zählt man die Exemplare gleichlautender Inschriften auf Tafeln, Zylindern und Tonkegeln jeweils extra. Für das Überlieferungsgut der Flüche Mesopotamiens ist bezeichnend, daß gerade die Formeln auf Bauinschriften vielfach kopiert wurden. Variationsfreude läßt sich nicht feststellen.

(Rechtlosigkeit), Ištar (Böses)<sup>1</sup>, Gula (Wunde), Ninurta (kein Erbe, keine Totenpflege). Es folgen Flüche mit Nergal, Zababa, Papsukkal, Išhara, Anu und den Göttern. In zwei Punkten ähnelt diese Abfolge Dtn 28. Der Sinfluch enthält nur das Aussatzmotiv, es fehlt die sonst traditionell dazugehörige Exkommunikation. Im Anschluß an Ištar folgt Gula mit ihrem Krankheitsmotiv, was Dtn 28,34f. entsprechen würde. Abweichend von Dtn 28 bringen aber Šamaš und Ištar nicht Dunkelheit, Blindheit und Beraubung, sondern Rechtlosigkeit und Böses vor den Augen der Götter und des Herrschers. B.1083.1 ähnelt Dtn 28 mehr. Die Fluchsektion beginnt mit Anu, Enlil und Ea, von denen die allgemeine Verfluchung gefordert wird. Die dann folgenden Flüche seien in Übersetzung zitiert:

„Šin, die Leuchte des reinen Himmels, möge mit *saḫaršubbû*-Krankheit, die nicht fortgeht, seinen ganzen Körper bekleiden, ... und auf die Dauer seiner Lebenszeit möge er [= der Verfluchte] nicht rein werden ... und er möge wie ein Wildesel im Aussenbezirk seines Wohnsitzes(?) ständig umherlaufen.“<sup>2</sup> Šamaš, der Richter des Himmels und der Erde, möge sein Gesicht schlagen, sein heller Tag möge sich für ihn in Dunkelheit wenden. Ištar, die Herrin, die überaus tüchtige Fürstin der Götter, möge ihm schicken die flimmernde Dämonin, die Botschaft ihres Zorns, und möge niederwerfen seine Wohnstatt. Wie ein Hund möge er die Nacht verbringen auf dem Platz seiner Stadt.<sup>3</sup>

Es folgen Flüche mit Marduk, Ninurta, Gula, Adad, Nabu und den großen Göttern. Zwar enthält der Sinfluch abweichend von Dtn 28,27 das Exkommunikationsmotiv, doch das Thema Krankheit wird im Kudurru durch den außergewöhnlichen Zusatz der Unreinheit auf Lebenszeit besonders ausgestaltet.<sup>4</sup> Dies entspricht der Unheilbarkeit der Krankheit in Dtn 28,27. Außerdem bietet das Kudurru einen der seltenen Belege für das Motiv der Dunkelheit in der mesopotamischen Šamašfluchtradition. Darin ähnelt es Dtn 28,29.

In der Kanzlei des Marduk-nadin-aḫḫe (1100-1083 v. Chr.) wurden also Fluchsequenzen geschaffen, die in der Reihenfolge der Götter und in ihren Motiven am deutlichsten der Abfolge von Dtn 28,27-30 entsprechen. Doch angesichts der vielen Texte, die anders angeordnet sind, belegen die beiden Kudurrus nicht, daß diese Sequenz zum allgemein verbreiteten Überliefe-

<sup>1</sup> Kol. IV <sup>12</sup> *Ištar bēlet šamē u eršeti* <sup>13</sup> *ana mahri ilāni u šar Bābili* <sup>14</sup> *ana lemutti lirteddišu*  
<sup>12</sup>Ištar, die Herrin des Himmels und der Erde, <sup>13</sup>möge ihn vor den Göttern und dem König von Babylon <sup>14</sup>zum Bösen geleiten.

<sup>2</sup> WATANABE, „Überlieferung,“ 107.

<sup>3</sup> Kol. II <sup>21</sup> *Ištar bēltu rubāt ilāni telītu* <sup>22</sup> *lišpuršuma Baririta našpartaša ša uzzi* <sup>23</sup> *urra u muša lima* <sup>24</sup> *dadmišu* <sup>24</sup> *kima kalbi libia* <sup>24</sup> *ita ina rēbū ālišu.*

<sup>4</sup> Vgl. WATANABE, „Überlieferung,“ 105 unter (\*7).



rungsgut gehörte. Wenn diese Götter- und Motivfolge schon in Mesopotamien nur vereinzelt auftritt, kann man nicht damit rechnen, daß sie in Juda bekannt war. Die deutlichsten mesopotamischen Parallelen zu B.1083.1 und B.1083.2 bieten innerhalb der gesammelten Fluchinschriften die VTE §§ 38A-42 mit ihrer Abfolge Anu - Sin - Šamaš - Ninurta - Delebat/Ištar. Abweichend von den Kudurrus steht jedoch in den VTE-Ausgaben zwischen Šamaš und Delebat der Ninurtafluch. Allerdings besitzen nicht alle VTE-Versionen diese Reihenfolge. In ND 4329 steht der Jupiterfluch an der Stelle des Ninurtafluchs. Der Jupiterfluch aber scheint eine neuassyrische Schöpfung zu sein. Da die Einordnung des neuassyrischen Fluches nur auf neuassyrische Schreiber zurückgehen kann und diese mit dem Ninurtafluch variiert, ergibt sich, daß auch die Stellung Ninurtas zwischen Šamaš und Delebat eine neuassyrische Besonderheit darstellt. Dafür spricht auch, daß der Ninurtafluch aus Formeln besteht, die in den VTE auch noch in einem Assur- und Palilfluch vorkommen. Offenbar haben sich die Verfasser der VTE-Flüche strukturell und sprachlich an babylonischen Fluchsequenzen orientiert, wie sie B.1083.1 und B.1083.2 enthalten, ihre Vorgaben aber in eigentümlich assyrischer Weise verändert.<sup>1</sup> Bieten jedoch bereits die erhaltenen neuassyrischen Versionen bezüglich dieser Assyrismen kein einheitliches Bild, so wird man auch in der aramäischen Version der VTE mit Abweichungen rechnen müssen. Gleiches gilt auch für eine weitere assyrischen Eigenheit, den Ausschluß von Königsaudienz und Kult im Sinfluch VTE § 39. Die Reihe VTE 38A-43 kann also als schöpferische Leistung der VTE-Verfasser betrachtet werden, die traditionelle Formeln mit eigenen Ergänzungen kombinierten.

Festzuhalten gilt, daß einige Parallelen zu Dtn 28 gerade in den neuassyrischen Zusätzen der VTE zu den sonst bekannten mesopotamischen Flüchen zu finden sind. Im Šamašfluch der VTE und in Dtn 28,28 geht es um Verwirrung, Blindheit und Finsternis, eine Zusammenstellung, die so in keinem der mesopotamischen Flüche mehr auftaucht. Vom Ninurtafluch (VTE § 41) finden sich in Dtn 28,25f gerade die Motive der Niederlage und Leichenverfütterung, die auch im Assur- und Palilfluch der VTE vorkommen, obgleich sonst in Mesopotamien kein Fluch gefunden werden kann, in dem Ninurta etwas mit Leichen fressenden Tieren zu tun hat. Auffällig ist die Gemeinsamkeit zwischen Bibel und dem Delebatfluch (VTE § 42), wo Schändung der Gattin und Plünderung durch Feinde

<sup>1</sup> Vgl. die assyrische Veränderung des Sinfluchs nach WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 191f und überhaupt die Benennung Ištar als Delebat.

zusammengestellt sind. Weder diese Kombination noch ein Delebatfluch kommen in den erhaltenen mesopotamischen Texten noch einmal vor.<sup>1</sup>

Im Vergleich mit dem Aufbau der meisten mesopotamischen Fluchsequenzen und im Blick auf die neuassyrischen Eigentümlichkeiten läßt sich sagen: Die Paragraphen 38A-42 bilden im Rahmen der erkennbaren mesopotamischen Tradition einen außergewöhnlichen Fluch (uniqueness). Außergewöhnlich ist der Fluch nicht nur deshalb, weil kein einziger weiterer mesopotamischer Text mit einer derartigen Götter- und Motivfolge in seiner Fluchsektion erhalten ist, sondern auch, weil der Umfang der VTE-Flüche den aller anderen mesopotamischen Texte weit übersteigt. Von allen neuassyrischen Verträgen reichen die erhaltenen Fragmente aus, um festzustellen, daß dort keine Fluchreihe wie VTE §§ 38A-42 enthalten war, weil Gottheiten aus dieser Fluchreihe mit anderen Göttern verbunden sind. Sprachlich und umfangmäßig dürfen die VTE also für die mesopotamische Tradition als außergewöhnlicher Text gelten. Diese Besonderheiten sind durch den außergewöhnlichen Anlaß begründet, für den die VTE geschaffen wurden. Immerhin regeln sie die Thronnachfolge für zwei Königssöhne in zwei bereits damals geschichtsträchtigen Reichen, Assyrien und Babylonien. Außerdem hatten die Bürgerkriege, mit denen Asarhaddon nach seiner Thronbesteigung trotz des Sanherib-*adē* zu kämpfen hatte, wohl zu der Erkenntnis geführt, daß die bisherigen Vereidigungen nichts nützten.<sup>2</sup> Um den Herrschaftswechsel zu sichern, mußte etwas Besseres her! Asarhaddon empfand sein Vorgehen wohl selbst als außergewöhnlich, denn eine seiner Inschriften gilt als Rechtfertigungsversuch.<sup>3</sup> Assurbanipals Königsinschriften und die erhaltenen VTE-Versionen bezeugen Vereidigungszeremonien an mindestens drei verschiedenen Tagen. Der Aufwand überstieg offenbar alles bisher Dagewesene. Zu diesem Aufwand gehörte auch der VTE-Text selbst. Die Zusatzvereidigung der Großmutter, die sich besonders an Šamaš-šum-ukin und assyrische Honoratioren richtete, konnte wieder zum sonst üblichen Umfang zurückkehren.<sup>4</sup>

Da das assyrische Reich niemals mehr die Macht der Zeit Asarhaddons erreichen sollte, niemals mehr die Thronfolge für Assyrien und Babylonien zugleich geregelt wurde und weder aus früherer noch aus späterer Zeit ein Text mit Flüchen gleichen Umfangs bekannt ist, verringert sich die Wahr-

<sup>1</sup> Mögliche Gründe für das Fehlen des Exkommunikationsmotivs von VTE § 39 in Dtn 28,27 wurden bereits im Zusammenhang des Jupiterfluchs reflektiert.

<sup>2</sup> Vgl. PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, XXVIII.

<sup>3</sup> Vgl. PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, XXXIV.

<sup>4</sup> Vgl. PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, 62-64; ebd. XXXIf., XLVIII.

scheinlichkeit, daß es in Mesopotamien weitere Fluchsequenzen gab, die in Aufbau und Umfang neben die VTE gestellt werden können.

Die Besonderheiten der VTE im Rahmen der mesopotamischen Fluchüberlieferung beweisen jedoch noch nicht die direkte literarische Abhängigkeit der Parallele in Dtn 28. Prinzipiell wäre es vorstellbar, daß die offensichtlich in Mesopotamien überlieferten Motivbausteine auch in Juda bekannt waren und durch Zufall in beiden Ländern zu gleichartigen Texten kombiniert wurden. Damit würden die Ähnlichkeiten zwischen Dtn 28,25-33 und VTE §§ 39-42 doch ausschließlich auf der Tradition beruhen (*coincidence*). Hier ergeben sich Aufgabenstellungen für die Analyse von Dtn 28. Sollten die VTE die schriftliche Vorlage für Dtn 28 geliefert haben (*uniqueness*), wird auch zu fragen sein, welche Stellung das Motiv von VTE §§ 63f, Dtn 28,23f und Lev 26,19 in der Überlieferung des AO besaß und warum die Themen von VTE § 41 in Dtn 28,25f an den Anfang der sonst parallelen Reihe gerückt sind.

### 3. 9. 2. *Der Aufbau von VTE § 56*

Die bei der Untersuchung von VTE § 38A-43 gewonnene Erkenntnis, daß keine größeren Anordnungsmuster, sondern nur kleinere Motivbausteine überliefert wurden, die von den Schreibern schöpferisch ergänzt und verschieden kombiniert werden konnten, bestätigt sich auch in VTE § 56.

Der Fluch bei den großen Göttern des Himmels und der Erde ist der längste bekannte mesopotamische Fluch, bei dem nicht einzelne Gottheiten angerufen werden, die nach ihrer hierarchischen Stellung im Pantheon geordnet sind. Die Analyse des Textes ergab, daß die Verfasser der VTE zwar einige Anordnungselemente hierarchisch strukturierter Fluchreihen verwendeten, insgesamt § 56 jedoch eine palindromische Gestalt gaben, wobei sie Fluchmotive, die traditionell mit verschiedenen Gottheiten verbunden sein konnten, um das Šamašthema der Finsternis gruppieren. VTE § 56 liefert den Beweis, daß man sich in Mesopotamien bei der Konstruktion von Flüchen außerhalb der Götterhierarchie nicht an eine implizit vom Pantheon bestimmte Ordnung der Fluchmotive hielt. Dieses Ergebnis macht es unwahrscheinlich, daß man in Juda nur aus Gründen der Tradition solcher Texte die Motivfolge nach der Hierarchie des mesopotamischen Pantheons reihte.

#### 4. „ÜBERSETZUNGEN“ VON FLÜCHEN

Vergleicht man biblische Texte mit altorientalischen, so stimmen bisweilen Themen und Motive überein, die konkreten Formulierungen weichen jedoch voneinander ab. Diese Abweichungen bilden meist die Grundlage, literarische Abhängigkeiten zwischen altorientalischen und biblischen Texten abzulehnen. Nur ganz selten setzt sich wie beim biblischen Buch der Sprichwörter und der ägyptischen Weisheitssammlung des Amenemope die Ansicht durch, Abschnitte der Bibel seien teilweise aus einer fremdsprachigen Vorlage übernommen.<sup>1</sup> Sollten fremdsprachige Texte bei der Abfassung biblischer Texte Pate gestanden haben, so mußte man sie ins Hebräische übersetzen. Wenn unterschiedliche Formulierungen als Argument für jeweilige Eigenständigkeit angeführt werden, ist zu prüfen, ob derartige Abweichungen nicht aus dem Übersetzungsvorgang stammen können. Wie genau hat man im AO übersetzt? Für Dtn 28 muß die Frage noch konkretisiert werden: Wie genau hat man im AO Flüche übersetzt?

Um diese Frage zu beantworten, werden nun die Fluchsektionen mehrsprachig erhaltener Verträge und Inschriften auf ihre Übersetzungstreue überprüft. In bezug auf Dtn 28 verschärft sich das Argumentationskriterium. Die Verfasser mehrsprachiger Verträge oder Inschriften erhoben den Anspruch, in beiden Versionen denselben Text wiederzugeben. Wo dieser Anspruch nicht besteht, kann man nicht von einer Bilingue sprechen. Wenn in mehrsprachigen Inschriften jedoch Unterschiede zwischen den Versionen festgestellt werden können, bedeutet dies, daß die Übersetzungsgenauigkeit selbst dort, wo man denselben Text auf ein und demselben Dokument wiedergeben wollte, nicht groß war. Ein biblischer Verfasser, der einen fremdsprachigen Text aufnimmt, will keine Bilingue schaffen, oder einen Vertrag, der mit der anderssprachigen Variante verglichen werden sollte. Er legt keinen Wert darauf, daß man seine fremdsprachige Vorlage erkennen kann. Die Anforderungen an Übersetzungsgenauigkeit und Vorlagentreue vermindern sich also, wenn man aus den Ergebnissen der folgenden Untersuchung Rückschlüsse auf die Übersetzung eines biblischen Textes aus einer fremdsprachigen Vorlage zieht.

Das Untersuchungsmaterial ist gering, da einerseits mehrsprachige Texte nicht übermäßig häufig sind, andererseits nur wenige davon Flüche enthalten und drittens nur noch bei einem Bruchteil die Flüche tatsächlich in beiden Versionen erhalten sind. Nicht untersucht werden die Flüche auf

<sup>1</sup> Vgl. LOPRIENO, „Amenemope“, 47-76.

sumerisch-akkadischen Bilinguen.<sup>1</sup> Es ist unsicher, wie lange sumerisch überhaupt eine gesprochene Sprache war und die sumerische Version daher Zeugnis für ein eigenständiges Sprachgefühl gibt.<sup>2</sup> Seit dem Aussterben des Sumerischen wurden die in dieser Sprache tradierten und neu verfaßten Inschriften zunehmend formal und fehlerhaft.<sup>3</sup>

Ein Zeugnis für die Schwierigkeit, in zweisprachigen Texten eigene sumerische Traditionen herauszufiltern, liefert das Tontafelfragment CBS 1511, welches eine sumerische Version des Epilogs des KH enthält. Wurden die Flüche des KH ins Sumerische übersetzt, wie Sjöberg meinte<sup>4</sup>, oder besaßen sie ein sumerisches Vorleben und wurden zum Einbau in den KH ins Babylonische übertragen, wie Oelsner einwandte?<sup>5</sup> Hat man es also mit einem Zeugnis der sumerischen oder der babylonischen Fluchüberlieferung zu tun? Zur Klärung dieser Frage mag die Beobachtung beitragen, daß die sumerischen Flüche in den Götterepitheta Rückbezüge auf den königlichen Auftraggeber der Inschrift enthalten, wie sie auch im KH stehen. So heißt Nintu, die Mutter, meine Gebärerin, und Ninkarrak, die Sprecherin meines guten (Leumunds).<sup>6</sup> Es ist aber unwahrscheinlich, daß CBS 1511 eine Liste sumerischer Flüche darstellt, die wie ein Bausatz schon gleich mit Bezügen auf den Auftraggeber der Inschrift überliefert wurden. Daher dürfte es sich tatsächlich um eine Passage des KH handeln, die ins Sumerische übersetzt wurde. Anhand des bekannten sumerischen Vergleichsmaterials ist jedoch nicht zu beurteilen, ob die Abweichungen vom KH und die akkadischen Glossen über manchen sumerischen Ausdrücken auf diesem Tontafelfragment Übersetzungsschwierigkeiten oder idiomatische sumerische Wendungen belegen.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. VEENHOF, „Curse“, 142f; HIRSCH, „Inschriften“, 37, 68f; GELB / KIENAST, *Königsinschriften*, 160, 216, 344f.

<sup>2</sup> Vgl. vSODEN, „Zweisprachigkeit“, 7; COOPER, „Sumerian“, 239-241, 243.

<sup>3</sup> Vgl. CAPLICE, „Bilinguismo“, 136-138; vSODEN, „Zweisprachigkeit“, 10.

<sup>4</sup> Vgl. „Version“, 219f.

<sup>5</sup> Vgl. „Gesetze“, 56.

<sup>6</sup> KH Kol. LI (XXVIII) Z. 43 „AMA *ba-ni-ti*“ SJÖBERG, „Version“, 221, = CBS 1511 Z. 11 „ama-dim<sub>2</sub>-ma-mu“ ebd. und KH Kol. LI (XXVIII) Z. 53f *qá-bi-a-at dum-qi-ia* vgl. ebd. = CBS 1511 Z. 13 „mig<sub>2</sub>-sa<sub>6</sub>-ga-ga mu inim bal-bal-e“ ebd.

<sup>7</sup> Vgl. SJÖBERG, „Version“, 222f; OELSNER, „Gesetze“, 56.

#### 4. 1. Zweisprachige Verträge des Hattireiches

##### 4. 1. 1. Der Vertrag zwischen Hattušili III. und Ramses II.

Dieser paritätische Vertrag wurde etwa 1278 v. Chr. zwischen Hattušili III., dem König des Hattireiches, und Ramses II., dem Pharaos Ägyptens, geschlossen. Der Vertrag ist in einer ägyptischen und einer babylonischen Version erhalten. Eigentlich handelt es sich nicht um einen zweisprachigen Vertrag. Beide Vertragsurkunden waren ursprünglich auf babylonisch abgefaßt. Die in babylonischer Sprache verfaßte Urkunde des Pharaos wurde nach Hattuša gebracht und in Boghazköy gefunden (CTH 91). Die ägyptische Variante ist Übersetzung der hethitischen Urkunde, die ebenfalls auf babylonisch abgefaßt und nach Ägypten gesandt worden war.<sup>1</sup> Abweichungen der ägyptischen Übersetzung vom babylonischen Text und Umstellungen einzelner Paragraphen können auf Übersetzungsschwierigkeiten und auf dem Versuch beruhen, trotz der gleichrangigen Formulierungen eine Unterordnung des hethitischen Königs unter den göttlichen Pharaos durchklingen zu lassen. Doch hier interessieren nur die Segens- und Fluchabschnitte, die in deutscher Übersetzung einander gegenübergestellt werden.

##### BABYLONISCHE VERSION CTH 91

(aus der Kanzlei des Pharaos)

„§ 22 Fluch bzw. Segen für Hattusili bei Verletzung bzw. Einhaltung des Vertrags (abgebrochen)

§ 23 Fluch bzw. Segen für Ramses bei Verletzung bzw. Einhaltung des Vertrags

Rs. 1' [Und wenn Reamasesa Mai-Amama und die Söhne des Landes Ägypten diesen Vertrag nicht halten, so sollen die männlichen Gottheiten und] 2' die weiblich[en] Gottheiten [des Landes Ägypten und die männlichen Gottheiten und die weiblichen Gottheiten des Landes Hatti den Samen] 3' des Reama[sesa Mai-Amama,

##### ÄGYPTISCHE VERSION

(aus der Kanzlei von Hattuša)

„(§§ 22 + 23 der babylonischen Fassung sind ohne Entsprechung in der ägyptischen Übersetzung.)

<sup>1</sup> Vgl. KESTEMONT, „Accords,“ 15, 17.

des Großkönigs, des Königs des Landes Ägypten, vernichten. Und wenn Reamasesa Mai-Amana] 4' und die Söhne <des Landes> Ägy[pten diesen Vertrag halten, so sollen die Eidesgötter sie beschützen] 5' und ih[r] Antlitz [...]

§ 24 Segen für jeden Partner bei Einhaltung des Vertrags

[Was den angeht, der die Worte hält, die auf dieser Silbertafel stehen], 6' so sollen die [großen] Götter [des Landes Ägypten und die großen Götter des Landes Hatti ihn leben lassen und ihn] 7' gesund sein lassen [mitsamt seinen Häusern, seinem Land und seinen Dienern].

§ 25 Fluch für jeden Partner bei Verletzung des Vertrags

[Was den angeht, der die Worte nicht hält, die auf dieser Silbertafel stehen, so sollen] 8' die gro[ßen] Götter [des Landes Ägypten sowie die großen Götter des Landes Hatti sein Haus, sein Land und seine Diener vernichten].<sup>1</sup>

§ 24 Fluch für jeden Partner bei Verletzung des Vertrags

Was diese Worte angeht, 31 die auf dieser Silbertafel des Landes Cheta und des Landes Ägypten stehen, und was den angeht, <-seien es Hethiter oder seien es Ägypter-> der sie nicht halten wird, so sollen die 1000 Götter des Landes Cheta sowie die 1000 Götter des Landes Ägypt[ten] sein Haus, sein Land und seine Diener vernichten.

§ 25 Segen für jeden Partner bei Einhaltung des Vertrags

Was (aber) den angeht, - seien es Hethiter oder seien es Ägypter - der diese Worte hält, die auf dieser Silbertafel stehen, 32 und sie nicht außer Acht läßt, so sollen die 1000 Götter des Landes Ägypten ihn gesund sein lassen und ihn leben lassen mitsamt seinen Häusern und mitsamt seinen Dienern.<sup>2</sup>

Neben den strukturellen Abweichungen des Ausfalls zweier Paragraphen, der Umstellung des Segens- und Fluchabschnitts und der nur im ägyptischen (ursprünglich aus Hatti stammenden) Text stehenden Floskel „seien es Hethiter oder seien es Ägypter“ sei auf ein Detail hingewiesen, das noch in der deutschen Übersetzung erkennen läßt, wie unterschiedliche Formulierungstraditionen zweier Staatskanzleien einen Fluch verändern. Die signifikante Abweichung kann nicht auf den Einfluß ägyptischer Sprachgewohnheiten bei der Übersetzung der hethitischen Urkunde ins Ägyptische entstanden sein, da die ägyptische Kanzlei in dem in Boghazköi gefundenen Text eine andere Formulierung verwendet hatte. Es handelt sich um das Attribut der angerufenen Götter. Die Version aus Ägypten spricht von

<sup>1</sup> EDEL, „Friedensvertrag,“ 142f.

<sup>2</sup> EDEL, „Friedensvertrag,“ 150f.

den großen Göttern. Dahinter steht die Formulierung DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ, mit ihrer in Mesopotamien weit verbreiteten Tradition des Fluchs bei den großen Göttern.<sup>1</sup> Die ägyptischen Verfasser der für Ḫattuša bestimmten Tafel schrieben nicht nur Fremdsprache Babylonisch, sie gliederten sich auch der babylonischen Fluchtradition an, indem sie einen Fluch (und Segen) bei den großen Göttern schufen.

Die Sumerogramme DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ sind in hethitischen Verträgen nicht üblich. Statt dessen wurden in der für Ägypten bestimmten Version aus Ḫatti die 1000 Götter angerufen. Die Hethiter verwendeten dabei ebenfalls die Fremdsprache Babylonisch. Sie besaßen jedoch zur Zeit des Vertragsschlusses zwischen Hattušili III. und Ramses II. bereits eine Jahrhunderte alte Tradition in der Abfassung zweisprachiger Verträge. Sie verwendeten nicht den Begriff DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ, sondern bestimmten die Götter entweder durch Ländernamen genauer oder schrieben *li-im* DINGIR.MEŠ „die 1000 Götter“.<sup>2</sup>

Im Blick auf Dtn 28 kann vermerkt werden:

(1.) Die Reihenfolge einzelner Textabschnitte - hier konkret von Segen und Fluch - konnte variieren.

(2.) Die Übersetzer ins Ägyptische veränderten den Inhalt aus ideologischen Gründen.

(3.) Die Schreiber in den Staatskanzleien hatten unterschiedliche idiomatische Wendungen ausgebildet. Diese voneinander abweichenden Formulierungen wurden trotz ihrer Unterschiede offensichtlich als gleichwertig empfunden.<sup>3</sup>

#### 4. 1. 2. Die syro-hethitischen Verträge

Eine Reihe von Verträgen des Ḫattireiches vor allem mit westlichen Nachbarstaaten sind zweisprachig in einer babylonischen Version für den syri-

<sup>1</sup> Vgl. VTE § 56.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. den Vertrag zwischen Muršili II. von Ḫattuša und Niqmepa' von Ugarit CTH 66 Z. 86. DEL MONTE, *Trattato*, 26, oder auch den Vertrag zwischen Muršili II. und Manapa-Ḫu vom Land des Flusses Šeḫa CTH 69 A Z. 48'. DEL MONTE, „Bruchstücke“, 62, 64.

<sup>3</sup> Die Schreiber, die die babylonische Version aus Ḫattuša ins Ägyptische übersetzten, hatten Verständnis- und Übersetzungsschwierigkeiten, weil sie hethitische und babylonische Religionstraditionen offenbar nicht ausreichend kannten. Mesopotamische und kleinasiatische Propria werden durch kanaanäische Äquivalente wiedergegeben, die in Ägypten scheinbar geläufiger waren. So wird aus der babylonischen Ištar die kanaanäische Astarte. Doch nicht einmal in Kanaan bekannte Formulierungen konnten die Ägypter richtig übersetzen. So wird aus einer Ištar der Herde, wie sie das hebräische עֲשֶׂר־רֵיחַ in Dtn 7,13; 28,4.18 noch anklingen läßt, im Ägyptischen die „Göttin von Šen“. Vgl. EDEL, „Friedensvertrag“, 150f besonders Anm. 28, 29d.



schen Vertragspartner und in einer hethitischen Version für das Archiv in Hattuša abgefaßt worden.<sup>1</sup> Es blieb kein einziger Vertrag erhalten, der den Segens- oder Fluchabschnitt in beiden Sprachen enthält. Stellt man jedoch die Fluchabschnitte zweier verschiedener Verträge nebeneinander, von denen der eine auf babylonisch, der andere auf hethitisch erhalten ist, so läßt sich erkennen, daß der in diesem Kapitel unternommene Versuch, Übersetzungen miteinander zu vergleichen, auch zum Scheitern verurteilt wäre, wenn von ein und demselben Vertrag ein Fluch in beiden Sprachen erhalten wäre. Zur Verdeutlichung wird die Fluchformel des in babylonischer Sprache erhaltenen Vertrages zwischen Muršili II. und Niqmepa<sup>2</sup> von Ugarit neben den Fluch der hethitischen Version des Vertrages zwischen Muršili II und Tuppi-Tešub geschrieben:

Muršili II. - Niqmepa<sup>2</sup>

CTH 66:

Vertrag in akkadischer Sprache

„112' *mi-nu-um-me-e*

*a-ma-te*.MEŠ ša [(ri)-ik-sí

ù ša ma-mi-ti ša (i-na lib-bi

ṭup-pi)] 113' *an-ni-ti šaṭ-rat.at*

*šum-ma l.niq-[m(e-pa*

*a-ma-te*.MEŠ *an-n)a-ati*

*ša ri-i(k-sí)] 114' ù ša ma-mi-ti*

*la-a i-n[(a-šár ù ne)-eš*

DINGIR.MEŠ (*an-nu-ú-ti*

*l.niq-me-pa qa-du)*

SAG.DU-šu] 115' DAM.MEŠ-šu

DUMU.MEŠ-šu

DUMU.DUMU.MEŠ-šu

É-(šu URU-šu KUR-šu

*mim-mu-šu)*

*l(u-ḫal-li-qu-šu)]<sup>2</sup>*

Muršili II. - Tuppi-Tešub

CTH 62 II:

Vertrag in hethitischer Sprache

„21 [(MI-NU-UM) -ME

A-WA-TE.MEŠ ŠA RI-*IK-SI*

Û MA-ME-TI 22 [I-NA LÌB-BI]

ṬUP-PÍ AN-NI-TI ŠAṬ-RAT-E

ŠUM-MA *l.tup-pí-d.U-up* 23

[(A-WA-TE).MEŠ AN-NA-TI]I?(*ras.*)

ŠA RI-*IK-SI* Û ŠA MA-ME-TI

24 [LA-A IN-NA-ŠA-AR] Û NI-IŠ

DINGIR.MEŠ AN-NU-TI

*l.tup-pí-d.U-up* 25 [QA-DU

SAG.DU-ŠU DA]M-ŠU

DUMU-ŠU DUMU.DUMU-ŠU

É-TI-ŠU 25 [(URU-LI-ŠU KUR-ŠU

Û QA-D]U MIM!-MU!-ŠU

LU-ḫal-li-qú-šu“<sup>3</sup>

In beiden Texten steht wörtlich derselbe Fluch und er ist auch im hethitischen Vertrag auf babylonisch verfaßt. Die Hethiter schrieben also in den sonst hethitischen Verträgen die Flüche (und auch den Segen) in der Fremdsprache, deren Schriftsystem sie übernommen hatten. Es sind nur leichte orthographische Abweichungen festzustellen, z.B. der Wegfall des Pluralzeichens MEŠ in CTH 62 II Z. 25 gegenüber CTH 66 Z. 115. Die

<sup>1</sup> Eine Liste dieser Verträge bietet DEL MONTE, „Traduzione,“ 103f.

<sup>2</sup> DEL MONTE, *Trattato*, 30.

<sup>3</sup> DEL MONTE, *Trattato*, 174, 176.

Verwendung derselben babylonischen Wendungen in verschiedenen Verträgen zeigt, daß die hethitischen Fluch- und Segensformeln festgelegt waren und stereotyp wiederholt wurden. Inhaltlich sei hervorgehoben, daß nicht die Götter, sondern die Eide selbst als Vollstrecker der Flüche angesprochen werden. Die Übersetzung der Fluch- und der sich meist anschließenden Segensformel lautet:

Alle Worte des Vertrages und des Eides, die auf dieser Tafel geschrieben sind, wenn PN diese Worte des Vertrages und des Eides nicht hält, so mögen diese Eide bei den Göttern den PN, sein Haupt, seine Frauen, seine Söhne, seine Enkel, seine Stadt, sein Land (seine Habe) vernichten. Wenn PN diese Worte des Vertrages und des Eides, die auf dieser Tafel geschrieben stehen, hält, so mögen die Eide bei den Göttern den PN, sein Haupt, seine Frauen, seine Söhne, seine Enkel, (sein Vieh), sein Haus, seine Stadt, sein Land (und seine Habe) beschützen.

Die in Klammern gesetzten Segens- oder Fluchobjekte können hinzugefügt oder weggelassen werden und es sind auch Hinzufügungen mit einem Umschlag in die 2. Person Sg. bekannt. Im allgemeinen aber wurde die hier Formel in fixierter Form tradiert. Ein anderes Bild zeigt sich in den Loyalitätseiden, wo Ritualflüche belegt sind, die Ähnlichkeiten mit den Ritual- und Vergleichsflüchen des Vertrags A.745.1 oder der VTE aufweisen. Im Gegensatz zu den Vertragsflüchen sind sie in hethitischer Sprache verfaßt. Sie enthalten aber auch Passagen, die der allgemeinen Formel der Verträge ähneln.<sup>1</sup>

#### 4. 2. Die Bilinguen von Tell Fekheriye und Karatepe

1979 fand man in Tell Fekheriye im Haburgebiet an der Nordgrenze Syriens die Statue eines Gouverneurs von Guzana namens Hadad-yis'i. Die Statue stammt wohl aus dem 9. Jh. v. Chr. und enthält eine assyrisch-aramäische Bilingue, welche sie als Votivgabe an den Gott Adad ausweist.<sup>2</sup> Mehrere Flüche sollen die Figur und ihre Inschrift schützen.

Der Text bezeugt eine assyrisch-aramäische Zweisprachigkeit im nördlichen assyrischen Herrschaftsbereich. Assyrischer und aramäischer Text

<sup>1</sup> Vgl. OETTINGER, *Eide*, 7-21, 17: „... dessen Stadtbewohnersch[aft 8'[ mit Enke]] und Urenkel, des Menschen Rinder und Sch[afe ] [ ] mit Weingarten und Gemüsegar[ten ] 10' [ soll(en)] für (alle) Zukunft hinweg[ ... ]...“.

<sup>2</sup> Vgl. ABOU-ASSAF / BORDREUIL / MILLARD, *Statue*, 1, 18, 22. Zu weiterer Literatur über die Tell Fekheriye-Inschrift vgl. VATTIONI, „Bilingue,“ 349-353.

entsprechen einander nicht immer.<sup>1</sup> Zum Beispiel bezeichnet sich Hadad-yis'i im aramäischen Teil als *mlk* „König“ von Guzana, während er sich im assyrischen nur *šaknu* „Gouverneur“ nennt.<sup>2</sup>

Die Inschrift besteht aus zwei Teilen, die beide den Zweck der Weihegabe ausdrücken. Der erste Teil (A4) endet bereits mit einem kurzen Fluch:<sup>3</sup>

<sup>16</sup> *mannu ša šumē* <sup>17</sup> *unakkaru*

Derjenige, der meinen Namen  
beseitigt,

*u šumšu išakkanu*

und seinen Namen einsetzt,

<sup>18</sup> *Adad qardu lū bēl dīnišu*

Adad, der Held sei sein Ankläger!

<sup>11</sup> *wzy yld šmy mnh*

Und der meinen Namen auslöscht,

<sup>12</sup> *wyšym šmh*

und seinen Namen einsetzt,

*hdd gbr lhwy qblh*

Adad, der Held sei sein Ankläger!

Der Fluch am Schluß des zweiten Teiles (B4) ist viel ausführlicher:

<sup>26</sup> *mannu ša šumē issu libbi* <sup>27</sup> *unūte*

Derjenige, welcher meinen Namen aus  
diesem Gegenstand

*ša bū Adad bēlija* <sup>28</sup> *ipaššituni*

des Hauses Adads, meines Herrn tilgt,<sup>4</sup>

*Adad bēli*

Adad, mein Herr,

*akālšu* <sup>29</sup> *mēšu lā imahharšu*

nehme weder seine Speise noch seinen  
Trank an!

*šala bēssī*

Šala, meine Herrin,

<sup>30</sup> *akālšu mēšu* KI.MIN

weder seine Speise noch seinen Trank  
dito

<sup>16</sup> *mn yld šmy mn m'ny'*

Wer meinen Namen löscht von diesem  
Gegenstand

<sup>17</sup> *zy bt hdd mr'y*

des Hauses Hadads, meines Herrn,

*mr'y hdd*

mein Herr Hadad

*lhmh wmw h 'l ylqh mn* <sup>18</sup> *yd h*

nehme weder seine Speise noch seinen  
Trank aus seiner Hand an!

*swl mr'ty*

Sawl, meine Herrin,

*lhmh wmw h 'l tlqh mn ydh*

nehme weder seine Speise noch seinen  
Trank aus seiner Hand an!

<sup>1</sup> Vgl. ABOU-ASSAF / BORDREUIL / MILLARD, *Statue*, 9; DION, „Bilingue,“ 141-147; FALES, „Bilinguisme,“ 249f.

<sup>2</sup> Vgl. FALES, „Istituzioni,“ 150. Der Statue fehlen die in der assyrischen Bildkunst üblichen Herrscherembleme. Die dargestellte Person scheint aus assyrischer Sicht kein König gewesen zu sein. Vgl. ABOU-ASSAF / BORDREUIL / MILLARD, *Statue*, 9.

<sup>3</sup> Transkription und Übersetzung nach ABOU-ASSAF / BORDREUIL / MILLARD, *Statue*, 63, 65f; GREENFIELD / SHAFFER, „Notes,“ 51-58. Einen vokalisiertem aramäischen Text bieten ANDERSEN / FREEDMAN, „Orthography,“ 11, eine deutsche Übersetzung beider Versionen DELSMAN, „Inschriften,“ 634-637.

<sup>4</sup> Die assyrischen Sätze (Z. 16.26) beginnen gleich, während im Aramäischen von Konjunktion und Relativpronomen (Z. 11) zum Fragepronomen gewechselt wird. Dafür behielt man dort die Wurzel *lwd* „Auslöschen“ bei, während der assyrische Text von *nakāru*/D mit babylonischem Subjunktiv (Z. 17) zu *pašātu* und assyrischem Subjunktiv wechselt (Z. 28).

*līriš lū lā* <sup>31</sup> *ešādi*  
 Er säe, er möge nicht ernten.  
*1 lim līriš*  
 Tausendfach möge er säen,  
*1 sūtu* <sup>32</sup> *lišbat*  
 nur 1 Sutu möge er erhalten!  
*1 mē lahrū*  
 100 Mutterschafe  
*lā ušabbā* <sup>33</sup> *hurāpu*  
 sollen nicht ein Lamm sättigen!  
  
*1 mē lātu*  
 100 Kühe  
*lā ušabbā mūri*  
 sollen nicht ein Kalb sättigen!  
  
<sup>34</sup> *1 mē alidāte*  
 100 Mütter  
*lā ušabbā māru*  
 sollen nicht ein Kind sättigen!  
  
<sup>35</sup> *1 mē apiāte*  
 100 Bäckerinnen  
*la u<šam>lā* <sup>36</sup> *tinūru*  
 sollen nicht einen Backofen füllen!  
  
*eli tupkinnāte*<sup>5</sup>

*wl* <sup>19</sup> *zr' w'l yḥšd*  
 Und er säe, aber ernte nicht!  
*w'lp š'ryn lzr'*  
 Und tausend Maß säe er!<sup>1</sup>  
*wprys l'ḥz mnḥ*  
 nur ein prys möge er davon erhalten!<sup>2</sup>  
<sup>20</sup> *wm'h s'wn*  
 100 Mutterschafe  
*lhynqn 'mr w'l yrwh*  
 sollen ein Lamm stillen,  
 aber es wird nicht satt!<sup>3</sup>  
*wm'h swr*  
 100 Kühe  
*lhynqn* <sup>21</sup> *'gl w'l yrwy*  
 sollen ein Kalb stillen,  
 aber es soll nicht satt werden!  
*wm'h nšwn*  
 100 Frauen  
*lhynqn 'lym w'l yrwy*  
 sollen einen Säugling stillen,  
 aber er soll nicht satt werden!  
<sup>22</sup> *wm'h nšwn*  
 100 Frauen  
*l'pn btw'r ḥm w'l yml'nh*  
 sollen in einem Backofen Brot backen,  
 aber sie sollen ihn nicht füllen!<sup>4</sup>  
*wmn qlqlt'*

<sup>1</sup> Vgl. GREENFIELD / SHAFFER, „Notes,“ 53.

<sup>2</sup> *Sutu* und *wprys* sind kleine Maßeinheiten. Auch *š'ryn* wird als Maßangabe angesehen. Vgl. ABOU-ASSAF / BORDREUIL / MILLARD, *Statue*, 34f.

<sup>3</sup> Der feminine Pl. *ušabbā* bezieht sich auf die 100 Muttertiere, während die Form im Sg. maskulin *yrwh/y* das eine Jungtier meint. Vgl. ABOU-ASSAF / BORDREUIL / MILLARD, *Statue*, 49. Zum Jussiv mit Präfix „l-“ oder als apokopiertes Imperfekt vgl. ebd. 58f. Bei negierten Verben steht das Jussiv-Präfix „l-“ nicht. Vgl. HUEHNERGARD, „Jussive,“ 269 Anm. 13. In Z.20 wurde am Ende des Verbuns *tertia infirmae* „*yrwh*“ ein *He* geschrieben, das normalerweise den Indikativ bezeichnet, in Z. 21 zweimal *Jod*, welches den Jussiv angibt. Vgl. ARISTAR, „Jussive,“ 159.

<sup>4</sup> Zu *w'l yml'nh* schreibt HUEHNERGARD, „Jussive,“ 268 Anm. 9: „The final -h of this form is not part of the verbal ending but a 3ms objekt suffix referring back to *twr* 'oven'. That the suffix is -h only, not -nh (\**yml'nh*), is further evidence that the verb form is jussive ...“.

<sup>5</sup> GREENFIELD / SHAFFER, „Notes,“ 57, vergleichen *tupkinnāte* mit „*'ina tubkinni lū mayālšunu*‘ ‘may their bed be on a dung-heap’.“ aus dem Assurnirari-Vertrag A.745.1 Kol. VI Z. 6 und Kglg. 4,5.

Auf Abfallhaufen

*laqūē*<sup>37</sup> *liqūē*

sollen die Kornsammler sammeln!

*dī'u šibtu*<sup>38</sup> *dilipte*

Krankheit, Seuche, Schlaflosigkeit

*issu mātišu lā ipparrasū*

mögen aus seinem Land nicht entfernt werden!

Und vom Abfallhaufen

*llqtw 'nšwh š'rn l'klw*

sollen die Menschen Gerste sammeln, um sie zu essen!

<sup>23</sup> *wmwtn šbt zy nyrgl*

Und Pest, die Seuche Nergals,

*'l ygtzr mn mth*

möge aus seinem Land nicht entfernt werden!

Der zitierte Ausschnitt zeigt, daß man keineswegs immer wörtlich übersetzt hat. Manchmal steht in der assyrischen, manchmal in der aramäischen Version mehr. Der assyrische Text wechselt in Z. 13f von der 3. in die 1. Person, die aramäische Entsprechung in den Z. 9f macht diesen Wechsel nicht mit. Z. 17f der aramäischen Fassung weicht durch die Erwähnung der Hände (*'l ylqh mn ydh*) von der assyrischen ab (Z. 28f). Die Hände scheinen jedoch zu einer im Aramäischen festgelegten Formulierungsgewohnheit zu gehören, wie fast gleichlautende Formeln in der Inschrift Panamuwa I. (*wmt yqhw mn ydy* / KAI Nr. 214 Z. 12)<sup>1</sup> und Sefire III (*wtqh mly' mn ydh* / Z. 2)<sup>2</sup> zeigen. Die Frustrationsflüche, aus denen wie im Deuteronomium Reihen gebildet werden, stehen genau genommen nur im aramäischen Text (Z. 19-22). Ihre Struktur besteht aus einer Beschreibung der Tätigkeit + *w* + Negation + Verb der Präfixkonjugation und entspricht genau den *futility curses* nach Hillers.<sup>3</sup> Im assyrischen Gegenstück dagegen stehen keine Antithesen, sondern nur verneinte Wünsche.<sup>4</sup> Dieser Unterschied führte Dion und Fales zu der Auffassung, der *futility curse* stamme aus dem aramäischen Sprachbereich.<sup>5</sup> Dies impliziert die Annahme einer von der assyrisch-babylonischen differenzierbaren westsemitischen Fluchtradition, die eigene Formen hervorbrachte. Man verzichtete darauf, die aramäischen Antithesen durch entsprechende assyrische Formulierungen wiederzugeben, obwohl derartige Gestaltungsmuster auch im Assyrischen bekannt waren.<sup>6</sup> Diese Abweichung läßt erkennen, daß einfache ak-

<sup>1</sup> Vgl. DION, „Bilingue,“ 146; TROPPER, *Zincirli*, 72 (S 68 = H:12).

<sup>2</sup> Vgl. GREENFIELD / SHAFFER, „Notes,“ 52.

<sup>3</sup> Vgl. HILLERS, *Treaty-Curses*, 28, 35; PODELLA, „Nichtigkeitsfluch,“ 428, 435f.

<sup>4</sup> Vgl. FALES, „Bilinguisme,“ 249.

<sup>5</sup> Vgl. DION, „Bilingue,“ 146; PODELLA, „Nichtigkeitsfluch,“ 437; FALES, „Istituzioni,“ 164: „ne postuleremo pertanto un'origine tutta aramaica.“ ABOU-ASSAF / BORDREUIL / MILLARD, *Statue*, 76, weisen auf die leicht abweichende Verwendung der Zahl sieben in einem Fluch des Kapara von Guzana hin. Dort fehlt aber die Antithese. Vgl. auch GREENFIELD / SHAFFER, „Notes,“ 53f.

kadische Wunschsätze und westsemitisch *futility curses* als gleichwertig empfunden wurden, wobei letztere offenbar dem Geschmack westsemitischer Schreiber eher entsprachen.<sup>1</sup>

Während Dtn 28 den Frustrationsfluch vom Zahlenspiel Vielzahl zu eins trennt, kennt das AT auch die Verbindung beider Elemente. Dazu gehört Lev 26,26:

Ich entziehe euch dann euren Vorrat an Brot, so daß zehn Frauen euer Brot in einem einzigen Backofen backen, daß man euch das Brot abgewogen zuteilt und ihr euch nicht satt essen könnt (ואכלתם ולא תשבעו).

Auch prophetische Texte kennen das Motiv Vielzahl zu eins und Antithesen (z.B. Jes 5,10; Hag 1,6).<sup>2</sup>

Im Blick auf Dtn 28,21f fällt auf, daß die assyrische Version drei verschiedene Krankheiten aufzählt (Z. 37f vgl. Dtn 28,22a), denen in der aramäischen nur der Pestfluch gegenübersteht (Z. 23 vgl. Dtn 28,21). Zweisprachige Texte müssen also bei Aufzählungen nicht unbedingt gleich viele Glieder anführen. Außerdem ist *diliptu* im Gegensatz zu *di'u* und *šibtu* nie im Kontext des Nergalfluchs belegt. Dem aramäischen *šbt*, das dem akkadischen *šibtum* entspricht, werden das Wort *mwtu* und die Nennung Nergals beigegeben. Die Pest war bei den Assyriern ein Attribut Nergals, der den Menschen *mūtānu* sandte.<sup>3</sup>

Die assyrische und aramäische Fassung der Inschrift von Tell Fekheriye zeigt, daß die übersetzende gleichzeitig eine gestaltende Hand war. Einfache Wünsche können in Antithesen umgewandelt, mehrgliedrige Aufzählungen in eine einzige Aussage zusammengefaßt werden. Für diese Bestandsaufnahme der „Übersetzungstreue“ bleibt es unerheblich, in welche Richtung man übersetzte, ob der jeweilige Einzelfluch also ursprünglich assyrisch oder aramäisch formuliert war.<sup>4</sup> Bei aller gestalterischen Freiheit

<sup>6</sup> Vgl. STRECK, *Assurbanipal*, 76-79 (Rassam Prisma) Kol. IX Z. 65-67; ebd. 378 Kol. II Z. 14, B.1298.1 Rs. Kol. II Z. 44+x-47+x.

<sup>1</sup> Vgl. KREBERNIK, „Deuteronomiumskommentar,“ 36; ABOU-ASSAF / BORDREUIL / MILLARD, *Statue*, 79, lehnen wegen des geringen Textmaterials die Differenzierung eigenständiger west- und ostsemitischer Fluchtraditionen ab. Dennoch bezeugt das Fehlen der aramäischen Antithesen in den assyrischen Äquivalenten unterschiedliche Fluchstile; FALES, „Bilinguisme,“ 249, meint, die assyrischen Wunschsätze seien eine Vereinfachung der aramäischen Frustrationsflüche.

<sup>2</sup> Vgl. ABOU-ASSAF / BORDREUIL / MILLARD, *Statue*, 78; PODELLA, „Nichtigkeitsflüche,“ 436f.

<sup>3</sup> Vgl. GREENFIELD / SHAFFER, „Notes,“ 58; FALES, „Bilinguisme,“ 247f.

<sup>4</sup> „We believe that along side this division one following the original language of composition can be made: Assyrian original - Assyrian ll. 1-26 = Aramaic ll. 1-16; Aramaic original - Assyrian ll. 26-38 = Aramic ll. 16-23. This last part ... contains the curse portion

in der Wiedergabe des anderssprachigen Fluches wurde jedoch die Reihenfolge der Fluchthemen (göttlicher Ankläger, Ablehnung des Opfers, Saat, Schafe, Kühe, Menschen, Backofen, Abfallhaufen, Krankheit) treu bewahrt.

Sollte Dtn 28 tatsächlich von den Flüchen eines assyrischen Vertrages beeinflusst sein, so darf wohl nach Betrachtung der Bilingue von Tell Fekheriye kaum gefordert werden, daß man die VTE wortwörtlich übersetzt hätte. Im Hinblick auf den in  $\mathfrak{M}$  von Dtn 28 belegten Jussiv sei auf die Jussivformen in den aramäischen Flüchen hingewiesen: *lšm*, *lhwý*, *lžr'*, *l'hz*, *lhynqn*, *llqtw* usw. entsprechen dem akkadischen Prekativ.<sup>1</sup>

Der Vollständigkeit halber sei noch die phönizisch-hethitische Bilingue von Karatepe (KAI Nr. 26) erwähnt, die ebenfalls ins 9. Jh. v. Chr. datiert werden kann.<sup>2</sup> Der phönizische Text wurde mehrfach bearbeitet. Eine Edition des hethitisch-bildluwischen Textes fehlt noch. Daher können die beiden Versionen der Flüche hier nicht verglichen werden. Allerdings gilt die luwische Version als freie Übersetzung des phönizischen Textes.<sup>3</sup>

Die Untersuchung der Differenzen zwischen dem phönizischen und dem hethitisch / bildluwischen Text, die Amadasi Guzzo und Archi durchführten, behandelt die Fluchformel nicht, wohl aber deren Einleitung. Die phönizische Flucheinleitung beginnt mit der Konditionalpartikel *w'm*, dem konditionalen Nominalsatz folgt ein Relativsatz mit dem Verb im Imperfekt. Eine derartige Konstruktion scheint typisch für phönizische Flucheinleitungen, denn sie ist ähnlich auch in den Inschriften des Aḫiram (KAI Nr. 1), des Jeḫaumilk (KAI Nr. 10, Z. 13-15) und des Tabnit (KAI Nr. 13, Z. 6-8) zu finden. Die hethitisch-bildluwische Version dagegen wechselt innerhalb der Flucheinleitung in die direkte Rede. Zur Verdeutlichung wird der Übersetzung des Fluches von Müller die italienische Übersetzung der hethitischen Flucheinleitung durch Amadasi Guzzo und Archi gegenübergestellt.

---

... . The Aramaic is rich while the Assyrian equivalent is, except for the last curse, poor and secondary." GREENFIELD/ SHAFER, „Notes," 49.

<sup>1</sup> Vgl. GREENFIELD / SHAFER, „Notes," 50; HUEHNERGARD, „Jussive," 269 Anm. 13.

<sup>2</sup> Vgl. MÜLLER, „Inschriften," 641 Anm. 1a. Es wird aber auch eine Datierung ins 8. Jh. v. Chr. diskutiert.

<sup>3</sup> Vgl. MÜLLER, „Inschriften," 640-645, 640: „Die folgende Übersetzung folgt dem phönizischen Text der Fassung A, da die semitisch beeinflusste, wortschatzarme luwische Version von den meisten als relativ frei übersetzter Text angesehen wird." Dazu bemerkt eine ausdrückliche auf den Bilingualismus ausgerichtete Untersuchung: „Mentre la struttura d'insieme è comune alle due versioni, sono diversi i procedimenti adottati all'interno di tale struttura per esprimere lo stesso contenuto: con alcuni esempi di queste differenze si vuole mettere in evidenza l'indipendenza redazionale dei testi nelle due lingue." AMADASI GUZZO / ARCHI, „Bilingue," 89.

Kol III „<sup>12</sup>Und wenn ein König unter Königen (ist) und ein *Prinz* unter den Prinzen oder ein <sup>13</sup>(anderer) Mensch, der Ansehen besitzt, der den Namen Azitawaddas austilgt ... <sup>18</sup>so möge der Baal des Himmels und El, der die Erde erschaffen hat, <sup>19</sup>und der ewige Scham(a)sch und der ganze Kreis der Gottes-söhne *jenes Königtum* und jenen König und jenen IV <sup>1</sup>Menschen, der Ansehen besitzt, austilgen. Nur <sup>2</sup>der Name Azitawaddas möge in Ewigkeit bleiben wie der Name <sup>3</sup>des Scham(a)sch und Jarich.“<sup>1</sup>

„Se qualcuno tra i re / o (se) egli (è) un uomo / e a lui (è) un nome virile / proclama ciò: / cancellerò il nome di Azatiwa ... / possa Tarhunza del cielo ... cancellare.“<sup>2</sup>

Der hethitische Fluch benennt die Götter anders, statt Baal des Himmels steht Tarhunza des Himmels. Satzkonstruktion und Gottesnamen können also im Fluchabschnitt von Bilinguen voneinander abweichen. Religionsgeschichtlich hervorzuheben ist die Nennung des El, der die Erde geschaffen hat. In dieser phönizischen Inschrift werden in den Epitheta des Fluchs Himmel (Baal) und Erde (El) erwähnt. Dazu treten der Sonnengott (Šamaš) und ein Götterkollektiv. Diese Zusammenstellung erinnert an die Stichwortverknüpfungen, die in den VTE zwischen den Passagen gefunden wurden, für die es Parallelen in Dtn 28 gibt. Auch dort ging es um Šamaš (VTE § 40, § 68 [Eisen], § 101 [Bronze]), den Himmel (§ 64 [Bronze]) und die Erde (*kaqqaru* § 40, § 63 [Eisen]), wobei in VTE § 63 ebenfalls ein Götterkollektiv angerufen wurde. Sollte die Karatepe-Inschrift eine westsemitische Kombination von Motiven bezeugen, die auch einen Judäer bei der Suche nach passendem Material in einem assyrischen Text geleitet haben könnte?

Šamaš ist im Fluch den Göttern Baal und El nachgeordnet, im abschließenden Segen (Kol. IV Z. 2f) allerdings dem Mondgott Jarich vorangestellt. Die Voranstellung des Sonnengottes vor den Mondgott, der in der letzten Zeile der Inschrift zum ersten Mal genannt wird, während Baal, El und ein Götterkollektiv bereits in der Selbstsegnung des Azitawadda (Kol. III Z. 2-11) vorkamen, scheint typisch westsemitisch.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> MÜLLER, „Inschriften,“ 644f. Zu den Gottesnamen vgl. 644 Anm. 18b, 645 Anm. 3a.

<sup>2</sup> AMADASI GUZZO / ARCHI, „Bilingue,“ 91.

<sup>3</sup> Im neuassyrischen Sprachbereich wurde in solchen Segnungen der Mondgott Sin vor den Sonnengott gereiht, wie der Brief ABL 923 (K. 2701a) an den assyrischen König belegt: „<sup>4</sup> ... [Mögen] Sin und Schamasch [meinem] königlichen [Herrn] Heil [erbitten]...“ HECKER, „Zukunftsidee,“ 79.



### 4.3. Die Bilingue von Kelišin

Bisher kennt man zwei urartäisch-assyrische Bilinguen. Die ältere befindet sich auf der Stele von Kelišin und stammt von dem urartäischen König Išpuini (ca. 825-810 v. Chr.). Die jüngere, die Bilingue von Topzawa, stammt vom urartäischen König Rusa I. (ca. 730-714/713 v. Chr.) und ist, obwohl man im Zagros Teile eines Duplikates ihres assyrischen Textes gefunden hat, in einem so schlechten Erhaltungszustand, daß ein Vergleich zwischen der assyrischen und der urartäischen Version unmöglich ist.<sup>1</sup> Die Inschrift von Kevenli, verfaßt von König Menua (ca. 810-785/780 v. Chr.), enthält zwar auch einen assyrischen und einen urartäischen Text, stellt aber keine Bilingue dar. In ihrem ersten Teil (Z. 1-3) verewigt sie nämlich auf assyrisch den Bau eines Kultgebäudes für den Gott Haldi, in ihrem zweiten Teil (Z. 4-6) auf urartäisch eine Segensformel für Menua und dessen Vater Išpuini.<sup>2</sup>

Für den Vergleich zweisprachiger Fluchformeln kommt also nur die Bilingue von Kelišin in Betracht, welche im folgenden nach der Bearbeitung von Benedict zitiert wird. Die beiden urartäischen Fluchformeln lauten:

„35. ... <sup>D</sup>hal-di<sup>l</sup>-[še] 36. [zi-il]-be <sup>q</sup>qi-ú<sup>l</sup>-ra-a-e-di ku-lu-di-<sup>l</sup>[e] (...)

40. ... <sup>D</sup>hal-di-iš <sup>D</sup>IŠKUR-še <sup>D</sup>UTU-še DINGIR.MEŠ-<sup>l</sup>še<sup>l</sup>

41. [URU ar]-<sup>l</sup>di-ni<sup>l</sup>-ni-na-še zi-l<sup>l</sup>-bi qi-ra-e-di <sup>l</sup>ku-lu<sup>l</sup>-d[i-e]<sup>l</sup>“<sup>3</sup>

„... may Haldi wipe out (his) seed on the earth ... whoever removes this inscription from this place, whoever breaks (it), whoever causes another (to do) these things, says ‘go destroy (it),’ may Haldi, Teisheba, Shiuini, (and?) the gods of the town of Ardini wipe out (his) seed on the earth.“<sup>4</sup>

Die beiden assyrischen Formeln lauten:

36. [<sup>d</sup>hal-di]-<sup>l</sup>e<sup>l</sup> [[NUMUN]]-šú ina UGU KI <sup>l</sup>lu<sup>l</sup>-la? ú? x

40. <sup>D</sup>hal<sup>l</sup>-di-e <sup>D</sup>IŠKUR] 41. [<sup>D</sup>UTU] DINGIR.MEŠ-<sup>ni</sup> šá URU mu-<sup>l</sup>ša<sup>l</sup>-[šir]

42. [NUMUN-šú] ina UGU <sup>l</sup>KI-<sup>ri</sup> x x x<sup>15</sup>

„... may Haldi blot out(?) his seed(?) upon the earth. [Whoever disturbs(?)] this inscription from this place, whoever breaks (it), whoever says to anyone ‘go

<sup>1</sup> Vgl. SALVINI, „Uso“, 173, 176.

<sup>2</sup> Vgl. SALVINI, „Uso“, 175f.

<sup>3</sup> BENEDICT, „Inscription“, 372.

<sup>4</sup> BENEDICT, „Inscription“, 383.

<sup>5</sup> Vgl. BENEDICT, „Inscription“, 362. Die Sumerogramme wurden nicht in assyrische Wörter aufgelöst, um zu verdeutlichen, daß die assyrische Version fast nur aus Logogrammen besteht. Diese Schreibweise und das in Mesopotamien sehr verbreitete Fluchmotiv erwecken den Eindruck, die urartäischen Schreiber hätten den assyrischen Fluch bereits in fixierter Form übernommen.

break (it),<sup>1</sup> may Haldi, Adad(?), Shamash(?), (and?) the gods of Musasir [blot out(?)] his seed(?) upon the earth."<sup>1</sup>

Die Fluchformeln enthalten das weit verbreitete Motiv der Ausrottung des Samens und stimmen fast ganz überein. Die Götternamen wurden in beiden Versionen mit denselben Wortzeichen geschrieben. Allerdings heißen die zuletzt angerufenen Götter in der urartäischen Fassung die Götter der Stadt Ardini, in der assyrischen jedoch die Götter der Stadt Muṣaṣir. Auch das Verb, durch welches die Ausrottung ausgedrückt wird, scheint in beiden Fassungen nicht bedeutungsgleich zu sein. Benedict versucht diese Unstimmigkeit durch die Worte „wipe out“ und „blot out“ anzudeuten. Unzweifelhaft geht es in beiden Fällen um die Vernichtung des Samens. Leider ist das assyrische Verb beide Male unleserlich und muß sinngemäß aus der urartäischen Version ergänzt werden. Das letzte Wort der beiden urartäischen Fluchzeilen 36+41 war identisch, obgleich es in Z. 41 kürzer geschrieben sein dürfte.<sup>2</sup> Dagegen müssen aufgrund der noch lesbaren Zeichenreste im assyrischen Text in beiden Fluchformeln verschiedene Worte gestanden haben.<sup>3</sup>

#### 4. 4. Die Verträge mit Mati'ilu von Arpad und westsemitische Inschriften

##### 4. 4. 1. Die Sefire-Inschriften und der Assurnirari-Vertrag

Von dem König von Arpad, der auf assyrisch Mati'ilu und auf aramäisch Mati'-Il genannt wurde, blieben Verträge in aramäischer und assyrischer Sprache erhalten, die ihm jeweils ein mächtigerer Herrscher auferlegte. Sie zeigen, wie ähnliche Inhalte in assyrischen und in aramäischen Verträgen abgehandelt wurden. So eröffnet sich ein Einblick in die unterschiedlichen Formulierungstraditionen beider Sprachen.

Die Stelen von Sefire sind mit aramäischen Verträgen beschrieben, die König Bar-Ga'yah von KTK mit Mati'-Il schloß.<sup>4</sup> Trotz zahlreicher philo-

<sup>1</sup> BENEDICT, „Inscription,“ 383.

<sup>2</sup> Vgl. BENEDICT, „Inscription,“ 382.

<sup>3</sup> Zu Z. 36 schreibt BENEDICT, „Inscription,“ 370: „The reading *la* is possible for the sign after *lu*. The next sign would be *ú, ga, kid, laḥ*, or something similar, or the beginning of *ĪL(našū)*. (...) There seems no way of reading a form of *ḥalāqu* into the visible wedges. The formula here should be something similar to that in 42 but cannot be identical ...“ Zu Z. 42 schreibt er 371: „We would expect here a phrase similar to that which stood in 36 ... . However, it is clear that the wording, or at least the spelling, is quite different here.“

<sup>4</sup> „Da Arpad um das Jahr 740 v. Chr. durch den Assyrikerkönig Tiglatpileser III. erobert und zerstört worden ist, sind die Inschriften jedenfalls vor diesem Zeitpunkt entstanden.“ RÖSSLER, „Verträge,“ 178. Vgl. LEMAIRE / DURAND, *Sfiré*, 3-5; PUECH, „Traités,“ 88; KAI Nr. 222-224.

logischer und historischer Untersuchungen lassen diese Texte noch viele Fragen offen.<sup>1</sup> So ist die Identität des Königs Bar-Ga'yah und die Lokalisierung seiner Hauptstadt KTK immer noch ungeklärt.<sup>2</sup> Für den Vergleich der Sefire-Verträge mit der Bibel genügt die Quintessenz der historisch-geographischen Einordnungsversuche. Die Stelen von Sefire stammen aus dem aramäischen Kulturraum Syriens, der jedoch massiv von assyrisch-mesopotamischem Gedankengut durchdrungen war. Sie entstanden etwa um 750 v. Chr. Die Frage, ob die Inschriften der drei Stelen denselben Vertrag in drei verschiedenen Versionen oder jeweils unterschiedliche Verträge enthalten, ist nicht geklärt. Puech meint, Stele I enthält zwei Vertragstexte, den ersten auf den Seiten A+D, den zweiten auf den Seiten B+C.<sup>3</sup> Flüche blieben aber nur auf Stele I und II erhalten.<sup>4</sup>

Die Verwendung des Jussiv im Aramäischen von Sefire führt zu textimmanenten Aussagenuancen. Grammatisch erkennbar wird der Jussiv bei den starken Verben durch die Apokope des *Nun* in der 2. Person fem. Sg. sowie der 2. und 3. Person Pl. des Imperfekts. Bisweilen macht in Formen ohne Suffix, besonders bei Verben *tertia infirmae*, ein orthographischer Unterschied den Modus deutlich. Im Indikativ schrieb man als *mater lectionis* für den Endvokal *Aleph* oder *He*, im Jussiv *Jod*.<sup>5</sup> In den übrigen Verbformen kann kein Unterschied zwischen Imperfekt und Jussiv festgestellt werden. Huehnergard vertrat die These, Formen der 3. Person Pl. fem. wurden in Sefire immer mit *Nun* geschrieben. Modusdifferenzierung geschah durch die Aussprache: *yvqtvln* für Jussiv und *yvqtvlan* für Indikativ.<sup>6</sup> Solche nach dem Schriftbild nicht eindeutig im Modus bestimmbare Formen werden im folgenden als ambivalent eingestuft. In diesen Fällen scheint der Kontext für die Modusbestimmung ausschlaggebend.<sup>7</sup>

Man findet in Sefire Formen, die nach den oben genannten Kriterien morphologisch eindeutig Jussive darstellen:<sup>8</sup> *thry* IA Z. 21, *thwy* IA Z. 25,

<sup>1</sup> Zur Forschungsgeschichte vgl. LEMAIRE / DURAND, *Sfiré*, 5-21.

<sup>2</sup> Vgl. FITZMYER, *Inscriptions*, 127-135; LEMAIRE / DURAND, *Sfiré*, 20f, 37-56; FALES, „Istituzioni,“ 152-154, 172f; ZADOK, „Background,“ 534.

<sup>3</sup> Vgl. PUECH, „Traité,“ 88f.

<sup>4</sup> Vgl. LEMAIRE / DURAND, *Sfiré*, 56f.

<sup>5</sup> Vgl. ARISTAR, „Jussive, 158f., ROSENTHAL, *Grammar*, 44 § 108, 52 § 152.

<sup>6</sup> HUEHNERGARD, „Jussive,“ 277.

<sup>7</sup> Vgl. HUEHNERGARD, „Jussive,“ 267 Anm. 6; ebd. Anm. 5: „That *y'rrn* and *yqhn* are indicative is assured by the parallel occurrence, in the same set of curses, of the masculine indicative *ygzrn* 'they will be cut up,' KAI 222 A 40.“

<sup>8</sup> „The inscriptions from Sefire ... may serve as a representative example. ... these show, with few exceptions, a consistent graphic distinction between the unsuffixed indicatives of IIIy verbs, where *he* is written as *mater lectionis* for the final vowel, e.g. IB:28 *y'th* 'he

32, *yšrw* IC Z. 15, *hpkw* IC Z. 21, *wyšnw* IC Z. 23, *ytnšy* IIA Z. 4. Die Jussivformen lassen sich auf bestimmte Abschnitte eingrenzen. Die Verben in der 3. Person Pl. mit apokopiertem End-*Nun* stehen alle im Segen und Fluch für das Bewahren der Inschrift (IC Z. 15-25). Dort begegnet kein Verb, das als Indikativ gelesen werden muß. Subjekt der Sätze sind die Götter. Es handelt sich offensichtlich um Wunschsätze. Die Götter sollen den respektvollen Umgang mit dem Vertrag belohnen, seine Mißachtung bestrafen.

Anders stellt sich die Verwendung der Modi in den eigentlichen Vertragsflüchen dar. Dort stehen die mit End-*Jod* geschriebenen Formen der *Verba tertiae infirmae* zwischen Formen mit *Nun*. Weil der Text viele Lücken aufweist und die Jussivmorpheme in der Semitistik immer wieder diskutiert werden<sup>1</sup>, bleibt vieles unklar. Doch scheinen in Sefire morphologisch eindeutige Indikative verwendet worden zu sein, um Abschnittsgrenzen zu markieren. Die folgende Tabelle gliedert den Fluchabschnitt von Sefire IA Z. 20-42 nach dem Modus der Verben:

Z.	JUSSIV	AMBIVALENT	INDIKATIV
[14-18]			Konditionalsatz <sup>2</sup>
21		<i>ymšh</i> [?] <sup>3</sup> <i>thry</i>	
22		<i>yhynqn</i> / <i>yšb'</i>	
23		<i>yhynqn</i> / <i>yšb'</i>	
23f		<i>yhynqn</i> / <i>yšb'</i>	
24		<i>yhkn</i> ( <i>y'pn</i> ) / <i>yhrgn</i> ( <i>yml'n</i> ) <sup>4</sup>	
[24-25]			Konditionalsatz]
25	<i>thwy</i>	<i>ymlk</i>	
26		[ <i>wysk</i> ] / <i>wysk</i>	
27		<i>y'kl</i> / <i>t'kl</i>	
27f		<i>wysq</i> / <i>ypq</i>	
29		<i>yšm'</i>	

comes', and the jussives and imperatives, where *yod* is so used, e.g. IA:25 *thwy* 'may it become.'" ARISTAR, „Jussive," 159.

<sup>1</sup> Vgl. HUEHNERGARD, „Jussive," 267 Anm. 3, 269 Anm. 13.

<sup>2</sup> Zur Rekonstruktion vgl. PUECH, „Traité," 90.

<sup>3</sup> „The form *ymšh*[n], 'may they anoint' [KAI 222 A 21], because of its broken ending, is not significant for our discussion." HUEHNERGARD, „Jussive," 267 Anm. 6.

<sup>4</sup> Vgl. HUEHNERGARD, „Jussive," 267f. Statt *yhkn* und *w'l yhrgn*, könnte man vielleicht auch *y'pn* und *w'l yml'n* lesen „on the basis of the parallel in Fakhariyah 22. ... . Whatever the correct reading of these forms, however, it seems certain that they are ... third feminine plural jussives of the form *y-...-n*." ebd. 268 Anm. 6. PUECH, „Inscriptions," 582: „*yhrgn* - la lecture est assurée ... "

30		<i>wyšlhñ</i>
31	[y'kl? / ?]	
32	<i>tht</i> ? <sup>1</sup>	
32	<i>wthwy</i>	
33	'mr	
34		
35	<i>tqd / tqd</i>	
36	<i>wyzt' / t'mr</i>	
37	<i>tqd / yqd</i>	
38	<i>tšbr / yšbr</i>	
39	<i>y'r / y'r</i>	
40	<i>ygzt / ygzt</i>	<i>wygzrn</i>
41	[t'rr]	<i>y'rrn</i>
42	<i>tqh / wymh'</i>	<i>yqhñ</i>

Die Tabelle zeigt, daß der Fluchabschnitt gegliedert ist. Am Beginn steht ein Konditionalsatz. Auf ihn folgt nach einer unbestimmbaren Verbform eine morphologisch eindeutige Jussivform (Z.21), welche auch den Modus der folgenden ambivalenten Verben vorgibt, die Huehnergard aufgrund der Parallelen in Tell Fekheriye alle als Jussiv bestimmt.<sup>2</sup> Der nächste Konditionalsatz eröffnet einen neuen Unterabschnitt. Wieder folgt ihm eine morphologisch eindeutige Jussivform, wieder kommen daraufhin ambivalente Verben bis schließlich in Z. 30 ein morphologisch unzweifelhafter Indikativ auftaucht. Nach zwei unbestimmbaren Verben begegnet wieder der morphologisch eindeutige Jussiv in Z. 32. Rein formal ähnelt diese Abfolge dem Beginn der Fluchsequenz, wo zwischen Konditionalsatz und dem ersten Jussiv auch eine unbestimmbare - wohl ambivalente - Form stand (Z. 18-21). Was liegt näher, als auch vor dem Jussiv in Z. 32 eine Abschnittsgrenze zu postulieren? Ein Blick in den Text bestätigt dies. Inhaltlich findet zwischen Z. 31+32 tatsächlich ein Themenwechsel statt. Vom Konditionalsatz in Z. 24f an ging es um Unheilsschläge, die Arpad treffen sollen, solange es noch besteht. Ab Z. 32 ist jedoch die Existenz Arpads selbst aufgegeben. Es soll zum Tell, ja völlig vergessen werden.

Der Moduswechsel zwischen Z. 29-33 ist eingebunden in eine weitere strukturelle Auffälligkeit. In Z. 29, 31, 32f, 34f stehen Sätze mit immer längeren Ketten von Nomina, die beim Lesen wohl immer schwerfälliger wirkten. In Z. 29f sind es nach Puechs Textrekonstruktion drei Ausdrücke, in Z. 30f sechs, in Z. 32f acht und in Z. 34f schließlich 13, die jeweils von

<sup>1</sup> „La fin de la l. 31 et le début de la l. 32 restent difficiles et discutés. (...) En fait, l'examen paléographique invite à lire *wtht* et non [yš]tht; ... On peut donc rattacher *tht* au verbe *hñt*, 'arracher, gratter'." LEMAIRE / DURAND, *Sfiré*, 134.

<sup>2</sup> Vgl. HUEHNERGARD, „Jussive,“ 267 Anm. 6.

einem Prädikat am Satzanfang abhängen. Hier ist sicherlich eine Klimax beabsichtigt, zumal Z. 34, die einzige Zeile in der Fluchsequenz auf IA ohne Verb, den Abschluß der Fluchwünsche vor den Ritualflüchen bildet. Doch noch nicht einmal an dieser strukturell einschneidenden Stelle ist ein Absatz im Schriftbild erkennbar. Z. 35 geht nahtlos von der Fortsetzung der Nomina aus Z. 34 zu den Zeremonialflüchen über. Die Gliederung muß also durch Stilmittel des Textes erfolgen, die beim (lauten) Lesen hervortreten. Der Wechsel von langen Ketten zu den Ritualflüchen mit ihrem formal strengen Aufbau aus Vergleich mit *'yk* und Anwendung mit *kn* oder die Konditionalsätze (Z. 14-18, 24f) bildeten wohl solche Gliederungsmarkierungen. Nun läuft die Klimax länger werdender Nominalketten aber über den Moduswechsel in Z. 30-32 hinweg. Der Inhalt der Aussage ändert sich jedoch. So scheint hier der Moduswechsel, ambivalentes Verb - Indikativ - ambivalente Verben - Jussiv, die Abschnittsgrenze zu bezeichnen. Die morphologisch ambivalenten Verben nach dem Indikativ in Z. 30 dürften bis zur nächsten deutlichen Jussivsetzung in Z. 32 als Indikative zu verstehen sein. Der Abschnitt vom Indikativverb bis zum Jussiv bildet nämlich auch inhaltlich eine kleine Untereinheit. In Z. 30 wird im Indikativ gesagt, daß die Götter „Fresser“ schicken. Dann folgt die Beschreibung deren Tätigkeit und schließlich die Feststellung, daß die ganze Vegetation des Landes zur Wüste geworden ist.<sup>1</sup> Diese Untereinheit schließt aber nur eine bereits mit dem Konditionalsatz in Z. 25 einsetzende Folge von unterschiedlichen Katastrophen für Landwirtschaft und Bevölkerung ab. Demgegenüber bringt der mit dem Jussiv eingeleitete Wunsch, daß die Stadt Arpad zur Ruine werde, inhaltlich etwas Neues. Dieselbe Funktion der Markierung einer Abschnittsgrenze übt der Indikativ wohl auch in Z. 40-42 aus. Die Zeilen stehen am Ende der Seite A. Der Vertrag soll nach Puech auf Seite D weitergehen. D ist nicht erhalten, bot aber nur wenig Platz zum Beschreiben.<sup>2</sup> Wenn A und D einen ganzen Vertrag enthielten, standen auf Seite D die Stipulationen, da sie auf Seite A fehlen. Mit anderen Worten, möglicherweise bilden Z. 40-42 überhaupt das Ende der Fluchsequenz des

<sup>1</sup> Der Indikativ kann nicht damit erklärt werden, daß hier das Subjekt im Pl. steht, während der Sg. bei den ambivalenten Verben keine eindeutige Modusbezeichnung zuläßt. Dagegen spricht Z. 38, wo die Götter Inurta und Hadad ein Prädikat im Plural erhalten könnten, doch ein ambivalentes Verb im Singular bekommen. Warum gibt es hier Numerusinkongruenz, in Z. 30, 40-42 aber nicht? Z. 38 steht mitten in den Zeremonialflüchen. Offenbar wäre Indikativ Pl. hier Fehl am Platz gewesen, da es eine Abschnittsgrenze markiert hätte. In Z. 38 liegt aber keine Abschnittsgrenze vor.

<sup>2</sup> „Un des petits côtés (D) fait totalement défaut ayant emporté du même coup sur toute la hauteur le bord gauche de la face A et le bord droit de la face B. Il est à peu près certain que le texte de la face A (minimum de 42 lignes) continuait sur la face D ...“ PUECH, „Traité“, 88.

Vertrages auf Sefire I A+D. Wenn danach die Stipulationen folgten, würde das erklären, warum drei Indikativverben in diesen Zeilen zu finden sind. Damit wird das Ende der Ritualflüche und der Abschluß des gesamten Fluchteils markiert.<sup>1</sup>

Der Aufbau des Sefirefluchs erlaubt einen Ausblick auf Dtn 28,20-44. Dort gibt es eine gleichartige Reihe von Satzanfängen mit der Struktur *yiqtol-x*, die in V. 21.36 Verben aufweist, die eindeutig als Jussiv punktiert sind. Das gleicht der Reihe von Satzanfängen mit Jussiven in Sefire. Daneben findet man auch in Dtn 28,20-44 viele modal ambivalente Verben. Den Schluß der Sequenz bildet eine Kette von antithetischen Flüchen (Dtn 28,38-44). Dort findet man keine morphologisch eindeutigen Jussive mehr. Die Sätze sind formal streng in These und Antithese (*kî*-Satz V. 38-41) gegliedert. Ähnlich formal streng ist in Sefire die Struktur der Ritualflüche (Z. 35-42), die wohl den Abschluß der ganzen Fluchsequenz von Stele IA bilden. Hier stehen sich immer Vergleich (*'yk*) und Anwendung (*kn*) gegenüber.

Nach der Bestimmung der Modusformen kann nun eine Übersetzung von Sefire IA Z. 14-42 geboten werden.<sup>2</sup>

14.. Und wenn Mati'-Il, der Sohn des 'Attarsumki, der König von Arpad, eidbrüchig wird gegenüber Bar-Ga'yah, <sup>15</sup>den König von KTK, ... <sup>20</sup>... [Und sie<sup>21</sup>ben Widder mögen ein Schaf be[springen], aber es soll nicht empfangen! Und sieben [Am]men mö[gen ihre Brüste salben], <sup>22</sup>und sie mögen ein Kind säugen, aber es soll nicht satt werden! Und sieben Stuten mögen ein Fohlen säugen, aber es soll nicht satt [werden! Und sieben] <sup>23</sup>Kühe mögen ein Kalb säugen, aber es soll nicht satt werden! Und sieben Schafe mögen ein Lamm säugen, ab[er es soll nicht satt] <sup>24</sup>werden! Und sieben Bäckerinnen mögen gehen, um Brot zu backen, aber sie sollen nicht ...(?!)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Die Fluchsequenz auf Stele II A Z. 1-14 entspricht im wesentlichen dem auf Stele I. Er ist allerdings schlechter erhalten. Auch hier scheint der Indikativ Abschnittsgrenzen zu markieren. In Z. 3 beginnt mit dem Konditionalsatz eine neue Einheit. Es folgen Jussive (*thwy?*, *ytñy*) und schließlich ein Indikativ (*wyhwh*). In Z. 5 wird der Gott Hadad genannt. Anscheinend beginnt mit der Anrufung des Gottes ein neuer Abschnitt, denn das Verb in Z. 6 ist wieder der morphologische Jussiv *thwy*.

<sup>2</sup> Die Übersetzung orientiert sich an der kommentierten Transkription von LEMAIRE / DURAND, *Sfiré*, 113-147, und an den Übersetzungen von RÖSSLER, „Verträge, 180-182, und PUECH, „Traités“, 90-92. Ergänzungen von Textlücken und unklaren Stellen sind PUECHS Übersetzung entnommen.

<sup>3</sup> Vgl. Sefire II A: „<sup>1</sup>[... und es soll nicht satt werden, und sieben <sup>2</sup>[... werden ein ... säugen und es soll nicht satt werden, und sieben Ziegen werden] ein Böckchen [säugen] und es soll nicht satt <sup>3</sup>[werden ...]. RÖSSLER, „Verträge“, 184. Vgl. HILLERS, *Treaty-Curses*, 28, FITZMYER, *Inscriptions*, 14; LEMAIRE / DURAND, *Sfiré*, 113. PUECH, „Inscriptions“, 582, übersetzt: „et que ses sept boulangères s'en aillent tandis que brûle (grille) le pain, et qu'elles ne soient pas tuées!“ *yhrgn* kann von *hrg* „töten“ oder *rgg* „begehren“ abgeleitet

Und wenn Mati<sup>[-II]</sup> eidbrüchig wird [gegenüber Bar-Ga'yah und]<sup>25</sup> seinem Sohn und seiner Nachkommenschaft, so möge sein Königreich zu einem Traumkönigtum werden, in dem das Feuer alles beherrscht! Hadad<sup>26</sup> möge Böses aller Art auf der Erde und im Himmel ausgießen und jede Art von Bedrängnis! Er gieße über Arpad [...] <sup>27</sup>Hagel aus! Und sieben Jahre möge die Heuschrecke fressen! Und sieben Jahre möge der Wurm fressen! Und sieben [Jahre zeig]<sup>28</sup> sich Aussatz auf der Oberfläche seines Landes. Und es möge kein Gras wachsen und kein Grün soll sich zeigen und es soll [fehlen]<sup>29</sup>(jegliche) Vegetation. Und es so[ll] in Arpad kein Ton der Zither mehr gehört werden, sondern in seinem Volk Krankheitsgewimmere, Jam[merru]<sup>30</sup>fe und Klagen.<sup>1</sup> Und die Götter werden jede Art von Fressern nach Arpad schicken. Und in seinem Volk [frißt der Schlu]<sup>31</sup>nd der Schlange und das Maul des Skorpions, und das Maul des Bären / der Wespe(?), und das Maul des Panthers/der Ameise(?) und die Motte und die Laus. Und nicht satt [wer]<sup>32</sup>den wird der Schlund der Kobra. Und seine Vegetation wird ausgetilgt zur Wüste.

Und Arpad möge ein Tell werden, La[ger für Raubtier und]<sup>33</sup> Gazelle, Schakal, Hasen, Wildkatze, Eule, Fasan und Elster!<sup>2</sup> Und [diese Sta]dt möge nicht mehr genannt werden und <sup>34</sup>auch nicht Madura, Murbbeh, Mazzeh, Nabulah, Šaron, Tu'im, Bet-El, Daynan, [Muru, A]<sup>35</sup>meh, noch Hazaz, noch Udu!

Wie dieses Wachs im Feuer verbrennt, so verbrenne Arpad und [seine Tochter]<sup>36</sup>städte! Und Hadad säe auf sie Salz und Kresse, und dieser Räuber soll nicht mehr genannt werden, noch die Nachkommenschaft von <sup>37</sup>Mati<sup>[-II]</sup>, und er selbst sei unterdrückt! Wie dieses Wachs im Feuer verbrennt, so verbrenne Ma[ti<sup>[-II]</sup> im Feu]<sup>38</sup>er! Und wie dieser Bogen und diese Pfeile zerbrochen werden, so möge Hadad und Inurta [seinen] Bo[gen]<sup>39</sup> und den Bogen seiner Großen zerbrechen!<sup>3</sup> Und wie ein Mann aus Wachs blind ist, so erblinde Mati<sup>[-I]</sup>! Und wi]<sup>40</sup>e dieses Kalb in Stücke geschnitten wird, so wird Mati<sup>[-II]</sup> in Stücke geschnitten und so werden seine Großen in Stücke geschnitten. [Und wie die]<sup>41</sup>se (Figur) entblößt wird, so werden die Frauen des Mati<sup>[-II]</sup> entblößt werden und die Frauen seiner Nachkommenschaft und die Frauen seiner Großen. Und wie <sup>42</sup>man diese Figur aus Wachs nimmt] und ihr ins Gesicht

---

werden. Vgl. ebd. 578. Beide Bedeutungen befriedigen nicht. Folgt man PUECH fehlt in dem Fluch der Bäckerinnen die Frustration vorhergehender Bemühung. Dies scheint angesichts der anderen Flüche mit der Zahl sieben jedoch kaum wahrscheinlich.

<sup>1</sup> Vgl. A.745.1 Kol. IV „<sup>17</sup>Wenn Mati'ilu, seine Söhne und seine Großen gegen den Vertrag <sup>18</sup>Assurniraris, Königs von Assyrien, sündigen, <sup>19</sup>so möge sein Bauer auf dem Felde kein Lied anstimmen, <sup>20</sup>das Grün des Feldes möge nicht aufgehen und die Sonne nicht erblicken.“ BORGER, „Mati'ilu,“ 156.

<sup>2</sup> Vgl. A.745.1 Kol. V „... <sup>5</sup>so möge Assur, der Vater der Götter, der das Königtum verleiht, dein Land zum Ödland, <sup>6</sup>deine Leute zu ..., deine Städte zu Trümmerhügeln und dein Haus <sup>7</sup>zur Wüste machen.“ BORGER, „Mati'ilu,“ 157.

<sup>3</sup> Vgl. A.745.1 Kol. V „<sup>12</sup>... [Ischtar], die Herrin der Männer, die Königin der Frauen, <sup>13</sup>möge ihren Bogen wegnehmen und ihren ... bewirken.“ BORGER „Mati'ilu,“ 157.



schlägt, so werden die Frauen des Mati'-II genommen und ins Gesicht geschlagen [und die Frauen seiner Nachkommenschaft und die Frauen seiner Großen?]

Die Übersetzung zeigt, daß der Moduswechsel vom Wunsch zur indikativischen Zukunftsbeschreibung dem Inhalt größere Eindringlichkeit verleiht. Das Handeln der Götter in Z. 30 leitet den abschließenden Höhepunkt der zunehmenden Verwüstung des Landes ein, die zunächst in Wunschsätzen in den Blick kam. Ebenso besiegeln die indikativischen Aussagen in Z. 40-42 das Schicksal des Mati'-II und seiner Großen, nachdem ihnen zuvor - noch im Wunschsatz - durch Hadad und Inurta die Möglichkeiten zur Verteidigung geraubt wurden. Die Tötung des Aufständischen mit der darauf folgenden Schändung der nun schutzlosen Ehefrauen scheint als Strafmaßnahme des Eidesherrn durchaus vorstellbar. Diese Strafe wird als feststehende Zukunftsperspektive dargestellt. Die Wunschsätze leiten somit Ereignisfolgen ein, die zu sicher, d.h. im Indikativ, vorherzusagenden Ergebnissen führen.

Assumirari V. regierte Assyrien von 754-745 v. Chr. In den Berichten über seinen ersten Kriegszug wird Arpad erwähnt, später nicht mehr. Daher vermutet Parpola, der Vertrag mit Mati'ilu sei anlässlich dieses Feldzuges geschlossen worden.<sup>1</sup> Im folgenden werden die Fluchsektionen nebeneinandergestellt. Die beiden Texten gemeinsamen Motive und Götternamen sind durch kursiv gesetzte Kapitalchen hervorgehoben. Im Aufbau weichen beide Sequenzen deutlich voneinander ab.

---

<sup>1</sup> Vgl. PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, XXVIIIf; CRAWFORD, *Blessing*, 242 Anm. 183.

<p>SEFIRE I          Bedingungssatz (Z. 14-18)  <i>futility curses</i> (Z. 21-24)          Bedingungssatz (Z. 24f)          einfache Verfluchung          (Traumkönigtum, Feuer)</p> <p>HADAD (Böses, Übel, Hagel)          einfache Verfluchung (Trümmerhügel)          Götter (Fresser)          (Vergleichsfluch) (Z. 35) (Verbrennen)          HADAD (Salz, Kresse, Vergessenheit)          ZEREMONIALFLÜCHE (Z. 37-42)          (Wachsfigur, Bogen und Pfeil)          Inurta und HADAD BLENDUNG,          Kalb - Entblößung, Ergreifung,          Schläge)</p>	<p>A.745.1</p> <p>einfache Verfluchungen (Kol. I. Z. 1-9)          (Land, Erdboden / kein Lebensraum,          Gips / Zerschlagung Vergessenheit)</p> <p>ZEREMONIALFLÜCHE (Z. 10-31) mit          refrainartigen Bedingungssätzen          (Z. 15, 24, 31) (Lamm- Deportation,          Lammkopf - Enthauptung,          Lammschulter - Abreißen der Schulter)</p>
<p>SEFIRE I D (fehlt)</p>	
<p>SEFIRE I B Lesevorschrift (Z. 8-15)          Lücke          Protasis (ab Z. 21): Negativ formulierte          Situationsangaben vertragswidrigen          Verhaltens des Mati'-II.          Apodosis: Refrainartige Wiederholung          der Formel: „dann seid ihr/bist du eid-          brüchig gegenüber allen / den Ver-          tragsgöttern, die in dieser Inschrift ste-          hen.“ (Z. 23, 28, 33 ähnlich 38.)<sup>1</sup></p>	<p>Protasis (ab Kol. IV Z. 3): negativ for-          mulierte Bedingungssätze</p> <p>Apodosis (ab Z. 4): Flüche mit Anru-          fung von Göttern:</p>
<p>SEFIRE I C Lücke Segen (Z. 15f.)          Fluch (Z. 20ff.): Götter (Umsturz,          Haus, keine Nachkommen)</p>	<p>Sin (<i>saḥaršubbû</i>, Exkommunikation)          einfache Verfluchung (kein Dünger)          ADAD (Elend, Hungersnot, Mangel,          Kannibalismus)</p>
<p></p>	<p>einfache Verfluchung (Regenmangel,          Verwünschung von Nahrung, Salbe,          Trank, Kleidung und Heimstatt)</p>
<p>SEFIRE II A  <i>futility curses</i> (Z. 1-3) einfache Verflu-          chungen ( ... , Löwe, Panther, Haus)</p>	<p>Bedingungssatz ( Z. 17)          einfache Verfluchung (kein Lied auf          dem Feld, keine Vegetation, kein Was-          ser, Verwünschung von Speise und          Trank)</p>

<sup>1</sup> RÖSSLER, „Verträge.“ 183; vgl. CRAWFORD, *Blessing*, 261f.

<p>SEFIRE II B</p> <p>Vertragserfüllung kein Strafgrund (Z. 4ff)</p> <p>Protasis (ab Z. 7): negativ formuliertes Verhalten</p> <p>Apodosis: „so seid ihr eidbrüchig gegenüber allen Vertragsgöttern, die in dieser Inschrift stehen.“ (Z. 9, 14)<sup>1</sup></p>	<p>Protasis: Bedingungskehrvers (Kol. V Z. 1-4, 8, 16)</p> <p>Assur (Ödland, TRÜMMERHÜGEL, Wüste)</p> <p>einfache Verfluchung (Geschlechtsumwandlung, Unfruchtbarkeit)</p> <p>Ištar (Entwaffnung); einfache Verfluchung (? , BLENDUNG, Zahlenfluch 1000 / 1 Entvölkerung der Häuser und Zelte)<sup>2</sup></p>
--	--

<p>SEFIRE II C</p> <p>Fluch zum Inscriptenschutz: Vertragsgötter (Hinwegraffen des Mati'-II und seines Volkes)</p>
<p>SEFIRE III</p> <p>Protasis (ab Z. 1): positiv formulierte Klauseln; Apodosis: „sonst seid ihr eidbrüchig gegenüber allen Vertragsgöttern, die in dieser Inschrift stehen.“ (Z. 4, 14)<sup>3</sup> oder: „sonst bist du eidbrüchig gegenüber diesen Verträgen.“ (Z. 9, 20f) abwechselnd mit Protasis (ab Z. 6): negativ formuliertes vertragsbrüchiges Verhalten; Apodosis: „so seid ihr eidbrüchig gegen diese Verträge.“ (Z. 7)<sup>4</sup> oder: „seid ihr eidbrüchig gegenüber allen Vertragsgöttern, die in dieser Inschrift stehen.“ (Z. 16, 23)<sup>5</sup> oder: „bist du eidbrüchig gegenüber diesen Verträgen.“ (Z. 19, 27)<sup>6</sup></p>

Beide Texte werden durch refrainartige Wiederholungen strukturiert. Im Assurnirari-Vertrag taucht der formelhaft formulierte Bedingungssatz für die Flüche mehrmals auf, in Sefire I B, II B und III wird dagegen in stereotypen Wendungen der Vertragsbruch konstatiert. In beiden Fluchabschnitten kommen Zahlenkombinationen vor. Auf den Sefirestellen lautet die Kombination sieben zu eins, im Assurnirari-Vertrag 1000 zu eins (Kol. VI Z. 3f). Beide Verträge enthalten Zeremonialflüche. Der Vergleich beider Texte zeigt die Gemeinsamkeit der altorientalischen Fluchtraditionen in gleichartigen Motiven, Zahlenspielen und Zeremonien.<sup>7</sup> Doch es zeichnen sich Unterschiede ab, die aufzeigen, welche Gestaltungsmittel das Sprach-

<sup>1</sup> RÖSSLER, „Verträge“, 185.

<sup>2</sup> Vgl. BORGER, „Mati'ilu“, 155-158.

<sup>3</sup> RÖSSLER, „Verträge“, 186f.

<sup>4</sup> RÖSSLER, „Verträge“, 187.

<sup>5</sup> RÖSSLER, „Verträge“, 188.

<sup>6</sup> RÖSSLER, „Verträge“, 188f.

<sup>7</sup> Vgl. CRAWFORD, *Blessing*, 242-263.

empfinden im west- und ostsemitischen Bereich zur Formulierung von Flügen vorzog.

Sefire I C enthält einen kurzen Segen, dessen Einleitung nicht erhalten ist. Man kann nicht mit Sicherheit feststellen, ob der Erhalt der Inschrift oder ob die Vertragstreue mit Segen belohnt wird. Die folgende Flucheinleitung legt jedoch nahe, daß es nicht einfach um den Inschriftenschutz ging, sondern die Unverletzbarkeit der Inschrift mit der Vertragserfüllung verbunden war.

Sefire I C „<sup>15</sup>Mögen die Götter seine Lebens<sup>16</sup>zeit und sein Haus bewahren! Und wer <sup>17</sup>die Worte der Inschrift, die auf dieser Stele ist, nicht bewahrt <sup>18</sup>und sagt: ‚Ich will (etwas) tilgen von seinen Wor<sup>19</sup>ten!‘ oder: ‚Ich will das Gute umkehren und <sup>20</sup>zum Bösen <sup>19</sup>machen!‘ - <sup>20</sup>an dem Tag, an dem er dies <sup>21</sup>tut, sollen die Götter [die]sen [Ma]nn um<sup>22</sup>stürzen, sein Haus und alles was [dar]<sup>23</sup>innen ist, und sollen sein Unterstes [zu] <sup>24</sup>[o]berst kehren, und seine Li<sup>25</sup>[n]ie soll keinen Namen erben!“<sup>1</sup>

Die Verbwurzel der Formen *yšrw* und *lyšr*, welcher Rössler mit „bewahren“ übersetzt (Z. 16.17), entspricht dem akkadischen *našāru* und beinhaltet das Halten, Beobachten und Erfüllen des Vertrages. Genauso wird das akkadische Wort im Vertrag zwischen Muršiliš von Ḫatti und Niqmepa‘ von Ugarit verwendet. Es deckt sich in diesem Sinn mit dem in Dtn 28 vorkommenden Verb *שמר*.<sup>2</sup> Im Unterschied zu den üblichen Flügen zum Inschriftenschutz wird nicht das Löschen des Namens oder das Vernichten oder Verstecken der Stelen geahndet, sondern das Nicht-Bewahren der Worte. Die Worte, die Vertragsinhalte, erhalten somit eine unveränderliche kanonische Bedeutung. Die biblische Kanonformel, die das Weglassen und Hinzufügen zum Text verbietet (Dtn 13,1), wird von solchen Inschriftenschutzklauseln hergeleitet.<sup>3</sup> Ein ähnlicher Konditionalsatz findet sich in Sefire IB:

„<sup>24</sup>[Wenn du aber hörst ...] ... diese Verträge und sagst: ‚[Ich bin Vertragsmann!] [dann kann ich meine] <sup>25</sup>Hand nicht gegen dich [erheben] und mein Sohn kann die Hand nicht gegen [deinen] Sohn erheben, und meine Nachkommenschaft nicht gegen [deine] Nachkommenschaft.“<sup>4</sup>

Dem Bedingungssatz folgt kein Segen, sondern die Feststellung, daß bei Erfüllung des Vertrages kein Anlaß zum Krieg besteht. Während also zur

<sup>1</sup> RÖSSLER, „Verträge,“ 184: andere Übersetzungsmöglichkeit für Z. 15f.: „... mögen die Götter (alle Übel) von seinem Tag und von seinem Haus fernhalten.“

<sup>2</sup> Vgl. FENSHAM, „Malediction,“ 7; CRAWFORD, *Blessing*, 262-264, 288.

<sup>3</sup> Vgl. DOHMEN / OEMING, *Kanon*, 68-86, besonders 73-78, 82-85.

<sup>4</sup> RÖSSLER, „Verträge,“ 183.

Sanktion der Nichterfüllung göttliche Instanzen in den Flüchen angerufen werden, wird die Erfüllung des Vertrages durch Menschen belohnt. Der Vertragsherr hat keinen Grund zur Strafe. Wenn in den Sefirestelen den Flüchen ein kurzer Segen und menschliche Wohlwollensäußerungen gegenübergestellt werden, zeigt dies, daß die positiven Sanktionen im aramäischen Bereich nicht wie im assyrischen ungenannt bleiben.<sup>1</sup> Dennoch besitzt der Segen gegenüber dem Fluch geringeres Gewicht und wird darüber hinaus in der Feststellung des Nichtangriffgrundes zum politischen Wohlwollen säkularisiert. Im Vergleich zu den fast parallelen Segens- und Fluchsektionen der hethitischen Verträge, darf man im Zurücktreten des Segens auf Verträgen eine ähnliche Säkularisierungstendenz sehen, wie man sie im Rückgang von Kudurrflüchen bis hin zum Aussterben der Kudurrus und bestimmter Flüche überhaupt festgestellt hat.<sup>2</sup> Sobald eine menschliche Institution Beachtung und Nichtbeachtung von Vorschriften belohnen und ahnden konnte, verzichtete man anscheinend zunehmend auf die Verlegung der Sanktionen in den göttlichen Bereich. Friedliches Wohlwollen als positive Wirkung der Vertragserfüllung stellt dabei eine für den Vertragsherrn leicht zu erfüllende Belohnung dar. Viel mühsamer wäre dagegen die Verlegung der Strafe in den zwischenmenschlichen Bereich gewesen. Sie hätte den Krieg gefordert, dessen Ausgang vielleicht ungewiß, dessen Durchführung jedenfalls mühsam und kostspielig war. Für die negativen Sanktionen bemühte man also in zwischenstaatlichen Verträgen weiterhin die Götter.

Gegenüber dem in assyrischen Verträgen feststellbaren Verzicht auf den Segen scheinen die aramäischen Sefire-Inschriften konservativer. erinnert deren Segen an die Segensformeln der hethitischen Verträge, so gleicht die refrainartig wiederholte Feststellung des Eidbruchs in Sefire I B, II B und III ebenfalls Formulierungen in hethitischen Verträgen. Auch dort war die Vertragsklausel bisweilen negativ formuliert und ein vertragsbrüchiges Verhalten mit dem Refrain kommentiert worden: „so hat er den Eid über-

<sup>1</sup> PUECH, „Traités,“ 97, 100, 106 rekonstruiert insgesamt drei Segensabschnitte auf den Sefirestelen.

<sup>2</sup> Vgl. BRINKMAN, „Kudurrus,“ 267-274, 274: „... Babylonia as a whole enjoyed much greater economic and political stability than it had in the immediately preceding centuries. Only a few kudurrus survive from this final period. (...) In the early 7th cent., clay legal documents dealing with real estate became increasingly common ... and kudurrus died out just before 650 B.C., perhaps because they were no longer needed.“ Zum Aussterben des Sinfluchs in chaldäischer Zeit vgl. WATANABE, „Überlieferung,“ 115.

treten“.<sup>1</sup> Der Refrain zur Feststellung des Eidbruchs weist darüber hinaus stilistische Variationen auf, die offenbar textgliedernde Funktionen besaßen. So wechseln lange und kurze Formeln und Formeln mit der Anrede im Singular und im Plural miteinander ab. Sefire kann als ein Beleg für die stilistische Bedeutung des Numeruswechsels gewertet werden, der nicht literarkritisch aufgelöst werden darf.<sup>2</sup>

Sefire und A.745.1 unterscheiden sich darin, daß im assyrischen Vertrag, obwohl von ihm ein wesentlich kürzeres Stück erhalten ist, vier Flüche an Götter gerichtet sind und zwar an Sin, den großen Herrn, der in Haran wohnt (Kol. IV Z. 4), an Adad, den Deichgraf des Himmels und der Erde (Kol. IV Z. 8), an Assur, den Vater der Götter, der das Königtum verleiht (Kol. V Z. 5) und an Ištar, die Herrin der Männer, die Königin der Frauen. In den umfangreicheren Sefirefluchabschnitten gibt es dagegen nur drei Flüche, bei denen Götter angesprochen werden. Sie stehen alle in Sefire IA. Es sind Hadad (Z. 25f), Hadad (Z. 36) sowie Inurta und Hadad (Z. 38). Hier zeigt sich die überragende Bedeutung des Gottes Hadad im Gebiet westlich des Euphrats. Nur Inurta wird noch genannt und selbst der zusammen mit Hadad. Während also in den assyrischen Fluchsektionen verschiedene Götter mit ihren jeweiligen Zuständigkeitsbereichen aufgelistet werden, gibt es im westsemitischen Vertrag eine Tendenz zur Vorherrschaft einer einzigen Gottheit, die an die alleinige Rückführung aller Flüche auf das Wirken JHWHs in der Bibel erinnert. Außerdem werden die Götter im assyrischen Vertrag mit Epitheta versehen, in Sefire dagegen nicht. Der Verzicht auf Götterepitheta im Fluch scheint ein differenzierendes Charakteristikum des westsemitischen Fluchs zu sein. In A.745.1 verdient die Reihenfolge der angerufenen Götter Beachtung. Während in der Götterliste Assur, Anu und Antu den Anfang machen, man also mit der Spitze des assyrischen Pantheons beginnt, steht in der Fluchsektion Sin an erster Stelle, dem durch die Lokalisation in Haran noch ein syrisches Kolorit gegeben wird.<sup>3</sup> Im folgt Adad, das assyrische Pendant zum aramäischen Hadad, der als einziger im Fluch zweimal erwähnt wird (Kol. VI Z. 8, 12). Erst nach einer neuen Einleitungsformel folgen Assur und Ištar. Die Voranstellung eher in Syrien lokalisierter Gottheiten vor den assyrischen Staatsgott im Fluch scheint einen psychologischen Sinn im Blick auf die

<sup>1</sup> Vertrag zwischen Šuppiluliuma und Tette CTH 53 Vs. Kol. II Z. 32, 47; Rs. Kol. III Z. 40, 51, vgl. WEIDNER, *Dokumente*, 63, 67; Vertrag zwischen Šuppiluliuma und Aziru CTH 49 Vs. Z. 36, vgl. ebd. 75; CRAWFORD, *Blessing*, 153.

<sup>2</sup> Vgl. CRAWFORD, *Blessing*, 153f.

<sup>3</sup> Das Epitheton für Sin in A.745.1 Kol. IV Z. 4 *ašib* URU.KASKAL (= Haran) ist in den erhaltenen assyrischen Verträgen nicht mehr belegt. URU.KASKAL kommt nur noch VTE Z. 36 vor, wo alle Götter Harans zu Schwurgöttern gemacht werden.

Aramäer zu haben. Zunächst werden die von ihnen selbst verehrten Götter über den Vertrag wachen, in zweiter Linie treten erst die fremden Götter auf den Plan.<sup>1</sup> Die dem assyrischen Pantheon widersprechende Reihung der Fluchgötter scheint jedoch unerklärlich, wenn die Sefire-Verträge tatsächlich die aramäische Fassung des Vertrags A.745.1 wären. Warum sollten im assyrischen Text, wenn er sowieso nur für den assyrischen Hof bestimmt war, die Flüche nach syrischen Gesichtspunkten gereiht werden, um dann in der aramäischen Version durch die Hadadpräferenz noch mehr den aramäischen Religionsvorstellungen zu folgen?

Wie in Dtn 28 gibt es auch in Sefire *futility curses*. Sie enthalten jedoch die Zahlenkombination sieben / eins, die man in Dtn 28,7.25 findet, dort aber ohne die Form des *futility curse*. Die Zahl sieben kommt in Sefire auch in einfachen Fluchwünschen vor, die formal eher der assyrischen Wiedergabe der antithetischen Flüche in Tell Fekheriye entsprechen. Die verwendeten Verben (*ykl, tkl, ysq*) und Nomina (*'rbh, twl'h*) erinnern an Dtn 28,38f.<sup>2</sup> A.745.1 besitzt Flüche mit der Kombination 1000 / eins (Kol. VI Z. 3f). Sie sind aber keine Frustrationsflüche, sondern wie die assyrischen Übersetzungen der *futility curses* in Tell Fekheriye nur einfache Wunschsätze ohne Antithesen. Hieraus darf man schließen, daß zur Ausformulierung gleichartiger Motive, die assyrischen Schreiber eher Fluchwünsche, die westsemitischen Schreiber dagegen lieber *futility curses* verwendeten.<sup>3</sup>

#### 4. 4. 2. Vergleichbare Flüche anderer westsemitischer Inschriften

Bei der Suche nach westsemitischen Fluchgewohnheiten, die sich von den mesopotamischen unterscheiden, genügt es nicht, nur Tell Fekheriye und Sefire heranzuziehen. Allerdings bieten die übrigen westsemitischen Inschriften nur wenig Vergleichsmaterial, da es sich meistens um recht kurze Fluch- und manchmal auch Segensformeln zum Inschriftenschutz handelt. Crawford hat sämtliche Segens- und Fluchabschnitte auf syro-palästinischen Inschriften der Eisenzeit untersucht. Er unterscheidet Segensformeln, die *ברכ* und/oder *שלם* enthalten vom *substantive blessing*, d.h. inhaltlichen Segnungen ohne diese Begriffe. Ebenso trennt er bei den Flüchen solche mit einem Wort für Fluch, wie *ארר*, *אלה* und *קבב*, vom *substantive curse*, d.h. Flüchen mit inhaltlichen Unheilsansagen ohne ausdrückliche Nennung

<sup>1</sup> Man vergleiche dazu auch die westsemitischen Gottheiten im Fluch des Vertrages A.669.2 SAA 2 (Nr. 5), 27.

<sup>2</sup> Vgl. SUMNER, *Study*, 49.

<sup>3</sup> Vgl. KREBERNIK, „Deuteronomiumskommentar“, 36.

eines Wortes für Fluch. Crawfords Untersuchungen über die Inschriften mit *terminus technicus* für Segen und Fluch werden bei der Behandlung der entsprechenden Passagen von Dtn 28 herangezogen. Der größte Teil von Dtn 28 sowie die Sefirestelen gehören jedoch zur Kategorie des *substantive blessing* und *substantive curse*. Daher werden die Flüche der von Crawford unter diese Gruppe gereihten Inschriften hier chronologisch vorgestellt.<sup>1</sup>

(1.) Aḥiram, Sarkophag, ca. 1000 v. Chr. Fundort: Byblos, Sprache: Phönizisch. Der Fluch wendet sich an einen fremden Usurpator, der die Herrschaft in Byblos übernimmt und das Grab des Königs schändet.

w'l. mlk. bmlkm. wskn. bs<k>nm. wtm'. mhnt. 'ly. gbl. wygl. 'rn. zn. thusp. htr.  
mšpḥ. thupk. ks'. mlkh. wnhṭ. tbrḥ. 'l. gbl. wh' ymh sprh. lpp. šbl<sup>2</sup>

„Wenn aber (?) ein König unter den Königen oder ein Statthalter unter Statthaltern oder der Befehlshaber eines Lagers gegen Byblos heraufgezogen ist und diesen Sarkophag aufdeckt, dann soll der Stab seiner Herrschaft entblättert werden, soll sein Königsthron umgestürzt werden und der Friede soll weichen von Byblos. Und was ihn angeht, (so) soll seine Inschrift ausgelöscht werden mit der Schärfe (?) des ...“<sup>3</sup>

Verlust von Herrschaft, Thron und Szepter findet sich auch in akkadischen Flüchen, z. B. im KH (Kol. XXVI 50f.; XXVII 40-44).

(2.) Zakkur, Basaltstele, erstes Viertel des 8. Jh. v. Chr., Fundort: Afis, etwa 45 km südwestlich von Aleppo.<sup>4</sup> Vor dem Fluch steht eine Selbstsegnung Zakkurs. Bei derartigen guten Wünschen für den

<sup>1</sup> Manche Inschriften ermöglichen keine befriedigende Auswertung. Wahrscheinlich aus dem 9. Jh. stammt die phönizische Grabinschrift KAI Nr. 30. Ihr Erhaltungszustand macht eine Übersetzung des Fluches unsicher. Es scheint um die Auslieferung des Grabschänders an die Hand des Baal, der Menschen oder der Götterversammlung zu gehen. Vgl. CRAWFORD, *Blessing*, 156f Anm. 170. Die Übersetzung der Inschrift auf der Amman Zitate (Mitte 9. Jh., Fundort: Südwestecke des Jebel el-Qala'ah) macht große Schwierigkeiten und die Meinung der Forscher über ihren Inhalt differiert beträchtlich. Vielleicht enthielt der Text den Auftrag des Gottes Milkom an den König von Ammon, die Grenzen zu festigen, verbunden mit einem Fluch gegen Ammons Feinde und einer Zusage der Sicherheit und der Herrschaft für den König. Vgl. ebd. 226-232. Auch die Übersetzungen und Interpretationen der Inschrift von Deir' Alla (ca. 700 v. Chr.) unterscheiden sich so sehr, daß sie hier nicht herangezogen werden kann. Vgl. ebd. 173-176, 185-188; LAYTON, „Source,“ 183. Die Statue Panamuwas II. (KAI Nr. 215) scheint nicht mit einem Fluch, sondern mit einer Selbstsegnung zu enden. Vgl. TROPPEL, *Zincirli*, 98-102; CRAWFORD, *Blessing*, 131; LAYTON, „Sources,“ 181. Auf dem hebräisch beschriebenen Elfenbeintäfelchen aus Nimrud (ND 10150) fehlen Verb der Verfluchung und Subjekt des Fluches. Vgl. CRAWFORD, *Blessing*, 171f.

<sup>2</sup> Vgl. GEVIRTZ, „Problem,“ 146; KAI Nr. 1.; CRAWFORD, *Blessing*, 161.

<sup>3</sup> DONNER / RÖLLIG, *Inschriften 2*.

<sup>4</sup> Vgl. LAYTON, „Sources,“ 177, 186 Anm. 11: „The spelling 'Zakkur', as opposed to the widely accepted 'Zakir', is assured by cuneiform writings ...“



Inscriftenerheber kann man nicht entscheiden, ob es sich wirklich um einen Segen oder um ein Gebet handelt. Der Fluch steht in Zakkur B:

23 [ b' ] l šmyn. w'l\* 24 [wr. w ] wšmš. wšhr. 25 [ ] w'lh\*y.šmy[n.]  
 26 [w'lh]y. 'rq. wb'l[.]<sup>c</sup> 27 [ 'yt.] 'šp. w'yt. [b] 28 [rh. w'yt. kl.]š[r]šh<sup>1</sup>  
 „<sup>23</sup>[Be'e]lschemayn und Ilu-<sup>24</sup>[Wer ...] und Schamasch und Sahar<sup>25</sup>... und die  
 Götter des Himme[ls]<sup>26</sup>[und die Gött]er der Erde und Ba'al von<sup>27</sup>.. den Mann  
 und <sup>28</sup>seine Wurzel ...“<sup>2</sup>

(3.) Kilamuwa 1, Reliefindschrift, 830-825 v. Chr., Fundort: Zincirli, phönizisch.<sup>3</sup>

13 ... wmy. bbn<sup>14</sup>y 'š. yšb. thn. wyzq. bspz. z. mškbm. 'l ykbd. lb'rrm. wb'rr<sup>15</sup>m.  
 'l ykbd. lmškbm. wmy. yšht. hspz. z. yšht. r'š. b'l. šmd. 'š. lgbr<sup>16</sup> wyšht. r'š.  
 b'lhmn. 'š. lbnh. wrkb'l. b'l. bt.<sup>4</sup>

„<sup>13</sup>... Und wer unter meinen Nachkommen<sup>14</sup> an meiner Stelle sitzen wird, aber diese Inschriften beschädigt, (für dessen Regierung gilt:) Die Muškabim sollen die Ba'ririm nicht ehren und die Ba'ririm<sup>15</sup> sollen die Muškabim nicht ehren. Und wer diese Inschrift verdirbt: Sein Haupt soll der Ba'al-ŠMD, der (dem Hause) GBR (zugehört), vernichten,<sup>16</sup> und es sollen Ba'al-ḤMN, der des BMH und Rakab-EL, der Herr des Hauses, sein Haupt vernichten.“<sup>5</sup>

Der Fluch richtet sich gegen die Königssöhne und spricht wohl von einem Bürgerkrieg zwischen zwei Bevölkerungsgruppen.<sup>6</sup>

(4.) Hadad, Statue des Gottes, gewidmet von Panamuwa I., ca. 750 v. Chr., Fundort: ein Dorf nordöstlich von Zincirli.<sup>7</sup>

22 ... w'l\*[.] yrqy. bh[.] w\*m\*z\*. 23 yš'l. 'l ytn. lh. h°dd. w\*hdd. hr'.  
 ly\*t\*k\*h\*[.] [w']l. ytn. lh. l'kl. br\*g\*z. 24 wšnh. lmn'. mnh. bly'l'. wdl\*h\*.  
 nt\*n. lh\*[.] w\*[']l\*y \*yh[y. w]m\*mw\*ddy.<sup>8</sup>

„<sup>22</sup>... und er soll kein Wohlgefallen an ihm haben, und was immer<sup>23</sup> er erbitten wird, das soll ihm Hadad nicht geben, und Hadad soll Zorn ausgießen

<sup>1</sup> Vgl. GEVIRTZ, „Problem“, 144; KAI Nr. 202; CRAWFORD, *Blessing*, 233; DELSMAN, „Inscriften“, 626-628. Beschädigte Zeichen sind mit einem Asteriskus versehen.

<sup>2</sup> DELSMAN, „Inscriften“, 627f. Iluwer ist eine andere Bezeichnung für Adad. Vgl. EBELING, „Adad“, 23.

<sup>3</sup> Vgl. TROPPEL, *Zincirli*, 27-30; CRAWFORD, *Blessing*, 146; LAYTON, „Sources“, 181f.

<sup>4</sup> Vgl. TROPPEL, *Zincirli*, 44-46; CRAWFORD, *Blessing*, 147; KAI Nr. 24.

<sup>5</sup> DONNER / RÖLLIG, *Inscriften*, 31.

<sup>6</sup> Vgl. CRAWFORD, *Blessing*, 148. Nach einem wohl weniger wahrscheinlichen Übersetzungsvorschlag wären die Zeilen 14b, 15a als Segen zu verstehen. Ebd. 149-151.

<sup>7</sup> Vgl. TROPPEL, *Zincirli*, 54-59; LAYTON, „Sources“, 180f; CRAWFORD, *Blessing*, 276f.

<sup>8</sup> Vgl. TROPPEL, *Zincirli*, 82-86; CRAWFORD, *Blessing*, 277; vgl. KAI Nr. 214.

[.....]..[...] soll ihm nichts zu essen geben im Zorn,<sup>24</sup> und den Schlaf soll er in der Nacht von ihm fernhalten, und *indem* er ih[m] *Angst macht* ...<sup>1</sup>

Ob der Beginn der Z. 18 dieser Inschrift als Segensaussage verstanden werden darf, ist fraglich. Nimmt man das an, so enthält der Schlußabschnitt nur eine Verwünschung des Nachkommen, der nicht für seinen Ahnen opfert und betet. Die Flüche nehmen Motive der vorausgehenden Darstellung des Lebens Panamuwas auf und kehren diese ins Gegenteil.<sup>2</sup> Die Verweigerung göttlicher Erhörung in Z. 22b-23 findet eine positive Parallele in einem Segen aus Kuntillet 'Ajrud 6, wo es ebenfalls unter Verwendung des Verbs שָׁמַח heißt:

Alles, was er von einem Menschen erbittet, sei gnädig geschenkt ... und JHW gebe ihm nach seinem Willen (wörtlich: entsprechend seinem Herzen).<sup>3</sup>

(5.) Nerab 1, Basalttafel, Grabtafel des Sin-zer-ibni, ca. 700 v. Chr., Fundort: 7 km südöstlich von Aleppo.<sup>4</sup> Der Fluch richtet sich gegen Bild-oder Grabschänder. Am Schluß findet sich ein Segen:

<sup>9</sup> šhr wšmš wnkł wnšk yšhw <sup>10</sup> šmk w'šrk mn hyn wmwł lħh <sup>11</sup> ykłwk wyh'bdw  
zr'k whn <sup>12</sup> tntš šlm' w'ršt' z' <sup>13</sup> 'ħrh ynšr <sup>14</sup> zy lb<sup>5</sup>

„ŠHR, Šamaš, Nikkal und Nusku mögen ausrotten <sup>10</sup>deinen Namen und deine Stätte aus den Lebenden, und mit einem bösen Tode <sup>11</sup>mögen sie dich töten und deine Nachkommenschaft zugrundegehen lassen! Wenn du aber <sup>12</sup>dieses Bild und diesen Sarkophag beschütze, <sup>13</sup>(dann) möge *hinfort* geschützt werden <sup>14</sup>das, was dir (gehört)!“<sup>6</sup>

(6.) Nerab 2, Basalttafel, Grabinschrift des Si<sup>3</sup>-gabbari, Zeit und Fundort wie Nerab 1.<sup>7</sup> Si<sup>3</sup>-gabbari beteuert, er sei ohne Grabbeigaben, nur mit einem Gewand beigesetzt worden. Das sollte Grabräuber abhalten. Dennoch werden Grabschänder anschließend noch verflucht:

<sup>1</sup> DONNER / RÖLLIG, *Inschriften*, 215; TROPPER, *Zincirli*, 84f, übersetzt Z. 24: „Und Schlaf soll er nachts von ihm fernhalten. (...) Und Verstörtheit möge ihm gegeben werden. (...) Und [ni]cht soll(en) ... (...) ... Brüder und Freunde.“

<sup>2</sup> Vgl. CRAWFORD, *Blessing*, 278 Anm. 357, 281-283.

<sup>3</sup> כל אשר ישאל באש דגנ ... ותגן לה ירו כלבבה Vgl. CRAWFORD, *Blessing*, 281; DAVIES, *Inscriptions* (Nr. 8.022), 81.

<sup>4</sup> Vgl. LAYTON, „Sources“, 184f; CRAWFORD, *Blessing*, 283.

<sup>5</sup> Vgl. GEVIRTZ, „Problem“, 148; CRAWFORD, *Blessing*, 284; KAI Nr. 225.

<sup>6</sup> DONNER / RÖLLIG, *Inschriften*, 275.

<sup>7</sup> Vgl. LAYTON, „Sources“, 185; CRAWFORD, *Blessing*, 155.

9... šhr wnkl wnšk yhb'šw<sup>10</sup> mmth w'hrrrrth r'bd<sup>1</sup>

„9... ŠHR, Nikkal und Nusku mögen sein Sterben elend sein lassen, <sup>10</sup>und seine Nachkommenschaft soll zugrundegehen!“<sup>2</sup>

Für Dtn 28 gilt es festzuhalten, daß die Götter in den Inschriften Zakkur, Hadad, Nerab 1 und Nerab 2 ohne Epitheta angesprochen werden. Epitheta findet man nur in Kilamuwa 1. Die Inschriften bestätigen also die bei den Sefiretexten gewonnene Erkenntnis, daß im westsemitischen Bereich Götterepitheta in Flüchen eher unüblich waren.

#### 4. 5. Exkurs: Der *futility curse* im Alten Orient

Beim *futility curse* handelt es sich um eine Kombination von Form und Inhalt, die eng mit der Syntax westsemitischer Sprachen verknüpft ist. Den Mühen zur Erreichung eines Zieles in der These, steht die Vergeblichkeit und das Ausbleiben des Zieles in der Antithese gegenüber. These und Antithese werden meist durch die Verbindung von Konjunktion und Negation verknüpft. Die biblischen Beispiele wurden von Queen Sutherland untersucht, die altorientalischen Beispiele behandelte Fales, biblischen und altorientalischen Belegen widmete sich Podella.<sup>3</sup>

Auf der Bilingue von Tell Fekheriye sind die aramäischen *futility curses* genau nach dem Bauplan von Hillers gestaltet: Beschreibung der Tätigkeit + w + Negation + Verb der Präfixkonjugation.<sup>4</sup> Das assyrische Gegenstück dagegen enthält statt der ersten beiden aramäischen *futility curses* Antithesen, die sich genau betrachtet als zwei asyndetisch nebeneinander gestellte Wünsche erweisen:

<sup>30</sup>...Er säe, er möge nicht <sup>31</sup>ernten.

Tausend[fach] möge er säen, 1 Sutu möge er <sup>32</sup>erhalten.

<sup>1</sup> Vgl. GEVIRTZ, „Problem,“ 147; KAI Nr. 226; CRAWFORD, *Blessing*, 157.

<sup>2</sup> DONNER / RÖLLIG, *Inschriften*, 276.

<sup>3</sup> Vgl. QUEEN SUTHERLAND, *Futility Curse*, 46-81; FALES, „Sforza,“ 1-8; PODELLA, „Nichtigkeitsfluch,“ 428-438.

<sup>4</sup> „The formula consists of a statement concerning the future and of a second statement describing the frustration, usually introduced by the conjunction w and a negation. These curses have been described ... as 'futility curses' ... ." HILLERS, *Treaty-Curses*, 35; vgl. PODELLA, „Nichtigkeitsfluch,“ 428, 432.

Die restlichen vier aramäischen *futility curses* werden im assyrischen Text nicht als Antithesen wiedergegeben, sondern sind nur verneinte Wünsche.<sup>1</sup>

z.B. <sup>32</sup>... Mögen 100 Schafe nicht <sup>33</sup>ein Lamm <sup>32</sup>sättigen!

Hätte man im Assyrischen die These mit der Antithese syntaktisch verbinden wollen, so wäre es möglich gewesen, an das letzte Wort der These ein *-ma* anzufügen oder vor das erste Wort der Antithese *u* zu schreiben. Daß dies nicht geschah, muß als stilistisches Ausdrucksmittel im Assyrischen gewertet werden, das vom Aramäischen abweicht.

Die aramäische Vorliebe für *futility curses* kam auch in den Sefire-Verträgen zutage, wo sie mit dem Zahlenspiel sieben / eins verbunden sind.<sup>2</sup> Damit kann man die Stellen vergleichen, wo der Frustrationsfluch zusammen mit der Zahlenfolge sieben / eins in assyrischen Texten vorkommt. Es handelt sich um fast gleichlautende Passagen in den Annalen Assurbanipals und einem Brief desselben Königs an den Gott Assur. Beschrieben wird in beiden Texten ein Feldzug gegen rebellierende Araber in der Palmyrene, den man von Damaskus aus führte. Assurbanipal deutet die Vernichtung seiner Feinde als Auswirkung der Flüche, die der von diesen gebrochene Vertrag enthalten hatte. Im Gottesbrief an Assur lautet diese Stelle:

„(6) Den Rest Arabiens, der vor meinen Waffen (7) geflohen war, warf der starke Era nieder. (8) Not brach unter ihnen aus, so daß (9) sie gegen ihren Hunger das Fleisch ihrer Kinder aßen. (10) Alle die Flüche, die im Eid(estext) (11) unter der Nennung meines Namens und (der Namen) der Götter, deiner Kinder, geschrieben stehen, (12) bestimmtest du ihnen genauso als schlimmes Geschick: (13) Ein Kamelfohlen, ein Eselfohlen, ein Kalb, ein Lamm (14) mochten an sieben Milchtieren saugen und (15) konnten doch ihren Bauch an Milch nicht sättigen. (16) Die Leute in Arabien (17) fragten einander gegenseitig: (18f.) ‚Weshalb ist [Arabien] ein solches Un[heil widerfahren?]‘ - (20) ‚Weil wir [die großen] E[ide bei Assur nicht gehalten,] (21) [uns] gegen die Güte A[ssurbanipals], (22) des [Königs na]ch dem Herzen Enlils, [vergan]gen haben!“<sup>3</sup>

Im Gegensatz zu Tell Fekheriye und A.745.1 macht der assyrische Text die Antithese hier grammatisch erkennbar:

<sup>1</sup> Vgl. FALES, „Bilinguisme.“ 249.

<sup>2</sup> <sup>22</sup>... [wš'] <sup>23</sup> šwrh yhyqn 'gl w'l yšb' wšb' š'n yhyqn 'mr w[l yš]<sup>24b'</sup> Sefire I A, vgl. FITZMYER, *Inscriptions*, 14; LEMAIRE / DURAND, *Sfiré*, 113.

<sup>3</sup> WEIPPERT, „Kämpfe.“ 82. VAT 5600 Kol II Z. 1-12; K 2802 (= Z. 21f). Vgl. ebd. 74. Zur fast gleichlautenden Parallele in den Annalen vgl. ebd. 47; STRECK, *Assurbanipal*, 76-79;

- <sup>13</sup> *pakru suḫūru būru ḫurāpu* <sup>14</sup> *ina muḫḫi 7 ... mušēniqāti īniqū=ma*  
<sup>15</sup> *šizbu lā ušabbū karassun* (Annalen Kol. IX Z. 67: *karašišunu*)<sup>1</sup>

Der Vordersatz (13f) spricht im Indikativ vom Saugen an sieben Muttertieren, der Nachsatz (Z. 15) erklärt mit seiner Negation *lā* die Erfolglosigkeit des Bemühens. Das Morphem *-ma* am Ende von Z. 14 fungiert als Konjunktion, welche These und Antithese miteinander verknüpft und zusammen mit der Verneinung in Z. 15 dem aramäischen *w'l* oder dem hebräischen *וְלֹא* entspricht. Besser könnte man die westsemitische Form der *futility curses* im Akkadischen kaum wiedergeben. Dieser assyrische Frustrationsfluch wurde etwa 200 Jahre nach den *futility curses* im aramäischen Teil der Tell Fekheriye-Inschrift verwendet. Es ist von den Flüchen des Vertrags mit dem arabischen Qedar-Stamm die Rede, der in der syrischen Wüste in engem Kontakt mit den Aramäern lebte.<sup>2</sup> Bedenkt man, daß in den Flüchen assyrischer Verträge lokale Traditionen der Vertragspartner aufgegriffen wurden<sup>3</sup>, so scheint es möglich, daß auch der Frustrationsfluch als Teil des syrisch-arabischen Lokalkolorits in den Vertrag mit den Arabern geraten war und so in die Königsinschriften gelangte. Das Kannibalismusmotiv (vgl. Dtn 28,53-57) gehört zum Inventar assyrischer Vertragsflüche.<sup>4</sup> Auf die Parallele des Motivs der „Strafgrunderfragung“ zu Dtn 29,19-23 haben viele Forscher hingewiesen.<sup>5</sup>

Dennoch gelangte diese Weise, These und Antithese durch Konjunktion zu verbinden und so mit den Mitteln der akkadischen Grammatik den *futility curse* zu gestalten, nicht erst durch den Qedar-Vertrag in die mesopotamische Literatur. Das etwa 600 Jahre ältere Kudurru B.1282.1 verwendet in seinen Flüchen genau das akkadische Schema des *futility curse*: These + *-ma* + Antithese mit Negation *lā*.

Rs. Kol. II ]x	= <i>ma tibnu</i> (IN.NU) <i>lā</i> (NU) <i>išaqqū</i> ? (UŠ- <i>qú</i> )
<sup>45+x</sup> [ <i>nār</i> ]a (I <sub>7</sub> ) <i>liḫrū</i>	= <i>ma mē</i> (A.MEŠ) <i>lā</i> (NU) <i>udašši</i> (LU-šī)
<sup>46+x</sup> [ <i>bī</i> ]t <i>ālim</i> (URU.KI) <i>lišu</i>	= <i>ma ina raṭi li</i> <sup>1</sup> - <i>bit</i>
<sup>47+x</sup> [ <i>tam</i> ]irta <i>lilmū</i>	= <i>ma idru lišbassi</i> (DAB- <i>sī</i> ) <sup>6</sup>

<sup>1</sup> VAT 5600 Kol. II. Vgl. FALES, „Sforza,“ 3; PODELLA, „Nichtigkeitsfluch,“ 435.

<sup>2</sup> Vgl. WEIPPERT, „Kämpfe,“ 66f, 40 Anm. 4.

<sup>3</sup> Vgl. A.669.2 Kol. IV Z. 10-17.

<sup>4</sup> Vgl. SUMNER, *Study*, 52; A.745.1 Kol. IV Z. 10 (Adadfluch), VTE Z. 449f (Adadfluch), VTE Z. 547, 570 (Vergleichsflüche).

<sup>5</sup> Vgl. STRECK, *Assurbanipal*, 77 Anm. 11, 78 Anm. 3; WEIPPERT, „Kämpfe,“ 47 Anm. 34; HILLERS, *Treaty-Curses*, 65 Anm. 60, 86f Anm. 27; FRANKENA, „Vassal-Treaties,“ 153f; SKWERES, *Rückverweise*, 181-197; VARGYAS, „Cylindre,“ 157f, 162.

<sup>6</sup> „44+x douteux UŠ-*qú* de ša*qū*, au sens de ‘hausser la tête’, ‘pousser’ pour une plante?“ ARNAUD, „Kudurru,“ 169. Zur Lesung des Sumerogramms LU in Z. 45+x vgl. CAD 3/D,

Jx	aber	Stroh sprieße nicht hervor.
45+x	Einen Kanal grabe man,	aber mit Wasser soll er (die Felder) nicht versorgen.
46+x	Ein Stadthaus besitze er,	aber in einer Wasserrinne übernachtete er.
47+x	Eine Feldflur umschreite man.	aber Salpeter möge sie in Besitz nehmen.

Die These beschreibt mit Verben im Prekativ teils eine positive Situation, den Besitz eines Hauses oder von Feldern, teils eine Bemühung, das Graben des Kanals. In der Antithese wird, ebenfalls im Prekativ, geschildert, daß die Verfluchten aus dem in der These Gesagten keinen Nutzen ziehen. Der Kanal nützt nicht zur Bewässerung, trotz des Hauses ist der Verfluchte obdachlos und obwohl er Land in Besitz nimmt, kann er keine Landwirtschaft betreiben. B.1282.1 widerspricht, die *futility curses* auf aramäischen Ursprung oder das hethitisch-luwische Motiv des Essens, ohne satt zu werden, zurückzuführen.<sup>1</sup> Bereits Jahrhunderte vor der Tell Fekheriye-Bilingue und auch vor dem Entstehen neuhethitischer Staaten in Syrien kannte man im akkadischen Sprachbereich *futility curses*. Gerade weil antithetische Formulierungsmuster zur Verfügung standen, muß die Tatsache, daß die Frustrationsflüche im assyrischen Text von Tell Fekheriye nicht adäquat wiedergegeben werden und diese Struktur im Akkadischen äußerst selten, in westsemitischen Flüchen dagegen häufiger belegt ist, als Differenz im Sprachstil hervorgehoben werden.

Für Dtn 28 ergibt sich: In westsemitischen Texten verwendete man den *futility curse* in Motiven, die im Akkadischen eher als einfache Verfluchungen gestaltet wurden. Hier zeigt sich ein unterschiedlicher Geschmack in der Formensprache, der dadurch verständlich wird, daß der westsemitische *futility curse*, bei dem Konjunktion und Negation aufeinanderprallen (*w'l*, 𐎗𐎎), prägnanter wirkt als sein akkadisches Äquivalent, wo Konjunktion und Negation auf These (*-ma*) und Antithese (*lā*) verteilt sind. Während in den aramäischen, assyrischen und auch manchen biblischen Frustrationsflüchen die Antithese von Aufwand zu Erfolg durch die Zahlenfolge Vielzahl / eins gesteigert wird, fehlen in Dtn 28,30f.38-42 die Zahlen. Dagegen enthalten Dtn 28,7.25 zwar die Gegenüberstellung sieben / eins, der antithetische Aufbau dieser Verse entspricht aber nicht dem Schema

130 *dešū* 2b versehen mit Flüssigkeiten (Bier und Wein); zu *lawā* „umschreiten“ (Z. 47+x) im Sinne von „vermessen“ vgl. AHw 541 4) a).

<sup>1</sup> Gegen FALES, „Istituzioni,“ 164; PODELLA, „Nichtigkeitsfluch,“ 441, 444f. Immerhin existierte B.1282.1 vor dem Entstehen der von PODELLA als Traditionsträger hethitischer Mythologeme betrachteten neuhethitischen Staaten seit dem „ausgehenden 13. oder ... Anfang des 12. Jhs. v. Chr.“. „Nichtigkeitsfluch,“ 438.

der *futility curses*. Dtn 28,7.25.30f.38-42 zeugen also von einem schöpferischen Umgang mit traditionellen Gestaltungsmustern.

#### 4. 6. Übersetzungen aus persischer Zeit

##### 4. 6. 1. Die Bisitun-Inschrift

Darius I. (522-486 v. Chr.) ließ in Bisitun (Behistun, heute Bisotun) ein Felsbild mit einer dreisprachigen Inschrift einmeißeln. Diese Inschrift entstand zwischen 520 und 518 v. Chr. und enthält einen altpersischen, einen elamitischen und einen babylonischen Text. Darius diktierte persisch, das Diktat wurde jedoch elamitisch aufgezeichnet. Der elamitische Text gilt also als der älteste, obgleich er eine mündliche persische Version wiedergibt. Die zwei Segens- und Fluchformeln am Ende zeigen persischen Hintergrund, da als Gott Ahuramazda angerufen wird. In Ägypten fand man Fragmente einer aramäischen Übersetzung aus dem 5. Jh. v. Chr., die sich an die babylonische Version anlehnt. Die Versionen weichen in ihren Formulierungen teilweise voneinander ab.<sup>1</sup> Die Übersetzung von Borger und Hinz gibt die Unterschiede zum persischen Text in Anmerkungen an. Hier wird die Übersetzung von Borger und Hinz so zitiert, daß die Abweichungen aus dem Anmerkungsteil zusammen mit dem Haupttext für jede Version nebeneinander geschrieben sind. Außerdem wurden die Segens- und Fluchsequenzen in der Originalsprache und die aramäischen Fragmente aus der Edition von Greenfield und Porten mit hinzugefügt.

PERSISCH	ELAMITISCH	BABYLONISCH	ARAMÄISCH
Es kündigt Darius, der König: (...) Wenn du diesen Bericht nicht ver- heimlichst, (sondern) dem Volke mitteilst, Kol. IV	Kol. III	102	72 *h*wrmsd
<sup>55</sup> a-u-r-m-z-d-a:	<sup>74</sup> d <sub>u</sub> -ra <sup>75</sup> maz <sub>x</sub> -da	d <sub>u</sub> -ra-ma-[az]-da	
θ-u-v-a-m: <sup>56</sup>	I <sub>nu</sub> -in ka <sub>4</sub> -ni-iš-	[lu <sup>7</sup> -sa-ad-di-id-ka	yb*[rknk
d-u-š-t-a: b-i-y-a	ni a-ak [ku-ut-tá		
möge	möge	möge Ahuramazda	möge Ahuramazda
Ahuramazda dir	Ahuramazda dir	sich um dich	dich segnen
freund sein	freund sein	kümmern	
		lu ma-a-du	

<sup>1</sup> Vgl. BORGER / HINZ, „Behistun-Inschrift,“ 419f.

		<i>li-ra-[-?]-am-ka</i>	
		und dich sehr	
		lieben	
u-t-a-[t]-i-y:		┌u NUMUN-ka <sup>7</sup>	wzr' yhw h lk] šg'
t-u-m-a: v-s-i-y:		[li]-mi-id	
b-i-y-a:			
und deine Nach-		und deine Nach-	und deine Nach-
kommenschaft		kommenschaft	kommenschaft
möge zahlreich		möge zahlreich	möge zahlreich
sein,		sein,	sein,
u-t-a: d-r-g-m:	I NUMUN]meš-ni	UD.MEŠ-[ka]	wywymk y*rkwn <sup>4</sup>
j <sup>1</sup> -i-v-a <sup>1</sup>	a-ak ku-ut-tá I nu	li-ri-ku- <sup>3</sup>	
	me!-ul-li-ik-tá		
	ka <sub>4</sub> -tak-ti-ni <sup>2</sup>		
und du mögest	und deine Nach-	und deine Tage	und deine Tage
lange leben!	kommenschaft	mögen lang sein. <sup>5</sup>	mögen lang sein.
	wie auch du		
	selbst, ihr möget		
	lange leben.		
Es kündigt Darius	Es kündigt Darius	Es kündigt Darius	Aber wenn du (es)
der König: Wenn	der König: Wenn	der König: Wenn	verheimlichst,
du diesen Bericht	du diesen Bericht	du diesen Bericht	
verheimlichst und	verheimlichst und	verheimlichst und	
dem Volke nicht	dem Volke nicht	deinem Volke das	
mitteilst,	mitteilst,	wahre Wort, das	
		hier geschrieben	
		ist, nicht mitteilst,	
		103	
58 a-u-r-m-z-d-a-	76 ...		73 'hwrmzd
t-<i>-y:	d u-ra-maz <sub>x</sub> -da]	d ú-ra-ma-az-da.	
j-t-a: b-i-y-a:	I nu-in hal-pi-iš-ni	li-┌ru┐-ur-ka	yqllnk
möge	möge	möge Ahuramazda	möge Ahuramazda
Ahuramazda dich	Ahuramazda dich	dich verfluchen	dich verfluchen
schlagen	schlagen		
u-t-a-t-i-y:	a-ak ku-ut-tá	NUMUN-ka	wzr'
t-u-m-59a:	I NUMUN]meš-ni	lu-ú	l'

<sup>1</sup> Vgl. SCHMITT, *Bisitun*, 42.

<sup>2</sup> Vgl. GRILLOT-SUSINI / HERRENSCHMIDT / MALBRAN-LABAT, „Version“, 36.

<sup>3</sup> Vgl. v VOIGTLANDER, *Bisitun*, 43.

<sup>4</sup> Vgl. GREENFIELD / PORTEN, *Bisitun*, 50.

<sup>5</sup> Vgl. BORGER / HINZ, „Behistun-Inschrift“, 445.



m-a: b-i-y-a <sup>1</sup> und Nachkom- menschafť mögest du nicht haben. <sup>5</sup>	a-nu ki-ti-in-ti <sup>2</sup> und Nachkom- menschafť mögest du nicht haben.	ia-a-nu <sup>3</sup> und Nachkommen- schafť mögest du nicht haben.	yhwh lk] <sup>4</sup> und Nachkommen- schafť mögest du nicht haben.
---	--	---	--

PERSISCH

Es kündigt Darius der  
König: Wenn du diese  
Inchrift erblickst, ... sie  
erhältst  
74 ... a-u-r-m-z-d-a:  
möge Ahuramazda  
ð-u-v-a-m: d-u-š-t-a: b-i-  
y-75a:  
dir freund sein

u-t-a-t-i-y: t-u- m -a:  
v-s-i-y: b-i- y -a:  
und deine Nachkom-  
menschafť zahlreich sein.  
u-t-a: d-r-g-m:  
j<sup>i</sup>-i-v-a:

Und mögest du lange  
leben.

u-t-a: t-y:  
u k -u-n-v-a-h-y<sup>76</sup>:  
a-v-t-i-y: a-u-r-m-z-d-a:

ELAMITISCH

Es kündigt Darius der  
König: Wenn du diese  
Inchrift erblickst, ...  
sie erhältst  
86 ... d<sup>u</sup>-ra-mazx-da  
möge Ahuramazda  
I<sup>nu</sup>-in ka<sub>4</sub>-ni-iš-ni a-  
87ak ku-ut-tá  
dir freund sein

I<sup>NUMUN</sup>meš-ni  
[ki-ti-in-ti a-ak  
und deiner Nach-  
kommenschafť.  
mi]-ul-li-tá  
ka<sub>4</sub>-tuk-ti-ni  
a-ak ku-ut-tá

Und mögest du lange  
leben.

ap-pa hu-ut-tan-ti  
hu-uh-pè  
d<sup>u</sup>-ra-mazx-da

BABYLONISCH

Es kündigt Darius der König:  
Wenn du dieses Denkmal  
erblickst, dich um sie  
kümmerst  
107 ... d<sup>u</sup>-ra-<sup>r</sup>ma<sup>r</sup>-az-da  
möge Ahuramazda  
lu-sa-<sup>r</sup>ad<sup>r</sup>-[dak]-ka

sich um dich kümmern,  
<sup>r</sup>dum<sup>r</sup>-qí  
<sup>r</sup>li-id<sup>r</sup>-[dak]-ka  
dir Gutes geben,  
li-ra-<sup>r</sup>am-ka

dich lieben  
u NUMUN!-ka  
lu-šá-am-'-id  
und deine Nachkommen-  
schafť zahlreich machen.  
UD.MEŠ-ka  
[lu-ur]-rik

Deine Tage möge er lang  
machen.  
d<sup>u</sup>-ra-ma-az-da  
lu-rab-bi-ka!  
Ahuramazda möge dich groß  
machen.

108 u mi-im-ma  
<sup>r</sup>ma-ta<sup>r</sup> te-ep-pu-šú  
d<sup>u</sup>-ra-ma<sup>r</sup>az-da

<sup>1</sup> Vgl. SCHMITT, *Bisitun*, 43.

<sup>2</sup> Vgl. GRILLOT-SUSINI / HERRENSCHMIDT / MALBRAN-LABAT, „Version,“ 36.

<sup>3</sup> Vgl. v VOIGTLANDER, *Bisitun*, 44.

<sup>4</sup> Vgl. GREENFIELD / PORTEN, *Bisitun*, 50.

<sup>5</sup> Vgl. BORGER / HINZ, „Behistun-Inschrift,“ 445.

u-c-a-r-m: k <sup>1</sup> -u-n-u-t <sup>1</sup> -u-v <sup>1</sup>	ha-iz-za-iš-ni <sup>2</sup>	ṛina ŠU <sup>II</sup> -ka ṛlu-uš-te <sup>3</sup> -še-er <sup>3</sup>
Und was du unternimmst, das möge Ahuramazda dir wohlgelingen lassen.	Und was du unter- nimmst, das möge Ahuramazda dir wohlgelingen lassen.	Und was du unternimmst, das möge Ahuramazda in deiner Hand wohlgelingen lassen. <sup>4</sup>
Es kündet Darius, der König: Wenn du diese Inscription erblickst oder diese Bildwerke, sie zerstörst und nicht solange du bei Kräften bist, sie erhältst, Kol. IV	Es kündet Darius, der König: Wenn du diese Inscription oder diese Bildwerke zerstörst und nicht sie erhältst,	Es kündet Darius, der König: Wenn du dieses Denkmal zerstörst und dich nicht darum kümmerst,
<sup>78</sup> ...a-u-r-m-z-d-a-t-i-y j-t-a: b- <sup>79</sup> i-y-a: möge Ahuramazda dich schlagen.	<sup>88</sup> ... <sup>d</sup> u-ra-maz <sub>x</sub> -da I <sup>1</sup> nu-in hal-pi-iš-ni möge Ahuramazda dich schlagen.	<sup>108</sup> ... <sup>d</sup> u-ra-ma-az-da li-ru-ur-[ka] möge Ahuramazda dich verfluchen.
u-t-a-t-i-y: t-u-m-[a:] m-a: b- <sup>71</sup> [y-a]:	a-ak ku-ut-tá I <sup>1</sup> NUMUN <sup>meš</sup> -ni a-nu <sup>89</sup> ki-ti-in-ti	<sup>109</sup> u NUMUN NUMUN-ṛka <sup>1</sup> lu ia-a-ṛnu <sup>1</sup>
Und du mögest keine Nachkommenschaft haben	Und du mögest deine Nachkommenschaft nicht behalten.	Und du mögest keine Nachkommenschaft haben.
u u-t-a: t-y: k u-n-v-a-h-y: a-v-t-i-y: a-u-r-m-z-d- <sup>80a</sup>	[a-ak ap-pa hu-ut-tá-in-ti hu-uh-pè] <sup>d</sup> u-ra-maz <sub>x</sub> -da	u mi-im-ma ma-la te-ep-pu-ṛšú <sup>1</sup> <sup>d</sup> u-ra-ma-az-ṛda <sup>1</sup>
Und was du unternimmst, das möge Ahuramazda	Und was du unternimmst, das möge Ahuramazda	Und was du unternimmst, das möge Ahuramazda
n-i-k-t <sup>1</sup> -u-v <sup>5</sup>	ri-ip-pi-iš-ni <sup>6</sup>	ul-tu ŠU <sup>II</sup> -ka li-is-ṛsu <sup>1</sup> -uḥ <sup>7</sup>
dir zunichte machen.	dir zunichte machen.	aus deiner Hand entreißen. <sup>8</sup>

<sup>1</sup> Vgl. SCHMITT, *Bisitun*, 44.

<sup>2</sup> Vgl. GRILLOT-SUSINI / HERRENSCHMIDT / MALBRAN-LABAT, „Version“, 37.

<sup>3</sup> Vgl. v VOIGTLANDER, *Bisitun*, 45f.

<sup>4</sup> Vgl. BORGER / HINZ, „Behistun-Inschrift“, 446.

<sup>5</sup> Vgl. SCHMITT, *Bisitun*, 44.

<sup>6</sup> Vgl. GRILLOT-SUSINI / HERRENSCHMIDT / MALBRAN-LABAT, „Version“, 37.

<sup>7</sup> Vgl. v VOIGTLANDER, *Bisitun*, 46.

<sup>8</sup> Vgl. BORGER / HINZ, „Behistun-Inschrift“, 446.

Während die elamitische Version meist mit der persischen übereinstimmt, weicht die babylonische häufig ab. Dabei zeigen sich die Unterschiede im Segen deutlicher als im Fluch. Im Segen Z. 101 erweitert die babylonische Fassung die erste Segnung um zwei Aussagen. Dies macht die aramäische Übersetzung nicht mit. Statt dessen benutzt sie das gattungsspezifische Verb *brk* im Indikativ, während im Babylonischen der Prekativ steht. Das Aramäische entfernt sich damit sowohl von der Metapher „Freundschaft Gottes“ im persischen und elamitischen Text, wie auch von der babylonischen Dopplung „kümmern“ und „lieben“. Das Motiv des langen Lebens umschreiben die babylonische und die aramäische Version mit dem in der semitischen Segenstradition verbreiteten Ausdruck „Länge der Tage“. Im Segen Z. 107 nehmen die babylonischen Ergänzungen einen noch größeren Umfang an. Das Motiv der Gottesfreundschaft wird in drei Segnungen ausgestaltet. Nach der Lebensverlängerung wird ein Segen eingefügt, der im persischen und elamitischen Teil gar keine Entsprechung hat. Der letzte Wunsch enthält statt des Personalpronomens die semitische Metaphorik „in / aus deiner Hand“.

Im Fluch übersetzen die babylonische und die aramäische Version „schlagen“ mit „fluchen“. Der gattungsspezifische Terminus entspricht der weitverbreiteten Formel GN *lirur*-ePP, obwohl es auch Belege für das seltenere *mahāšu* „schlagen“ im babylonischen Fluch gibt.<sup>1</sup> Man verließ also die persisch / elamitische Bildwelt zugunsten der traditionellen akkadischen Fluchformel. Das nüchterne persisch / elamitische „zunichte machen“ wäre auch im Babylonischen etwa durch das in Flüchen häufige *halāqu* auszudrücken gewesen. Statt dessen verwendete man wieder die Metapher der Hände und das Verb *nasāhu* „herausreißen“. Die Nennung der Hände als Haftpunkt des Erfolgs und Mißerfolgs (Z. 107, 108) erinnert an מַשְׁלַח יָדַי (Dtn 28,8.20).

Während die elamitische und persische Version gleiche Formulierungen wiederholen, ändert die babylonische die Segnungen ab. In Z. 107 wird gegenüber Z. 101 in der Mitte „dir Gutes geben“ eingeschoben. In Z. 108 wird gegenüber Z. 103 das NUMUN-Zeichen verdoppelt.

Die Bisitun-Inschrift gibt Zeugnis für Segen und Fluch in nachexilischer Zeit. Obgleich zu Dtn 28 kein direkter Bezug besteht, erhellt sie doch einige Eigenarten der Übersetzungsweise im AO:

(1.) Metaphern werden durch abstrakte themenspezifische Ausdrücke wiedergegeben (schlagen ↔ fluchen; kümmern + lieben ↔ segnen).

(2.) Abstrakte Ausdrücke werden in Metaphern verwandelt (zunichte machen ↔ aus deiner Hand entreißen).

<sup>1</sup> Vgl. B.1083.1 Kol. II Z. 19; VTE § 56 Z. 474.

(3.) Es besteht ein Hang zu Erweiterungen. Aus einer Aussage wird eine Aufzählung mit mehreren Gliedern (freund sein ↔ kümmern + Gutes geben + lieben). Eigenständige Ergänzungen ohne Entsprechung im Original werden hinzugefügt (Ahuramazda möge dich groß machen).

Die babylonische Version weicht so sehr von den beiden anderen ab, daß man sie wohl kaum ohne weiteres als deren Übersetzung erkennen würde, wenn nicht der Fundkontext und der Gottesname Ahuramazda die Identifizierung klären würde. Tatsächlich deuten Greenfield und Porten an, daß das aramäische Fragment mit dem Segen und Fluch aufgrund des Gottesnamens identifiziert und eingeordnet wurde.<sup>1</sup> Wie schwer dürfte es daher sein, einen altorientalischen Segens- oder Fluchtext eindeutig als Wiedergabe einer fremdsprachigen Vorlage zu erweisen, wenn zusätzlich zu den in der Bisitun-Inschrift erkennbaren Übersetzungsdifferenzen auch noch die Namen der Götter geändert würden.

Die Bemerkung des Darius, er habe für die Übersetzung und Verbreitung seiner Inschrift gesorgt (persische Version Kol. IV Z. 88-91) zeigt, daß zur Zeit der Pentateuchredaktion ein Text im persischen Reich verbreitet war, der zwei Mal Segen und Fluch (in dieser Reihenfolge) gleichberechtigt nebeneinanderstellt und damit nicht nur den Erhalt der Inschrift, sondern auch dessen wahrheitsgetreue Verkündigung sanktionierte.

#### 4. 6. 2. *Eine Bilingue aus Sardes*

Die lydisch-aramäische Bilingue aus dem 10. Jahr des Artaxerxes wird hier nur zitiert, um einerseits die treue Tradierung von Fluchformeln festzuhalten, die schon in den Verträgen der Hethiter verwendet wurden und andererseits eine weitere Möglichkeit der Abweichung von Inschriften auf Bilinguen aufzuzeigen: die Umstellung von Textelementen. Es handelt sich um eine Grabinschrift aus Sardes, deren Fluchteil folgendermaßen übersetzt wurde:

<sup>1</sup> „Sachau already observed that the fragment Pl. 56, No. 4 must come at the end of the text because only there, in the blessing and curse formulae, does Ahuramazda occur in the sequence presumed here - at the beginning of two long sentences. In fact, neither he nor Cowley appreciated that the two preserved letters after each occurrence of Ahuramazda yield *yb[rknk]*, 'he will b[less you]' and *yq[llnk]* 'he will c[urse you]'." GREENFIELD / PORTEN, *Bisitun*, 49. Ein Grund dafür, daß man zunächst nicht auf die Idee kam, diese Verben zu rekonstruieren, dürfte gewesen sein, daß „fluchen“ weder im elamitischen noch im persischen Text vorkommt und „segnen“ in überhaupt keiner der drei Bisitunversionen.

Aramäisch: „<sup>6</sup>wer immer das alles vernichtet oder zerstückelt: <sup>7</sup>Die Artemis von Koloe und die (Artemis) der Epheser mögen seinen Hof, sein Haus, <sup>8</sup>seine Habe, Erde und Wasser und alles, was sein ist, ihm zerstreuen und *ihm zerbrechen!*„<sup>1</sup>

Lydisch: „6 nun wer auch immer was auch immer beschädigt (?), nun ihm Artemis 7 (die) Ephesische und Artemis (die) Kolo'sische Hof und Haus, 8 Erde und Wasser, ländlichen Besitz und was auch immer seinig (?), oder (und) seinem (Erben)? soll(en)? zerstreuen (?).“<sup>2</sup>

Die Aufzählung vertauscht in Z. 8 den ländlichen Besitz mit Erde und Wasser.<sup>3</sup> Obwohl die Bilingue recht genau übersetzt, können also bei Aufzählungen Umstellungen in der Motivfolge vorkommen.

#### 4.7. Die aramäische Sprache in der assyrischen Verwaltung

Bildliche Darstellungen belegen, daß im nördlichen Herrschaftsbereich Assyriens Texte zugleich in einer keil- und einer westsemitisch-buchstabenschriftlichen Version verfaßt wurden. Ein Relief aus dem Palast Sargons in Khorsabad (Dur-Šarukkin) weist diese Zweisprachigkeit sogar für die assyrischen Feldzüge nach. In der Darstellung der Plünderung von Muṣaṣir ist nämlich ein assyrischer Beamter abgebildet, der die Beuteliste zugleich einem Schreiber mit Tontafel und einem mit den Schreibutensilien für die aramäische Schrift diktiert.<sup>4</sup> Mitten in die Zerstörung der feindlichen Stadt postiert, wird diese Schreiberszene nicht von einer diplomatischen Korrespondenz berichten, sondern die alltägliche Buchhaltung wiedergeben. Das Relief scheint zu bezeugen, daß sogar gänzlich reichsinterne Angelegenheiten, wie Auflistungen der Kriegsbeute in assyrischer und aramäischer

<sup>1</sup> DONNER / RÖLLIG, *Inschriften*, 306.

<sup>2</sup> KAHLE / SOMMER, „Bilingue“, 81; vgl. KAI Nr. 260.

<sup>3</sup> „In Z. 7ff. sind sinnentsprechend im Lydischen die paarweise geordneten Glieder durch ‚und‘, die einzelnen Paare aber untereinander nicht zusammengefaßt, während Ar. bei seiner etwas anderen Gruppierung ‚Hof, Haus, Grundbesitz‘ wiederum asyndetisch gibt, das Paar ‚Erde und Wasser‘ durch u-kopuliert und schließlich das allgemeine ‚was auch immer sein ist‘ dem Ganzen ebenfalls durch ‚und‘ anreihet. - Die polysyndetische Ausdrucksweise als Regel wird durch die anderen lydischen Inschriften ... bestätigt.“ KAHLE / SOMMER, „Bilingue“, 82. Die Abweichungen ergeben sich also nicht einfach aus mangelnder Genauigkeit beim Übersetzen, sondern resultieren aus Sprachgewohnheiten der Zielsprache, die in die Übersetzung einfließen.

<sup>4</sup> „Auf dem Dach des Gebäudes links vom Tempel diktiert ein auf einem Klapphocker sitzender assyrischer Beamter einem Tontafelschreiber und einem aramäischen Schreiber die Beuteliste.“ MAYER, „Finanzierung“, 593. Die auf dem Relief in Sargons Palast in Khorsabad dargestellten Ereignisse fanden auf seinem Feldzug im Jahre 714 statt. Vgl. ebd. 572.

Sprache durchgeführt wurden. Inzwischen sind über 17 Darstellungen bekannt, ausgehend von der Regierungszeit Tiglat-Pileasers III., die Schreiberpaare zeigen, von denen der eine in Keilschrift und der andere auf eine Pergamentrolle schreibt.<sup>1</sup>

Als weiteres Beispiel für die gemeinsame Verwendung der assyrischen und aramäischen Sprache zur Zeit des neuassyrischen Reiches sei auf die aramäischen Anmerkungen am Rand vieler neuassyrischer Rechtsdokumente hingewiesen. In ihnen war der Inhalt der Tafel zusammengefaßt. Die aramäischen Notizen dienten zur leichteren Identifizierung der Tafel oder als Hilfe für jene, die die Keilschrift nicht beherrschten.<sup>2</sup> Die Symbiose beider Sprachen und Schreibsysteme dient Postgate auch zur Erklärung der dreieckigen Tonklumpen, die eine verknotete Schnur umkleideten und mit dem Keilschrifttext eines Getreidedarlebens oder eines Schuldscheins für Getreide beschrieben sind. Der Tonklumpen sollte das Öffnen des Knotens verhindern, durch den wohl eine Pergamentrolle zusammengehalten wurde. Diese aramäisch beschriebene Schriftrolle hat man auf dem Tonklumpen gesiegelt und mit einer Inhaltsangabe in Keilschrift versehen. Die Pergament- oder Papyrusrollen zerfielen und nur die Tonumschläge blieben übrig. In Ninive und Assur wurden derartige Tondreiecke gefunden, die auf aramäisch beschrieben sind.<sup>3</sup>

Gegen Ende des neuassyrischen Reiches nahm die Verwendung von Pergament als Schreibmaterial deutlich zu. Inschriften aus Ninive belegen das Ideogramm A.BA, das Schreiber und Übersetzer im königlichen Dienst bezeichnete, die auf Pergament schrieben und teilweise ausdrücklich Aramäer genannt wurden. Die Zunahme aramäisch sprechender Bevölkerung im Herrschaftsgebiet Assyriens<sup>4</sup> hinterließ nicht nur grammatische Spuren

<sup>1</sup> Vgl. HARAN, „Book-Scrolls,“ 119f, ebd. 121 Anm. 17: „It is noteworthy that the conventional duality of scribes appearing on the reliefs finds an explicit verbal echo in correspondence. Thus, for example, in a letter addressed to one of the last kings of Assyria the writer indicates that the king's father gave an order of payment registered 'in an Assyrian document and in an Aramaic document' ...“

<sup>2</sup> „We have already remarked on the symbiosis of the Assyrian and Aramaic writing systems ... . A good number of Neo-Assyrian legal documents have notes added in Aramaic script on the edge, summarising the contents of the text; these had no legal significance, but served to identify the tablet quickly, or for those with little or no knowledge of cuneiform.“ POSTGATE, *Documents*, 11.

<sup>3</sup> Vgl. POSTGATE, *Documents*, 5f, 6: „As early as the reign of Sargon we hear of the palace scribe receiving rolls of papyrus (ABL 568), ... while not only from Tell Halaf in Syria, but also from Niniveh and Assur, we have triangular docketts of the very kind under consideration but inscribed entirely in Aramaic ...“

<sup>4</sup> Vgl. HARAN, „Book-Scrolls,“ 121; TADMOR, „Aramaization,“ 449-451.

im neuassyrischen Dialekt<sup>1</sup>, sondern führte offenbar dazu, daß die Staatsverwaltung zweisprachig wurde.

Der assyrisch-aramäische Bilingualismus beleuchtet die Problematik einer direkten Beziehung zwischen assyrischen Verträgen und dem Deuteronomium. Einerseits bezeugen die Funde das Vordringen des Aramäischen im Rechtsverkehr, so daß man berechtigterweise annehmen kann, Staatsverträge mit Vertragspartnern im Westen seien nicht nur in einer assyrischen, sondern auch in einer aramäischen Version verfaßt worden und in dieser Form auch am Jerusalemer Hof bekannt gewesen.<sup>2</sup> Andererseits kann die Existenz solcher aramäischer Versionen wegen der Vergänglichkeit von Pergament und Papyrus nicht bewiesen werden und muß daher ein Postulat *e silentio* bleiben. Vor dem Hintergrund der in Nimrud gefundenen Papyrusgalerie ist anzunehmen, daß ein so bedeutender Text wie die VTE von Anfang an sowohl in einer assyrischen als auch in einer aramäischen Version existierte.<sup>3</sup>

Die Schreiber der vorisraelitischen kanaanäischen Städte des 2. Jts konnten Keilschrift schreiben, wie Schriftfunde in Palästina beweisen. Auch der König von Jerusalem korrespondierte damals mit seinem ägyptischen Herren in El-Amarna in babylonischer Keilschrift.<sup>4</sup> Möglicherweise ging dieses Bildungsgut im 1. Jt. verloren. Rechnet man damit, daß das neuassyrische Reich seine diplomatische Korrespondenz mit den westlichen Nachbarn auf aramäisch durchführte, konnte man die VTE in Jerusalem verstehen, selbst wenn die judäischen Schreiber die Keilschrift nicht beherrschten.

<sup>1</sup> Vgl. GAG § 196 b.c.

<sup>2</sup> Vgl. KREBERNIK, „Deuteronomiumskommentar“, 35f. Archäologische Funde beweisen, daß man im assyrischen Staatsarchiv Dokumente aus Papyrus und Pergament aufbewahrte. Vgl. PARPOLA / WATANABE, *Treaties*, XIII Anm. 1. Die Assyrer wickelten offizielle Kontakte zu westlichen Staaten auf aramäisch ab. Vgl. TADMOR, „Aramaization“, 452 mit Verweis auf ABL 872, Nimrud Letter 13 und 14.

<sup>3</sup> „The relative Schnittes of the extant material may indicate that many treaties, especially those concluded with Levantine rulers, were not recorded on clay but on papyrus or leather; note the evidence of treaties on papyrus from the ‘Papyrus gallery’ of Sennacherib’s palace in Nineveh ...“ PARPOLA, „Treaties“, 162 Anm. 7, vgl. ebd. 183; 2 Kön 18,26-28.

<sup>4</sup> Vgl. MALUL, *Method*, 108f; MORAN, *Lettres*, 506-520.

#### 4. 8. Ergebnisse: Übersetzungstreue in Fluchtexten des Alten Orients

Für einige Fluchformeln läßt sich eine fast gleichlautende Verwendung in den Verträgen des Hattireiches (CTH 62 II, 66; 2. Hälfte des 2. Jts.) bis zu Texten aus der Perserzeit (KAI Nr. 260; 1. Hälfte des 1. Jts.) nachweisen. Solche Formeln verfluchten summarisch einen Menschen, dessen Frauen, Kinder, Stadt, Land, Haus, Hof, Vieh und Besitz und wurden in Übersetzungen sehr vorlagengetreu wiedergegeben. Auch der Fluch der Nachkommenschaftsvernichtung wurde in verschiedenen Sprachen fast wörtlich übersetzt (Bilingue von Kelišin). Doch in den verschiedenen Sprachen flossen auch eigene Ausdrucksweisen in die Fluchformeln ein. Sogar die gleichsprachigen Exemplare desselben Vertrages aus Ägypten und Hattuša wichen im Detail voneinander ab (CTH 91). Sobald eine Fluchsequenz nicht mehr aus traditionell festgelegten Formeln bestand, nahmen die Unterschiede zu. Hier scheint die Bezeichnung „Übersetzung“ weniger angebracht. Man sollte eher von einer „Übertragung“ in die Formulierungsgewohnheiten der Zielsprache reden. Folgende Abweichungen sind belegt:

(1.) Glieder einer Aufzählung werden vermehrt (Tell Fekheriye: Nergalfluch; Bisitun elamitisch ↔ babylonisch) bzw. reduziert (Bisitun babylonisch ↔ aramäisch).

(2.) Metaphern werden in Abstrakta verwandelt (Bisitun elamitisch ↔ babylonisch, babylonisch ↔ aramäisch), bzw. Abstrakta werden in Metaphern verwandelt (Bisitun elamitisch ↔ babylonisch).

(3.) Einfache akkadische Fluchwünsche stehen aramäischen *futility curses* gegenüber (Tell Fekheriye; vgl. Sefire und A.745.1).

(4.) Göttermamen werden geändert (Karatepe).

Immer gleich blieb die grundsätzliche Themenabfolge der Fluchsequenz. Bei der Übersetzung ins Hebräische ist also mit ähnlichen Abweichungen gegenüber der fremdsprachigen Vorlage zu rechnen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Eine Beziehung zwischen den Literaturen zweier Sprachen kann nur festgestellt werden, wenn Form und Inhalt übereinstimmen. CRAIGIE, „Poetry,“ 26, 28-31, unterscheidet drei Möglichkeiten des Zustandekommens einer derartigen Beziehung: (1.) Direkte Entlehnung (2.) Adaption des fremden Materials und (3.) kreativer Gebrauch eines mündlich überlieferten Fundus poetischer Stilmittel. Für die altorientalischen Übersetzungsgewohnheiten treffen alle drei Kategorien zu. Die Übersetzung erweist sich als direkte Übernahme fremden Materials, das dabei zugleich adaptiert wird. CRAIGIE zählt bereits die Jahwesierung zur Adaption. Für die Adaption des Materials verwendet der Übersetzer idiomatische Wendungen aus dem Formulierungsfundus der Zielsprache, die mehr oder weniger vom Ausgangstext abweichen.



## 5. KONTEXT UND „FABEL“ VON Dtn 28

Die Interpretation von Dtn 28 muß den Kontext und die Stellung des Kapitels im Aufbau des Buches berücksichtigen. Die Forschungsgeschichte zeigt, daß der Zugang zum Text von der Perspektive beeinflußt wird, die man an das Deuteronomium als Ganzes heranträgt.

Im vorigen Jahrhundert wurde die Literarkritik zur Analyse des Deuteronomiums als Gesetz bestimmend.<sup>1</sup> Man rekonstruierte ältere Vorstufen des Buches, deren Umfang und Gestalt aber hypothetisch bleiben.<sup>2</sup> Um einen Grundbestand von Dtn 28 als Segen und Fluch in einem Gesetzkorpus zu erhalten, mußte man das Kapitel 27 als sekundär ausscheiden. Erst dann bildet Dtn 28 den Abschluß der zweiten Moserede, die in 5,1 beginnt und in den Kapiteln 12-26 das Gesetz umfaßt.<sup>3</sup> Doch auch nach hinten wurde der Kontext von Dtn 28 abgeschnitten.<sup>4</sup>

In Segen und Fluch am Schluß eines Gesetzbuches kann man kaum etwas anderes sehen, als Versprechungen und Drohungen. JHWH, der Gesetzgeber, sanktioniert Befolgung oder Mißachtung seiner Gesetze. Mose segnet und flucht nicht, sondern er informiert, bzw. er verspricht und droht im Namen Gottes.<sup>5</sup> Die Textgestalt von Dtn 28 wird der aus der diachronen Analyse hervorgegangenen Verbindung mit dem Gesetz geopfert. Seine Jussivformen bleiben unbeachtet.<sup>6</sup> Nur Noth übersetzt, vermutlich angeleitet durch seine altorientalischen Vergleichstexte, in Dtn 28 tatsächlich Wunschsätze.<sup>7</sup> Er unterläßt jedoch eine Funktionsbestimmung des Kapitels im Zusammenhang des Gesetzbuchs. Wie können am Ende des Gesetzes Segnungen und Verwünschungen stehen, die von JHWH, dem Ge-

<sup>1</sup> Vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 33-35; HOUTMAN, *Pentateuch*, 301.

<sup>2</sup> "Die klare Ausgrenzung eines Urdt.n.s ... hat sich immer mehr als schwierig erwiesen, und wir wissen über dieses Buch kaum mehr als vor etwa 150 Jahren, wenn man wirklich den Versuch einer Ausgrenzung eines zusammenhängenden ‚Buches‘ als Gesetzescorpus mit Einleitungsrede und Schlußrahmen macht." PREUSS, *Deuteronomium*, 43; vgl. HOUTMAN, *Pentateuch*, 301-305.

<sup>3</sup> Vgl. in der Forschung dieses Jahrhunderts NOTH, „Fluch,“ 130/157 Anm. 5; CAZELLES, *Deutéronome*, 15; WRIGHT, „Deuteronomy,“ 312-315, 502; PENNA, *Deuteronomio*, 10, 236f; SEITZ, *Studien*, 223, 303 hielt noch nicht einmal die Verbindung zwischen Dtn 28 und Dtn 26 für ursprünglich.

<sup>4</sup> Vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 38, 158-173.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. CAZELLES, *Deutéronome*, 21: „Les bénédictions promises“.

<sup>6</sup> Vgl. SEITZ, *Studien*, 279.

<sup>7</sup> Vgl. NOTH, „Fluch,“ 138/165, 134/170 Anm. 41.

setzgeber<sup>1</sup>, in der 3. Person sprechen und sein Eingreifen herbeiwünschen. Da die meisten Gesetze des AO ohne Segen und Fluch überliefert sind, können letztere keine zum Wesen des Gesetzes gehörende Funktion besitzen.<sup>2</sup>

Kontext und Funktion des Kapitels 28 erschienen in einem anderen Licht, sobald man das Deuteronomium als Zeugnis eines in Sichem gefeierten Bundeserneuerungsfestes betrachtete.<sup>3</sup> In Dtn 27-30 waren keine literarkritischen Ausschlüsse mehr nötig, um Sinneinheiten zusammenzustellen, die zur Bundesschlußzeremonie gehören. Segen und Fluch wurden im Zusammenhang der deuteronomischen Gesetzespredigt gesehen und erhielten paränetischen Charakter. Segen und Fluch erschienen als Predigtthemen. Mose segnet und flucht nicht, sondern er predigt über Lohn und Strafe.<sup>4</sup>

Die synchrone Ebene der gegenwärtigen Textgestalt betonten auch jene Forscher, die im Deuteronomium die Struktur des Vertrages fanden.<sup>5</sup> Assmann bestimmte Monumente und Verträge als die genuinen Orte für schriftliche Flüche. In beiden Fällen soll die Rezeption des geschriebenen Wortes in der Zukunft sichergestellt werden. Flüche bilden einen integralen Bestandteil der Verträge. Sie gehören zu dem Eid, in dem sich der den Eid Leistende dem Wirken der Gottheit, die über den Vertrag wacht, unterwirft. Assmann definierte Dtn 28 als Vertragsfluch.<sup>6</sup>

In der neueren Forschung setzt sich jedoch die Auffassung durch, das Deuteronomium könne nicht einfach als Gesetz, Bundeserneuerungszere-

<sup>1</sup> "Denn das deuteronomische ... Gesetz ... leitet sich von Jahwe als Gesetzgeber her ... ." NOTH, „Fluch“, 137/165.

<sup>2</sup> Vgl. OTTO, „Bedeutung“, 149; ASSMANN, „Fluchinschriften“, 241-244.

<sup>3</sup> Vgl. vRAD, *Deuteronomium-Studien*, 9/111; RIDDERBOS, *Boek II*, 78; BUIS / LECLERCQ, *Deutéronome*, 170f; RENNES, *Deutéronome*, 118; WIJNGAARDS, *Deuteronomium*, 304, 312-314; CRAIGIE, *Deuteronomy*, 24, 28; HOUTMAN, *Pentateuch*, 299-301, 307, 314f.

<sup>4</sup> Vgl. vRAD, *Deuteronomium-Studien*, 7-10/109-112; JUNKER, *Deuteronomium*, 531; KRÄMER, *Numeri*, 229, 506f; CUNLIFFE-JONES, *Deuteronomy*, 16, 24f; RIDDERBOS, *Boek I*, 34; *Boek II*, 81; BUIS / LECLERCQ, *Deutéronome*, 175; CRAIGIE, *Deuteronomy*, 340.

<sup>5</sup> Vgl. KLINE, *Treaty*, 28, 37, 44, 124; THOMPSON, *Deuteronomy*, 18-21, 67f; SCHÄCHTER, *Fluch*, 214; MORAN, „Deuteronomy“, 247, 256-259; WEINFELD, *School*, 7; *Deuteronomy I-II*, 4-13, 55-57; PHILLIPS, *Deuteronomy*, 4-8.

<sup>6</sup> „Beim *Deuteronomium* handelt es sich um Vertragsflüche. Den vertraglichen Aspekt hebt der Text selbst explizit hervor. Den langen Fluchkatalog beschließt der metatextuelle Vermerk: ‚Dies sind die Worte des Bundes ...‘ (28,69); und von den Flüchen heißt es später: ‚gemäß allen Flüchen des Bundes, der in dem Buch dieses Gesetzes aufgeschrieben ist‘ (29,20). Die Flüche sind ‚Bundesflüche‘ oder ‚Vertragsflüche‘, und als solche stehen sie im Buche (oder auf den Steinen am Ebal) ‚geschrieben‘. Der Ausdruck ‚Bundesflüche‘ verweist sowohl auf ihren schriftlichen wie auf ihren vertraglichen Charakter.“ ASSMANN, „Fluchinschriften“, 238.

monie oder Vertrag eingestuft werden, sondern stelle die Verbindung verschiedener Konzepte dar. Diese unterschiedlichen Strukturmodelle mögen teilweise diachron verschiedenen Entstehungsphasen des Buches zugeordnet werden, stehen synchron jedoch gleichberechtigt nebeneinander.<sup>1</sup> Da Segen und Fluch keinen wesentlichen Bestandteil von Gesetzen, sehr wohl aber von Bundesschlüssen und Verträgen bilden, scheint es angemessen, in der Auslegung von Dtn 28 den Vertragscharakter des Buches hervorzuheben und das Kapitel 28 als Bestandteil einer Vereidigungszeremonie Israels zu sehen. Dies greift auf Ausführungen von Kline, Buis, Leclercq und Braulik zurück, wonach der Bundesschluß in Dtn 26,16-19 beginnt, Segen und Fluch von Dtn 28 umfaßt und auch die rituellen Handlungen einschließt, welche in 29,9-14 angesprochen werden.<sup>2</sup>

Nachdem somit unter den verschiedenen möglichen Blickwinkeln auf das Deuteronomium als Ganzes der für die folgende Exegese bestimmende ausgewählt wurde, soll nun der Kontext von Dtn 28 in bezug auf die folgenden Kapitel betrachtet werden, wobei vor allem die Bedeutung und Funktion von Dtn 28,69 interessiert. Da in 28,69 der Erzähler zu Wort kommt, stellt sich die Frage, was im Deuteronomium erzählt wird. Was geschieht in Dtn 28? Wie fügt es sich ein in die „Fabel“ - des Kontexts? Der Erzähler spricht auch in Dtn 27. So können die Funktionsbestimmung von Dtn 28 in der „Fabel“<sup>3</sup> und die Kontextabgrenzung nach vorne, gegen Kapitel 27 hin, gemeinsam behandelt werden.

Zum Schluß ist vor der Auslegung des Kapitels zu klären, was man eigentlich unter einem Fluch versteht, was das hebräische Wort קללה bedeutet, und wie es bei der Auslegung von Dtn 28 adäquat wiedergegeben werden kann.

### 5. 1. Der Kontext nach hinten: Dtn 28,69

Nach der Moserede Dtn 27,11-28,68 kommt in 28,69 der Erzähler zu Wort.

69aα Dies sind die Worte des Bundes, אלה דברי הברית  
 69aβ welchen JHWH dem Mose geboten hat, zu אשר צוה יהוה את משה לכתוב  
 schließen mit den Kindern Israels im Lande את בני ישראל בארץ מואב  
 Moab,

<sup>1</sup> Vgl. vRAD, *Buch*, 15; BRAULIK, *Testament*, 5-13; *Deuteronomium*, 5-8, 12f; PLAUT, *Deuteronomy*, XIXf, XXII, HALLO, ebd. XXVI-XXXIV; mit Betonung des Gesetzbuches MAYES, *Deuteronomy*, 28, 29f, 33, 41-48.

<sup>2</sup> Vgl. KLINE, *Deuteronomy*, 29, 33, 120; BUIS / LECLERCQ, *Deutéronome*, 170f; BRAULIK, *Testament*, 65f, 72; *Deuteronomium II*, 197f, 210, 212-214.

<sup>3</sup> ISER, *Akt*, 61. LOHFINK, „Fabel“, 255.

69ba zusätzlich zu dem Bund,

מלכד הברית

69bβ welchen er mit ihnen geschlossen hat am Horeb.

אשר-כרת אתם בהר

Was ist mit den Worten des Bundes gemeint? Ist der Vers eine Unterschrift unter Dtn 5-28 oder eine Überschrift über Dtn 29ff? מ zieht den Vers zu Kapitel 28. Im Kodex Aleppo beginnt z.B. V. 69 nach Dtn 28,68 mit einem neuen eingerückten Absatz. Zwischen 28,69 und 29,1 ist jedoch eine Zeile freigelassen und an den linken Rand in Höhe von 29,1 wurde פרש geschrieben. V. 69 erscheint somit als Unterschrift unter Dtn 5-28 und qualifiziert diesen Text als die Worte, die Mose anlässlich des Bundesschlusses in Moab gesprochen hat.<sup>1</sup> Ⓞ dagegen stellt den Vers zum folgenden Kapitel und zählt ihn als 29,1. Er gilt damit als Einleitung zu den Kapiteln 29ff.<sup>2</sup> Die Zuordnung von 28,69 zum Folgenden wurde in der neueren Forschung maßgeblich, wenngleich über das Ende der mit diesem Vers eingeleiteten Einheit Uneinigkeit herrschte.<sup>3</sup> Lohfink läßt den folgenden Abschnitt bis 32,47 reichen. Während Kapitel 29-30 einen liturgischen Ablauf andeuten, erweist besonders Dtn 31 den gesamten Text als literarische Kunstform.<sup>4</sup> Er folgt Kleinert, der schon 1872 auf ein Überschriftensystem hingewiesen hatte, welches das ganze Deuteronomium durchläuft und zu dem Dtn 1,1; 4,44; 28,69; 33,1 gehören.<sup>5</sup>

vRooy plädierte dafür, in V. 69 die Unterschrift unter Dtn 1,1-28,68 zu sehen.<sup>6</sup> Sein Hauptargument war, daß der Ausdruck דברי הברית semantisch

<sup>1</sup> Dieser Ansicht folgen in den Kommentaren seit 1938 JUNKER, *Deuteronomium*, 531f; PENNA, *Deuteronomio*, 236, CAZELLES, *Deutéronome*, 117; CUNLIFFE-JONES, *Deuteronomy*, 160; ROSE, *5. Mose*, 547f.

<sup>2</sup> Dieser Sicht folgen NOTH, „Fluch“, 139f/166f; *Studien*, 29; WRIGHT, „Deuteronomy“, 312; RIDDERBOS, *Boek II*, 86; MORAN, „Deuteronomy“, 256f, 247; KLINE, *Treaty*, 129f; vRAD, *Buch*, 128; WIJNGAARDS, *Deuteronomium*, 304-314; LAMPARTER, *Aufruf*, 144 Anm. 1, 146; MAYES, *Deuteronomy*, 358.

<sup>3</sup> Vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 158f; vRAD, *Buch*, 128 Anm. 1; SEITZ, *Studien*, 25; vROOY, „Subscript“, 219-221. LOHFINK, „Bundesschluß“, 32/54 Anm. 4, resümiert die ältere Forschung und legt seinen Standpunkt fest: „28,69 ist nicht Unterschrift (so MT, Knobel, Kuenen, Westphal, Valetton, Driver, von Hummelauer, Junker u.a.), sondern Überschrift (so LXX, Ewald, Keil, Schröder, Oettli, Dillmann, Bertholet, Steuernagel, Puukko, Hempel u.a.). (...) Kleinert selbst nimmt an, 28,69 habe ursprünglich vor 27,9 als Überschrift zu 27,9f.; 26,16-19; 28,1-68 gestanden; die Annahme fällt mit ihrer Begründung: ‚Bund‘ müsse die Segens- und Fluchtexte von Dt 28 meinen.“ KLEINERT, auf den sich LOHFINK stützt, bezieht den Vers also gerade auf Dtn 28.

<sup>4</sup> Vgl. „Bundesschluß“, 52-55/77-81.

<sup>5</sup> Vgl. „Bundesschluß“, 32-35/53-58; „Fabel“, 69; MORAN, „Deuteronomy“, 256.

<sup>6</sup> Vgl. „Subscript“, 222; 220: „If Deut 28,69 should be regarded as a subscript, the question must be posed whether it should be linked to the introduction at the beginning of the book (1,1-5) or to the superscript to the law corpus (4,44-5,1a). Again the question is not that important, because the section starting at 4,44 is included in the preceding section in both

Stipulationen, also etwas, das man befolgen soll, und Sanktionen, nämlich Flüche, konnotiert.<sup>1</sup> Nun enthalten Dtn 29-30 aber keine Stipulationen. Folglich kann 28,69 nur Unterschrift unter das Vorhergehende sein, wo in Dtn 12-26 Stipulationen und in Dtn 27f Segen und Fluch zu finden sind. דברי הברית bezeichnet nach vRooy keine Zeremonie, wie sie in Dtn 29 geschildert ist.<sup>2</sup> Lohfinks Entgegnung bezweifelte, daß man die semantischen Inhalte an den Belegstellen des Ausdrucks דברי הברית im AT auf Dtn 28,69 übertragen könne.<sup>3</sup>

Man kann bei der Zuordnung von V. 69 aber auch anders verfahren. Wright referierte die Gründe dafür, 28,69 zum Vorhergehenden oder zum Folgenden zu ziehen. Er stellte fest, daß beide Ansichten vertretbar sind.<sup>4</sup> Krämer, Buis, Leclercq und Weinfeld schlugen dementsprechend vor, Dtn 28,69 als Charakterisierung des ganzen Deuteronomiums aufzufassen, das im wesentlichen die Worte enthält, die Mose im Zusammenhang des Bundesschlusses im Lande Moab sprach. Der Vers gilt für das Vorausgehende und für das Folgende und hat eine Brückenfunktion.<sup>5</sup> Die Brückenfunktion

---

cases ... . Taking the semantic field of *dbry hbryt* into consideration, it is quite evident that Deut 28,69 can function as a subscript to the preceding section. Deut 12,1-26,15 comprises of stipulations and Deut 27,22-28,68 a long series of curses (as well as blessings). These correspond to the two facets of the expression *dbry hbryt*."

<sup>1</sup> Vgl. „Subscript,“ 218f.

<sup>2</sup> Vgl. „Subscript,“ 220f.

<sup>3</sup> Vgl. „Überschrift,“ 46-49. Für Dtn 28 relevant wird jedoch vor allem ein anderes gegen vRooy aufgeführtes Argument Lohfinks, das Segen und Fluch von Dtn 28 aus der in Dtn 5,1 beginnenden Moserede in Moab ausschneidet. Das Kapitel 28 gehöre nicht nach Moab, sondern zu einer Anweisung an die Leviten, die in 27,11 beginne und ihnen einen Fluch-Segen-Fluchtext vorschreibe, den sie in Sichem nach der Landnahme ausrufen sollen.<sup>3</sup> vRooy's semantischer Inhalt von דברי הברית, der Stipulationen und Flüche umfassen soll, wäre in Dtn 5-28 gar nicht vorhanden. Vgl. ebd. 45. Inzwischen akzeptiert Lohfink aber auch die Interpretationsmöglichkeit, derzufolge mit 27,26 die Textanweisung an die Leviten beendet ist, und 28,1 wieder die in Moab versammelten Israeliten anspricht. Vgl. „Moab,“ 146-150.

<sup>4</sup> „Deuteronomy,“ 501f. Nach BUIS, *Deutéronome*, 29, 387, könnte 28,69 einmal die Unterschrift einer Ausgabe des Buches gewesen sein, die sich als ein auf den Sinai folgender Bund präsentierte. Im jetzigen Zusammenhang sei der Vers aber eine Einführung des folgenden Abschnitts.

<sup>5</sup> Vgl. KRÄMER, *Numeri*, 522; BUIS / LECLERCQ, *Deutéronome*, 181; WEINFELD, *School*, 66-68.

zeigt sich darin, daß Dtn 28,69 syntaktisch mit Dtn 4,45 verbunden ist.<sup>1</sup> Zu dieser syntaktischen Verknüpfung gesellt sich eine lexematische. In 4,45, dem vermutlich ältesten Teil der Überschrift 4,44-49, steht in herausgehobener Position עֲרִית. Dieses Wort kann als hebräisches Äquivalent des aramäischen *ʿdn / ʿdy* und des akkadischen *adê* verstanden werden.<sup>2</sup> In der Bedeutung „Eid, Vereidigungsinhalt“ wäre es das Pendant zu בְּרִית „Bundeschluß“ in 28,69. In 4,45 genauer definiert durch die folgenden Begriffe „Gesetze und Rechtsnormen“ bezeichnet es wohl die Stipulationen, auf die vereidigt wird, während בְּרִית sich auf die zur Vereidigung gehörende Zeremonie<sup>3</sup> beziehen dürfte.

Obwohl 28,69 vom Aufbau des Buches her zum Überschriftsystem gehört und Einleitungsfunktion hat, geschieht auf der Ebene der „Fabel“ des Buches ein Rückgriff. In 27,11 steht, daß Mose zum Volk spricht. Es ist also versammelt und hört zu. Kann man damit rechnen, daß es anschließend wegging, um in 29,1 wieder versammelt zu werden? Naheliegender scheint es, die Verkündigung der Tora (Dtn 5-28), die bereits zu diesem Zeitpunkt schriftlich vorliegt (28,58.61) und den Bundeschluß, bei dem auf die schriftliche Tora verwiesen wird (29,19.20.26; 30,10), als zusammenhängende Ereignisse innerhalb einer einzigen Versammlung zu sehen.<sup>4</sup> Dtn 4,45-28,68 und 28,69-30,20 sind sachlich ineinandergeschoben zu denken. Es handelt sich um thematisch unterscheidbare und deshalb im literarischen Aufbau des Buches getrennte Reden, die Mose auf der einen Versammlung Israels hielt, deren Einberufung in 5,1 und 29,1 vermerkt wird. Der Erzähler nimmt in 29,1 den Erzählfaden von 5,1 wieder auf.<sup>5</sup> In der Vollversammlung Israels wird der Moabbund geschlossen. Die Zeremonie schließt mit der Einsetzung des Josua (31,7f). Danach ereignet sich eine Theophanie (31,14-23), es werden Repräsentanten des Volkes

<sup>1</sup> Vgl. DeREGT, *Model*, 58: „28:69a ʾlh dbry hbryt These are the words of the covenant (...) 4:45a ʾlh hʾdt whhqym whmšptym These are the testimonies, the statutes and the ordinances.“ DeREGT stellt die syntaktische Verbindung zwar letztendlich zwischen 4,44a und 28,69 her, weil noch eine Beziehungslinie zwischen 4,44a und 5,1a besteht, die durch den Neueinsatz einer Beziehungslinie zwischen 4,45 und 28,69 gestört würde. Er bezeichnet letzteres aber als „a possible alternative“ ebd.

<sup>2</sup> Vgl. LOHFINK, „d(w)t“, 87, 89, 91f; LEMAIRE/DURAND, *Sfiré*, 91-106;

<sup>3</sup> „Der Ausdruck *dibrê habbêrît* muß ... jene Zeremonie ankündigen und alle die Worte meinen, die mit ihr verbunden sind, also die ‚Gesetze‘, die bedingten Flüche und auch andere Worte. Man könnte *dibrê habbêrît* daher mit ‚die rituellen Worte des Eides‘ wiedergeben.“ BRAULIK, „Ausdrücke“, 44/16.

<sup>4</sup> „Die Ritualtexte von 29-30 könnten als solche gar nicht gesprochen werden, wenn nicht in der gleichen Zeremonie auch der Bundestext selbst vorgetragen würde.“ LOHFINK, „Überschrift“, 51.

<sup>5</sup> Vgl. LOHFINK, „Fabel“, 67, 71f.

einberufen und schließlich gibt es eine weitere Versammlung des ganzen Volkes (32,44).<sup>1</sup> Obgleich der explizite Bericht seines Vollzuges fehlt<sup>2</sup>, umfaßt das Bundesschlußritual, welches in 29,9-14 erklärt wird, einen performativen Akt<sup>3</sup> Israels. Es soll durch Zeichen der Selbstverfluchung schreiten (29,11). Was aber macht die in 29,11 erwähnten Symbole zu Zeichen der Selbstverfluchung? Was macht aus dem Hindurchschreiten den Bundesschluß? Der performative Akt muß von performativen Worten begleitet werden, die das Tun deuten und somit neue Wirklichkeit schaffen, die es vorher nicht gab.<sup>4</sup> Nach dem Durchschreiten wird Israel im Bundesverhältnis sein. Nach dem Durchschreiten wird es sich selbst verflucht haben. Was liegt näher, als in den קללות von Dtn 28,16-44 die Verwünschung zu erblicken, die Mose als liturgischer Leiter der Bundesschlußzeremonie Israel in der 2. Person zuspricht und die es durch den Akt des Hindurchschreitens ratifizierend auf sich bezieht.<sup>5</sup> In diesem Zusammenhang können durchaus auch die ברכות von Dtn 28,3-14 gesprochen worden sein, denn Segnungen sind wie die Flüche performative Äußerungen.<sup>6</sup> Wer den Eid leistet, setzt sich den Flüchen aus.<sup>7</sup> Innerhalb der „Fabel“ gehört Dtn 28 also zu Worten des Mose, die er spricht, während Israel die in 29,9-14 angedeuteten Vereidigungsrituale vollzieht.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Vgl. LOHFINK, „Dtn 31-32,“ 269f.

<sup>2</sup> Vgl. LOHFINK, „Überschrift,“ 49f.

<sup>3</sup> „... I argue, that ceremonies should not be thought of as accompanying, or reinforcing, the making of treaties and covenants, but as operative, performative elements.“ HILLERS, „Ceremonies,“ 363.

<sup>4</sup> „Austin's pioneering discussion of this aspect of human communication had to do primarily with speech - with 'performative utterances' - but his first example was of a ritual combining word and action: the christening of a ship ('I name this ship the Queen Elizabeth'), surly accompanied by the traditional bottle-smashing. Austin's point about this kind of speech - and I would say, ritual - was that it actually accomplishes what it states.“ HILLERS, „Ceremonies,“ 238. Segen, vor allem aber Fluch gehören also zum Eid dazu!

<sup>5</sup> „In den Staats- und Vasallenverträgen sind Eid und Fluchformeln integrale Bestandteile des Formulars. Nach der einleitenden Vorstellung der Vertragspartner und der detaillierten Auflistung der Abmachungen beginnt die meist sehr umfangreiche Eidesklausel mit der Anrufung der Götter zur Zeugenschaft; es folgt oft - nicht immer - der Segenswunsch bei Erfüllung des Vertrages; stets beschließen ausführliche Fluchformeln für den Fall der Vertragsverletzungen den Vertragstext.“ SOMMERFELD, „Flüche,“ 450. Vgl. ASSMANN, „Fluchinschriften,“ 238. Segen, vor allem aber Fluch gehören also zum Eid dazu!

<sup>6</sup> Vgl. MITCHELL, *Meaning*, 7; MÜLLER, „Segen,“ 6/225; KAISER, „Promise,“ 160.

<sup>7</sup> Als Selbstverfluchung beim Akt des Hinüberschreitens wurde Dtn 29,11 auch in Qumran verstanden. Vgl. FAHR / GLESSMER, *Jordandurchzug*, 122-126. Zum Unterschied zwischen den Flüchen in Dtn 27 und Dtn 28 vgl. ASSMANN, „Fluchinschriften,“ 233f, 237f.

<sup>8</sup> Vgl. LOHFINK, „Fabel,“ 73.

## 5. 2. Abgrenzung nach vorne: Dtn 27

An seinem letzten Lebenstag, von dem das Deuteronomium erzählt, entwickelt Mose eine Fülle von Aktivitäten. Er schreibt die Tora auf, beruft zwei Vollversammlungen Israels ein, betraut Josua mit seiner Nachfolge, erlebt eine Theophanie, notiert und lehrt ein Lied.<sup>1</sup> Vor allem aber hält er eine lange Rede (Dtn 5,1-26,19), eine Abschiedsrede, in der er zugleich ein Gesetz promulgiert. Außerdem schließt er einen Bund (28,69). Manche Handlungen vollzieht Mose äußerlich sichtbar, z.B. das Aufschreiben der Tora. Vieles aber geschieht nur mit Worten, während und indem er spricht. Es sind gesprochene Handlungen, sogenannte Sprechakte. Doch bei Sprechakten ist nicht immer klar, was tatsächlich getan wird.<sup>2</sup> Bevor jedoch die Sprechakte des Mose untersucht werden, ist der Anfang der Rede festzustellen, zu der Dtn 28 gehört.

In Dtn 27,12 beginnt Mose, nachdem er zuvor zusammen mit den Ältesten und den Leviten performative Bundeserklärungen (27,1,9f)<sup>3</sup> abgegeben hatte, wieder allein zu reden. Diese Rede läuft bis 28,68 durch. Was enthält sie? 27,14-26 umfassen Anweisung und einen zu rezitierenden Text für das Ritual in Sichem. Gehört auch 28,1-68 zu dieser Ritualanordnung für die Leviten, was bedeutet, daß Segen und Fluch erst in Sichem proklamiert würden, oder wandert der Blick in 28,1 wieder zur Moabversammlung, vor der Mose redet? Zwei Antworten sind möglich.

(1.) Dtn 28,1-68 gehört zur Rede der Leviten in Sichem, die in 27,14 beginnt.<sup>4</sup> Dann spricht Mose nicht Segen und Fluch aus, sondern er fügt einen Bestandteil der Stipulationen hinzu. Er promulgiert einen Ritualtext, der in Sichem zu sprechen sein wird. Dtn 28,69 ist die Einleitung zur Verpflichtungszeremonie in Moab und die Beachtung der gesamten deuteronomischen Tora (Dtn 5-28) wird, von den Segenszusagen<sup>5</sup> in Dtn 7,12-16; 14,29; 15,4-6.10.18; 23,21; 24,19 und den Flüchen<sup>6</sup> in 8,20; 11,16f abgesehen, im Moabbund nur motiviert durch den halben Segensvers 30,16b

<sup>1</sup> Vgl. LOHFINK, „Dtn 31-32,“ 270.

<sup>2</sup> Vgl. AUSTIN, *Sprechakte*, 50f, 118-122.

<sup>3</sup> Vgl. LOHFINK, „Ältesten,“ 31f; „Fabel,“ 70. Diese performativen Erklärungen mit den Ältesten in Vertretung des Volkes (27,1) und mit den Leviten als Stimme JHWHs (27,9f) entbinden das Volk aber nicht davon, selbst den Bundestext anzunehmen. Dies geschieht im Ritual von 29,11. Vgl. „Fabel,“ 72f.

<sup>4</sup> Vgl. LOHFINK, „Moab,“ 142-146; KLOPPERS, „Deuteronomium 27,“ 244-245; ROSE, 5. *Mose*, 544-547.

<sup>5</sup> Vgl. BERGE, *Zeit*, 288-296.

<sup>6</sup> Vgl. LOHFINK, „Überschrift,“ 45.



und sanktioniert durch die beiden Fluchverse 30,17f. Das wäre für das assyrische Vertragsmodell zwar ungewöhnlich, doch in der Endgestalt des Deuteronomiums kann die Vertragsstruktur sowieso nicht einfach als Schema für den Buchaufbau postuliert werden.<sup>1</sup> In hethitischen Verträgen sind solch kurze Formeln auch in längeren Vertragstexten zu finden. Jedenfalls stehen Segen und Fluch hinter dem Verpflichtungsakt, den Dtn 29,11 erwähnt. Sie sind damit keine integralen Bestandteile der Selbstverpflichtung, sondern höchstens deren Dramatisierung wie die Flüche in VTE §§ 58-106 nach dem Eid in VTE § 57.

(2.) Die Moserede springt in 28,1 wieder in die Gegenwart der Moaberversammlung und spricht die Israeliten, die zuhören, direkt an. Segen und Fluch in 28,1-68 gehören als Sanktionen zu den Stipulationen in Dtn 5-27. Dtn 5-28 ist die Tora auf die in Dtn 29-30 zurückverwiesen wird. Dtn 28,69 verbindet das Bundesdokument mit dem Bundeschlußritual. Dtn 30,15-20 enthält weder Segen noch Fluch im Sinne eines Sprechaktes, sondern ermahnende Ausführungen, in denen Israel nochmals aufgefordert wird, das Gute zu wählen.

Lohfink brachte diese alternativen Lösungsmöglichkeiten auf den Punkt und sammelte die Argumente für beide. Er entschied sich dafür, Dtn 28,1-68 zum Ritualtext der Leviten zu rechnen.<sup>2</sup> Die Handlungen, die Mose vollzieht, unterscheiden sich je nach Sichtweise. Mose redet (seit 27,11) und spricht performativ, d.h., er handelt, indem er redet. Doch Mose erklärt nicht explizit, was er tut. Seine Rede ist implizit performativ.<sup>3</sup> Nach Austins Theorie der Sprechakte vollzieht sich in jedem lokutionären Akt, jeder performativen Äußerung, ein illokutionärer Akt. Dieser illokutionäre Akt geht bei der implizit performativen Äußerung aus den gesprochenen Worten nicht direkt hervor, sondern hängt davon ab, wie man die Lokution benutzt.<sup>4</sup> Darüber hinaus wirkt das Wort auch im Hörer. Damit schließt der lokutionäre Akt einen perlokutionären Akt im Blick auf den Empfänger

<sup>1</sup> Vgl. LOHFINK, „Fabel“, 73f.

<sup>2</sup> „Ich neige dazu, Dtn 28 noch als Fortsetzung des Zitats für die Zeremonie in Sichem anzusehen. Doch das ist fast schon eine Gefühlsentscheidung.“ LOHFINK, „Moab“, 150.

<sup>3</sup> Deshalb kann die Klärung dessen, was Mose tut, indem er spricht, nicht auf die Textanalyse von Kapitel 28 verschoben werden. Man kann noch nicht einmal immer konstante von implizit performativer Rede unterscheiden: "Die Kriterien, welche wir ... vorgeschlagen haben, machten sich die Syntax oder das Vokabular ... zunutze. Wir haben gezeigt, daß es sicher kein absolutes Kriterium dieser Art geben kann ... ." AUSTIN, *Sprechakte*, 88.

<sup>4</sup> „Den Vollzug einer Handlung in diesem neuen, zweiten Sinne habe ich den Vollzug eines »illokutionären« Aktes genannt, d. h. einen Akt, den man vollzieht, *indem* man etwas sagt, im Unterschied zu dem Akt, *daß* man etwas sagt ... ." AUSTIN, *Sprechakte*, 117.

ein.<sup>1</sup> Mit dem Hörer und Empfänger ist hier nicht ein Leser des Deuteronomiums gemeint, sondern die Mose zuhörenden Israeliten. Es geht um die Kommunikation, von denen die „Fabel“ erzählt, und die sich zwischen Mose und seinen Zuhörern in Moab vollzieht.<sup>2</sup>

Wenn man Dtn 28,1-68 als Fortsetzung der Levitenprüche (27,14-26) auffaßt, ergeben sich Sprechakte des Schemas A:

SCHEMA A:

- Akt A Lokution: Mose sagt: „gesegnet / verflucht bist / seist du ...“  
 Akt B Illokution: Mose befiehlt (ein Ritual).  
 Akt C Perlokution: Mose verbindet die Israeliten mit dem Land, wo Segen oder Fluch ihr Leben bestimmen werden.<sup>3</sup>

Dtn 28 enthält in diesem Fall nicht Segen und Fluch, sondern den Inhalt eines Befehls.<sup>4</sup> Mose erläßt diesen Befehl vor dem ganzen Volk (27,11). Ausführende der Anweisung werden aber nur die Leviten sein, denn das Volk hat hier nicht mehr wie in 27,12-26 mit „Amen“ zu antworten. Man sollte erwarten, daß die Promulgationssätze in Dtn 28,1.13.14.15 das Volk, welches Mose gemäß 27,11 auch bei seinem Vortrag von Dtn 28 zuhört, wieder in das היום „heute“ der Moabversammlung zurückholt.<sup>5</sup> Der Promulgationssatz in 28,1 markiert, daß der Rezitationstext für Sichem ab-

<sup>1</sup> Vgl. AUSTIN, *Sprechakte*, 118, 124f; WHITE, „Introduction,“ 3: „The fundamental feature of the perlocutionary act is that it refers to an effect upon the receiver (e.g. persuading) achieved by an illocutionary act (e.g. as promising, under the proper conditions, has the effect in its performance, of creating a promissionary relation between two parties).“

<sup>2</sup> Kommunikationsvorgänge zwischen Verfasser, Text und Leser, wie sie ISEER, *Akt*, 83-101 nach AUSTINS Modell der Sprachakte bei der Rezeption literarischer Texte beschreibt, würden eine pragmatische Analyse des Bibeltextes voraussetzen. Es geht in den Ausführungen oben rein um die Handlung in Dtn 28 selbst. Zu den Implikationen der Auffassung, der Text bzw. das Scheiben desselben sei selbst ein Sprechakt vgl. WHITE, „Introduction,“ 4-16; PATTE, „Speech,“ 88-92.

<sup>3</sup> Vgl. LOHFINK, „Moab,“ 151f. Die Ausrufung hypostasierter Segnungen und Flüche im Land verträgt ebensogut Indikativ- und Jussivformen. Ein solch magisches Verständnis selbstwirksamer Flüche, das Gottes Souveränität einschränkt, gehört jedoch eher in eine religionsgeschichtliche Frühphase. Vgl. SCHOTTROFF, *Fluchspruch*, 50.

<sup>4</sup> „Die Folge für den Endtext ist allerdings, daß in ihm auch Dtn 28 durch וַיִּצְוֶה eingeleitet wird.“ LOHFINK, „Moab,“ 145.

<sup>5</sup> Es überzeugt nicht, wenn LOHFINK, „Moab,“ 145, schreibt, „nach Jos 8:34f hat Josua in Sichem die ganze Tora, also auch die Paränese und Gesetze, wörtlich vorgelesen. Daß also ein im ‚Ich‘ des Mose formulierter Text auch nach Moses Tod ohne Ausmerzungen seiner mosaïschen Ich-Merkmale vorgetragen werden konnte, ist zumindest noch Jos 8 kein Problem.“ Wieso soll es ein Problem sein, wenn aus dem Deuteronomium vorgelesen wird? Das Problem besteht darin, daß die Israeliten entsprechend der nach LOHFINKS Auffassung in 27,11 grundgelegten „Fabel“ ab 28,1 Mose vom „heute“ sprechen hören und darunter - anders als zuvor im Deuteronomium - „Sichem“ verstehen sollen.

geschlossen ist und kehrt zur direkten Anrede der Israeliten zurück. Auch nach dem Gebet, das Mose in Dtn 26,13-15 vorschreibt, zeigt das expo- nierte היום in 26,16 die Rückkehr zur direkten Anrede der Zuhörer an. So scheint es angemessen, das Levitenritual mit 27,26 als beendet zu betrachten. Lohfinks Vorschlag, die Ritualanweisung weiterlaufen zu lassen, zwingt, zur Erklärung der Rückverweise auf Toraflüche in Dtn 29-30 mit dem noch nicht promulgierenden Vortrag als Ritualanweisung sowie der Verschriftlichung von 28,1-68 im ספר הזוּרָה, der Bundesurkunde, in Moab und dann noch mit der promulgierenden Rezitation in Sichem zu operieren. Das ist die kompliziertere Hypothese gegenüber der Auffassung, daß Dtn 28,1 in die Moabversammlung zurückkehrt.

Sieht man also in Dtn 28 direkt an Israel gerichtete Worte des Mose, so stellt sich die Frage nach seinen Sprechakten neu. Gehört Dtn 28 zu einem Deuteronomium, das als Gesetz, Landschenkungsurkunde oder Predigt verstanden wird, so ergeben sich Sprechakte des Schemas B:

#### SCHEMA B

- Akt A Lokution: Mose sagt: „gesegnet / verflucht bist du ...“<sup>1</sup>  
 Akt B Illokution: Mose drängt (zum Halten der Gebote) und warnt (davor, sie zu übertreten).  
 Akt C Perlokution: Mose weckt (im Idealfall) die Neigung zum Gehorsam und ein Zurückschrecken vor der Übertretung der Gebote.

Schema B ergibt sich auch, wenn man das Deuteronomium als Vertrag betrachtet und Segen und Fluch im Indikativ übersetzt. Mose warnt. Segen und Fluch stellen nur paränetisch dramatisierend das Schicksal des un- treuen Vertragspartners heraus. Sie sind kein integraler Bestandteil des Vertragsabschlusses, genauso wie die Flüche im Epilog von Gesetzen oder Landschenkungsurkunden kein integraler Bestandteil der Gesetzespromul- gation oder der Schenkung sind.<sup>2</sup> Es gibt im AO auch Gesetze und Land- schenkungsurkunden ohne Flüche.

Mit der Mahnung ist der Aspekt der Information verbunden. Segen und Fluch sind hier nicht der Sprechakt des Mose, sondern der Inhalt seiner Mitteilung. Mose stellt in einer konstativen Äußerung<sup>3</sup> das zukünftige Schicksal Israels dar, das an die Bedingung von Gehorsam oder Ungehorsam gebunden ist.<sup>4</sup> Der Inhalt von Dtn 28 kann somit auf eine göttliche

<sup>1</sup> Die Kombination von Gesetz, oder Predigt mit Flüchen in Wunschform scheint bei Mose als Sprecher unsinnig, da er kaum Interesse haben dürfte, Israel zu verwünschen.

<sup>2</sup> Vgl. ASSMANN, „Fluchinschriften“, 241.

<sup>3</sup> Vgl. AUSTIN, *Sprechakte*, 150-161.

<sup>4</sup> Gegen ASSMANN, „Fluchinschriften“, 240, 252f, der monumentalen Inschriften wie Kudurrus, Testamenten und Denkmälern einen impliziten Vertragscharakter zuschreibt sei

Offenbarung an Mose zurückgehen, in der JHWH ihm seine zukünftigen Belohnungs- oder Bestrafungsvorhaben mitgeteilt hätte. Man kann dann davon sprechen, daß JHWH das Subjekt von Segen und Fluch ist, insofern er Israel mit dem Segen beschenkt (28,8) und durch den Fluch züchtigt (28,20).<sup>1</sup>

Etwas anderes geschieht, wenn man Segen und Fluch mit Wunschformen übersetzt:

SCHEMA C:

Akt A	Lokution:	Mose sagt: „gesegnet / verflucht seist du ...“
Akt B	Illokution:	Mose segnet und verflucht.
Akt C	Perlokution:	a) Mose schützt die zukünftige Rezeption seiner Tora oder b) Mose vereidigt Israel, d.h. er läßt sie Segen und Verwünschung auf sich beziehen und zusammen mit den Vertragsstipulationen als Vertragssanktionen ratifizieren.

Nur in diesem Fall enthält Dtn 28 tatsächlich Segen und Fluch im Sinne performativer Sprechakte des Mose.<sup>2</sup> Dann können die *ברכה* und *קללה* in Dtn 28 nicht als Gotteswort angesehen werden. JHWH kann nicht durch den Mund des Mose sein eigenes Eingreifen herbeiwünschen. Vielmehr ist Dtn 28 Menschenwort, genauer Mosewort. Für tatsächliche Segnung und Verwünschungen kann Mose nur zwei Gründe haben. Vielleicht wollte er seine Tora, die nach 27,8 zum Denkmal werden soll, als sein Vermächtnis an Israel schützen.<sup>3</sup> Dagegen spricht allerdings, daß in Dtn 28 nicht die Tora selbst geschützt wird, sondern die darin enthaltenen *חקה* und *מצוה*, die zu befolgen nichts anderes bedeutet, als JHWH zu gehorchen (28,1.15.58). Der Gehorsam Gott gegenüber stellt aber den Inhalt des Moabbundes dar.

der dialogale Aspekt des Vertrages betont. Kein Vertrag kommt zustande, wenn der Vertragspartner nicht zustimmt. Der zukünftige Leser einer Inschrift wird aber nicht gefragt, ob er dem Text und den Verhaltensnormen zustimmt, die Segen und Fluch an ihn herantragen. Dieser Zug beherrscht aber „das Gottesbild, so wie es uns in den Rahmenpartien des Deuteronomiums entgegentritt ... Hier wird ein - mittels Mose - mit Israel argumentierender und um es werbender Gott vorgestellt, der das Volk für sich zu gewinnen sucht ... , um seine Zustimmung für ein künftiges Leben mit und unter ihm zu erlangen.“ SCHÄFER-LICHTENBERGER, „Autorität“, 127.

<sup>1</sup> Mose sagt das Verhalten JHWHs voraus. Der Charakter solcher Äußerungen bleibt mehrdeutig: „Ist eine Voraussage über das Verhalten anderer Leute wirklich eine Feststellung? Es ist wichtig, die Äußerungssituation als ganze zu betrachten.“ AUSTIN, *Sprechakte*, 157.

<sup>2</sup> „Moses selbst verflucht das Volk und verweist auf ‚den Herrn, Deinen Gott‘ als den Agenten der Bestrafung.“ ASSMANN, „Fluchinschriften“, 234.

<sup>3</sup> „Die Fluchformeln sind dazu gedacht, diese Rezeption in die richtigen Bahnen zu lenken. Sie sind meta-textuell, indem sie die Rezeption des ‚Textes‘ steuern. Hier liegt der gemeinsame Nenner zwischen Verträgen und Denkmälern.“ ASSMANN, „Fluchinschriften“, 246.

So wird es sich in Segen und Fluch tatsächlich um eine Segnung und Verwünschung handeln, die Mose über Israel ausspricht, während es den in 29,11 angedeuteten Vereidigungsritus vollzieht. Mose gleicht einem Liturgen, der zu einem rituellen Akt Dritter die deutenden Worte spricht, welche zusammen mit deren rituellen Handlungen performativ Wirklichkeit setzen. Nachdem er Dtn 28 gesprochen hat, *ist* Israel gesegnet und verflucht!

Auch die VTE legen diese Interpretation nahe. Die 1. Fluchsektion (VTE § 37-56) enthält Verwünschungen, in welchen die Adressaten in der 2. Person angesprochen werden. Im Eid (VTE § 57) werden die Stipulationen, die Verhaltensforderungen, mit den Sanktionen, den Flüchen, zu einer Einheit verbunden und akzeptiert.

Die vorliegende Untersuchung rückt den Blickwinkel der Vereidigung Israels im Rahmen des Bundesschlusses im Lande Moab in den Vordergrund. Es wird sich jedoch zeigen, daß Mose in Dtn 28 nicht nur segnet und flucht, nicht nur vereidigt. Einige Passagen des Kapitels lassen sich besser als Feststellung oder Warnung deuten. Der Blick auf Dtn 28 wird so differenzierter. Eine solche Mehrschichtigkeit ist möglich, weil Dtn 28 vor allem Bestandteil einer Rede des Mose ist. Im Rahmen dieser Rede kann er verschiedene illokutionäre Akte setzen.

In der Kontextbestimmung nach vorne folgt die Arbeit jenen Forschern, die mit Dtn 26,16 den Beginn des Bundesschlusses ansetzten und Dtn 28 in eine inhaltlich-narrative Einheit einbezogen, die bis Dtn 30,23 reicht. 28,1 schließt logisch an 26,19, bzw. die performativen Erklärungen in 27,1.9f an.<sup>1</sup> Eingeschoben sind auf der Ebene der Endredaktion in Dtn 27 verschiedene Exkurse mit Ausführungsbestimmungen für die Zeit nach der Landnahme, die zu den Stipulationen gehören.

Das folgende Kapitel handelt vom Inhalt des Begriffes „Fluch“ und beleuchtet, inwiefern die Mehrdeutigkeit dieses Wortes unterschiedliche Interpretationen von Dtn 28 hervorrufen kann.

### 5.3. Wann ist ein Fluch ein Fluch?

Der Inhalt von Dtn 28 wird zumeist mit den Begriffen „Segen“ und „Fluch“ umschrieben. Was wird impliziert, wenn die gängigen Übersetzungen und Kommentare die in מְשֻׁבָּח stehenden Begriffe mit „Segen“ und

<sup>1</sup> „Alle zwei Deklarationen haben weder mit Torainschrift und sichemitischem Altarbau noch mit einer zukünftigen Segen-Fluch-Zeremonie bei Garizim und Ebal noch mit einem מְשֻׁבָּח-Ritual etwas zu tun. Sie führen vielmehr das Ende von Kapitel 26 fort und das Segen-Fluch-Kapitel 28 herauf.“ LOHFINK, „Ältesten“, 38. „Zugleich spricht nichts dagegen, schon an eine älteste, vermutlich joschijanische deuteronomistische Schicht zu denken.“ Ebd. 39.

„Fluch“, „blessing“ und „curse“ wiedergeben?<sup>1</sup> Sobald das Bedeutungsspektrum der Begriffe in der Zielsprache abgeklärt ist, wird nach dem Bedeutungsrahmen der in 28,1 und 28,15.45 verwendeten Worte ברכה und קללה fragt, um zu entscheiden, inwiefern „Segen“ und „Fluch“ eine adäquate Weise darstellen, die hebräische Terminologie von Dtn 28 zu übersetzen. Da in der Gegenüberstellung von 28,1 und 28,15.45 קללה genauso als Gegenbegriff zu ברכה verwendet wird, wie in den Übersetzungen „Fluch“ als Gegenstück zu „Segen“ steht, beschränkt sich die folgende Wortuntersuchung auf die Begriffe קללה, „Fluch“ und „curse“. Mitchell und Müller haben Untersuchungen zum Segen vorgelegt. Mitchell sah sich in ähnlicher Weise mit der Problematik konfrontiert, definieren zu müssen, was einen Segen eigentlich zum Segen macht.<sup>2</sup>

Der Bedeutungszusammenhang des deutschen Wortes „Fluch“ mit der Verwünschung, wie sie Grimms Wörterbuch (1854) angibt, bildete die Grundlage der Besprechung altorientalischer Flüche, die durch Verben im Prekativ oder Jussiv fast immer als Wünsche des Fluchenden zu erkennen sind.<sup>3</sup> Die deutschen Wörterbücher kennen drei Verwendungsmöglichkeiten des Begriffes „Fluch“: (1.) im Zorn gesprochenes Kraftwort, (2.) ausgesprochener Unheilwunsch, (3.) Strafe, Unheil.<sup>4</sup> Der Unheilwunsch

<sup>1</sup> Der *MICROROBERT*, 637, (1978) unterscheidet für das französische *malédiction* zwei Bedeutungen: „MALEDICTION ... 1° *Littér.* Paroles par lesquelles on souhaite du mal à qqn. (en appelant sur lui la colère de Dieu, etc.). Condamnation au malheur prononcée par Dieu. || Contr. *Bénédiction*. || 2° Maleur auquel on semble voué par la destinée, par le sort. ... *Malédiction qui pèse sur qqn.* || Contr. *Bonheur, chance.* ||“ Es wird zwischen dem menschlichen Fluch als Wunsch und dem göttlichen als Urteilsspruch unterschieden. Wie im Deutschen kann das Wort für „Fluch“ aber auch das Unheil selbst meinen. Zum Nomen קללה bemerkt LEVÈVRE „*Malédiction*,“ Sp. 747, 750, (1957) nur, daß es das von der Wurzel מרר abgeleitete מַאֲרָה fast ganz verdrängt habe. *Malédiction* könne zum Synonym für Beraubung und Elend werden. Dementsprechend übersetzen die alten Versionen מַאֲרָה mit ερειδεα, ἀπορία, *fames, egestas* und *penuria* (Dtn 28,20; Spr 3,33; 28,27). Beim Bund erhielten Segen und Fluch den Charakter von Sanktionen.

<sup>2</sup> Vgl. MITCHELL, *Meaning*, 165. Den Segen von Dtn 28 rechnet er zu den *Covenantal Blessing Promises*, ebd., 33-44. D.h. Mose spricht keinen Segen, sondern Versprechungen aus. Indem er Dtn 28 im Kapitel *God Blessing Man* behandelt, zeigt er, daß er seinen Inhalt als göttliche Offenbarung versteht. Gott selbst gibt die *blessing promises*, ebd. 36. MÜLLER dagegen sieht in Segen und Fluch „ursprüngliche Zauberhandlungen“. „Segen,“ 8/227. Es ist „der Mensch, dessen Wirkwort Gott zum Geber einer von ihm unterschiedenen Gabe macht“, ebd. 14/233. Dtn 28 bezeichnet er als „Segens- und Fluchfolgen am Ende von Gebotssammlungen“, ebd. 17/236.

<sup>3</sup> Vgl. GRIMM, *Wörterbuch*, Sp. 1827.

<sup>4</sup> Vgl. *Duden II*, 867. Vgl. WAHRIG, *Wörterbuch*, 487. Die 3. Bedeutung muß keineswegs auf einen zuvor ausgesprochenen Fluch zurückgeführt werden. Es meint einfach: „3. ... furchtbare Strafe ...“ *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache II*, 1325. Vgl. *Brockhaus-Enzyklopädie VII*, 399. Einen zusätzlichen Aspekt nennt MACKENSEN,

stellt einen Menschen oder eine Sache unter die Macht der Gottheit.<sup>1</sup> Nimmt man die Verwendung als Schimpfwort heraus, scheint das Hauptgewicht im Gebrauch des deutschen Wortes den Wunsch zu implizieren, daß der Fluchinhalt zumindest unter den gegebenenfalls hinzugefügten Bedingungen tatsächlich Wirklichkeit wird. „Fluch“ synonym mit Strafe Gottes oder Unheil zu gebrauchen, scheint dem gegenüber sekundär, entspricht aber der aus altorientalischen Texten erarbeiteten Vorstellung, daß der Fluch der Gottheit einem Urteilsspruch gleichen kann und zur *malefactio* wird.<sup>2</sup>

Im Blick auf Dtn 28 lautet demnach die Frage: Versteht man das Wort „Fluch“ in der Fiktion der Moserede als performativen Sprechakt (Verwünschung) oder als deskriptive Feststellung (Unheilsbeschreibung), bzw. auf der Textebene als Gattungs- oder Inhaltsangabe?<sup>3</sup> Der folgende Überblick über Veröffentlichungen zum Thema „Fluch“ zeigt, daß die Mehrdeutigkeit des Wortes nicht immer beachtet wird.

In der Magie primitiver Religion sah Hempel (1925) die Wurzeln des Segnens und Fluchens auch im AT.<sup>4</sup> Magische Selbstwirksamkeit gehört nach Hempel zur 'ārūr-Formel, der eigentlichen israelitischen Fluchformel. Aus dieser Formel habe sich das Rachegebet entwickelt, welches das Unheil nicht mehr selbst herbeiwünscht, sondern von Gott erleht. Dazwi-

*Wörterbuch*, 765: „Fluch ... (Selbst-)Verwünschung; zorniges Kraftwort; ... Gotteslästerung; ... Gottesstrafe ...“

<sup>1</sup> Vgl. *Brockhaus-Enzyklopädie VII*, 399. „Die Ausgangsbedeutung ist wohl ‚stoßen, schlagen‘; daraus die deutsche Bedeutung (vgl. *einen Fluch ausstoßen*) und in einem anderen Bild ‚die Hände zusammenschlagen‘ im Englischen ... . Das germanische Verb geht zurück auf \**plāg-* ‚schlagen‘ in l. *plangere* ‚schlagen, an die Brust schlagen, trauern‘ ...“ KLUGE, *Wörterbuch*, 223.

<sup>2</sup> Man findet in der exegetischen Literatur Verwendungen des Wortes „Fluch“, die durch keine der drei Bedeutungsnuancen gedeckt sind, die die deutsche Sprache besitzt. Hier fragt man sich, was das Wort dann bedeuten soll. LOHFINK, „Bundeschluß“, 41/63, schreibt z.B. zu Dtn 29,19: „Auch war der abschließende Fluch von V. 19 nur ein untergeordnetes Element innerhalb der Predigt 29,15-19 ...“ In der Predigt 29,15-19 werden weder Kraftwort noch Verwünschung ausgesprochen. Das Wort *ללה* in V. 19 steht in Parallele zur Weigerung Gottes zu verzeihen. Es wird also kein Fluch ausgestoßen, sondern höchstens über den Fluch im Sinne göttlicher Strafmaßnahme gepredigt. Dann geht es hier aber nicht um einen „abschließenden Fluch“, sondern um die Erwähnung der Fluchwirkungen im Zusammenhang einer paränetischen Strafdrohung.

<sup>3</sup> Die gleiche Alternative sah MITCHELL beim Segen: „Human blessings like God's blessings can consist of either a speech act (benediction) or a bestowal of material goods (benefaction). Benedictions can be either declarative or optative.“ *Meaning*, 79.

<sup>4</sup> Vgl. „Anschauungen“, 20, 26f: „Mit dem Zauber teilen Segen und Fluch die unbedingte, unwiderrufliche Auswirkung. Der Segen, den Jakob sich erschlichen, kann ihm nicht wieder genommen werden. Die Flüche von Dtn. 28 erfüllen sich; auch die Bekehrung des Josia vermag das Unheil nur hinauszuschieben, aber nicht abzuwenden (2 Reg. 22,19).“

schen stehe die Wunschform des Fluches.<sup>1</sup> Die *'arûr*-Formel werde außer in Jos 6,26 und 1 Sam 26,19 nicht als Aufforderung an Gott formuliert. Damit unterscheide sich der israelitische Fluch von den Flüchen anderer semitischer Sprachen, in denen die Götter zum Verfluchen aufgefordert werden.<sup>2</sup> Lev 26 ist im Gegensatz zu Dtn 28 nicht als Segen und Fluch, sondern als Verheißung von Gaben und Androhung von Strafen zu verstehen.<sup>3</sup> Mit dieser Unterscheidung zwischen Lev 26 und Dtn 28 zeigt Hempel bereits einen Blick für Differenzierungen, die Erkenntnisse der Textlinguistik und Sprachphilosophie im Rahmen der Textpragmatik oder der performativen Sprechakte vorwegnimmt.<sup>4</sup> Obwohl er nicht die hebräischen Begriffe einzeln untersucht, sondern das Phänomen des Fluches im AT allgemein erforschen will, verwendet Hempel das deutsche Wort sorgfältig. Seine Abgrenzung des Fluches vom Prophetenwort zeigt, daß für ihn zum Fluch ein Element des Willens im Sinn der Ver=wünschung gehört. Der Prophet, der JHWHs Unheilsandrohung auszurufen hat, flucht nicht, weil ihm das Interesse am Eintreffen des Unheils fehlt.<sup>5</sup>

Bei der Suche nach den rechten deutschen Wörtern, um das hebräische קללה wiederzugeben, ging Scharbert (1958) von den Ausdrücken „(ver)fluchen“, „verwünschen“, „Fluch“, „Verwünschung“ aus<sup>6</sup> und behandelte die möglichen hebräischen Äquivalente. Die Wurzel קלל hat in allen semitischen Sprachen die Bedeutung „leicht, klein, unbedeutend, gering, verächtlich sein“<sup>7</sup>. Für die Belege des Verbs im Pi'el und Pu'al geht er von der Grundbedeutung aus und findet meistens den Sinn „schmähen“, „höhnern“. Fluchen oder Verwünschen bedeutet das Verb in Schimpfreden unter Berufung auf die Gottheit.<sup>8</sup> Das Substantiv קללה übersetzt Scharbert

<sup>1</sup> Vgl. „Anschauungen“, 66.

<sup>2</sup> Vgl. „Anschauungen“, 68f.

<sup>3</sup> „Für den alten Israeliten ist nun selbstverständlich Jahve der Gott, dessen Segen er erfleht und dessen Fluch er fürchtet. Auch wo, wie in Lev. 26 im Gegensatz zu Dtn. 28, an die Stelle des Segens und Fluches die Verheißung von Einzelgaben und die Androhung von Einzelstrafen getreten sind, ist es Jahve allein, der sie vollstreckt oder verleiht, ...“ HEMPEL, „Anschauungen“, 71. Vgl. vRAD, *Deuteronomium-Studien*, 7/109, 17/119.

<sup>4</sup> Es ist nicht dasselbe, ob jemand sagt: wenn du das tust, werden / sollen folgende ברכות / קללות über dich kommen (Dtn 28); oder: wenn du das tust, werde ich folgendes tun (Lev 26).

<sup>5</sup> Vgl. „Anschauungen“, 81.

<sup>6</sup> Vgl. „Fluchen“, 1.

<sup>7</sup> Vgl. „Fluchen“, 8-10.

<sup>8</sup> „Fluchen“, 11. Weitere Stellen der Bedeutung mündliches oder schriftliches Fluchwort: Dtn 11,29; 23,6; 27,13; 30,1.19; Jos 8,34; Ri 9,57; Spr 26,2; 27,14; Neh 13,2. Vgl. ebd. Anm. 1.



mit „Fluch“. Der Sinn „Beschimpfung“ sei höchstens in 1 Kön 2,8 auszumachen. Dtn 28,15.45 stellt er zu den Belegen für die Verwendung des Nomens im Sinne eines mündlich ausgesprochenen oder schriftlich niedergelegten Fluchwortes.<sup>1</sup> Die Konsequenzen für das, was Mose in Dtn 28 tut, bleiben unerwähnt. Spricht er wirklich einen Fluch aus? Das wäre performative Rede! Jemand, der ein Fluchwort ausspricht, flucht! Ein Problem sieht Scharbert nur in der Metonymie, die קללה mit einer Person oder einem Ort identifiziert. Hier bedeutet das Wort nach Scharbert das schreckliche Schicksal.<sup>2</sup> Ohne es explizit zu machen, wandert Scharbert bei der semantischen Festlegung der hebräischen Terminologie von der deutschen Verwendung des Wortes „Fluch“ im Sinne der „Verwünschung“ zur Bedeutung „Unheil“.<sup>3</sup>

Im biblischen Teil des LThK-Artikels über „Fluch“ unterscheidet Pax (1960) den göttlichen vom menschlichen Fluch. Von Gott her ist der Fluch Ausdruck seines Zorns, schließt aus seiner Gemeinschaft aus oder ist Strafandrohung im Fall des Bundesbruchs (Jer 11,3). Bei Gott wird also nicht von Verwünschung gesprochen, sondern die Bedeutung Strafurteil oder Unheilsdrohung hervorgehoben. Auch beim menschlichen Fluch ist öfters nicht zu entscheiden, ob ein Wunsch oder eine auf die Zukunft bezogene Drohung vorliegt.<sup>4</sup>

Für vImschoot (1968) gründete bei den Israeliten die Macht von Segen und Fluch wesentlich in Gott. JHWH kann seinen Segen dem menschlichen Fluch entgegenstellen (vgl. Dtn 23,6). Das Eintreffen des Fluches hängt im AT von der Schuld des Verfluchten ab und trifft nur nach dem Willen Gottes ein. Dadurch verliert der Fluch in Israel seinen magischen Charakter.<sup>5</sup>

Keller (1978) übersetzt die Nomina der Wurzel קלל mit „Schmähung“ (*qelālāh*) und „Schande“ (*qilālōn*). קללה kommt am häufigsten im Deuteronomium (elfmal) und in Jeremia (neunmal) vor. Von der Grundbedeutung „leicht sein“ entwickelte sich die Bedeutung der Wurzel oppositionell zu כבד „schwer sein“. Nur unter dem Gesichtspunkt, daß die Verächtlichmachung, Verwünschung und Beschimpfung das Gegenteil zum „*bārūk-*

<sup>1</sup> „Fluchen.“ 8. Zwei weitere Bedeutungen des Wortes קללה, nämlich Unheil bringende Potenz und das Unheil selbst, lokalisiert er in anderen alttestamentlichen Stellen.

<sup>2</sup> Vgl. „Fluchen.“ 12. Als Stellen dafür gibt er Dtn 21,23; 2 Kön 22,19; 42,18; 44,8.12; Sach 8,13; Jer 26,6; 44,22; 49,13 an. Vgl. ebd. Anm. 4, 5.

<sup>3</sup> „Fluchen.“ 13f.

<sup>4</sup> Vgl. „Fluch, Sp. 182. TRE und RLA verweisen unter dem Stichwort Fluch auf das Stichwort Segen. Die Bände zum Buchstaben S sind jedoch noch nicht erschienen.

<sup>5</sup> Vgl. „Fluch.“ Sp. 486f.

Sagen“ sei, entsteht das Paar קלל und ברך, das vor allem beim Nomen קללה auszumachen ist, das 13mal im AT in Opposition zu ברך „segnen“ erscheint.<sup>1</sup> Fluch impliziert auch für Keller die Verwünschung. Das Zusammenspiel von einem vorgefaßten Textverständnis und den unterschiedlichen deutschen Wiedergabemöglichkeiten von קללה zeigen Kellers Bemerkungen zu Dtn 28.<sup>2</sup> Daß in Dtn 28,15.45 קללה zusammen mit בוא „kommen“ verwendet wird, bedeutet seiner Meinung nach, daß die Verwünschung sich erfüllt.<sup>3</sup> Doch wer ver=wünscht in Dtn 28? Wer hat das zur Verwünschung gehörende Interesse, wenn er die 'ārūr-Formel spricht, an der Keller die Verwünschung festmacht? Obwohl die Formeln von Mose gesprochen werden, sieht Keller in JHWH den eigentlichen Autor des Fluches in Dtn 27-30. Die in dieser Deutung implizierten Anschauungen über das Zusammenspiel von Mose und JHWH, die Wertung der Flüche als Gesetzesflüche des Recht satzenden Souveräns und damit die Entscheidung über die Gattung des Deuteronomiums überhaupt, werden weder erwähnt noch begründet. Dtn 28 wird so, ähnlich wie der Fluch im KH, zur Verwünschung durch den Gesetzgeber, der das Interesse hat, daß seine Flüche Wirklichkeit werden, sobald der Rechtsadressat seinen Normen zuwiderhandelt.<sup>4</sup>

Wieder deutlicher in Verbindung mit der magischen Vorstellung einer materialisierten Schadensmacht sieht Schottruff (1991) den Fluch im AT. Weil der Fluch in sich selbst wirksam war, sei die 'ārūr-Formel ursprünglich im Modus des Indikativs zu denken. Der Fluch ist somit kein Wunsch, sondern ein Machtwort. Die Unterstellung des Fluches unter JHWH als Vollstrecker sei eine nachträgliche Entwicklung, die parallel zur Verwendung der Fluchwünsche in der polytheistischen Umwelt Israels ablaufe.<sup>5</sup> Lev 26,14-38 und Dtn 28,15-68 versteht Schottruff als Fluchkataloge nach altorientalischem Vorbild, die wiederum den Hintergrund für Unheilsdrohungen der Propheten bildeten. Wenn er Dtn 28,16-19 im Indikativ über-

<sup>1</sup> Vgl. „קלל.“ Sp. 645: „Im Dtn werden alle 'ārūr-Sprüche, d. h. Verfluchungen für den Fall des Ungehorsams, im Ausdruck *q'ālālā* zusammengefaßt (Dtn 11,26.28.29; 27,13; 28,15.45; 29,16; 30,1.19; Jos 8,34) und (außer Dtn 29,26) der *b'ērākā* entgegengesetzt.“

<sup>2</sup> Vgl. „קלל.“ Sp. 642-654.

<sup>3</sup> Vgl. „קלל.“ Sp. 645.

<sup>4</sup> „Die Überzeugung, daß Jahwe »verächtlich machen, verwünschen« könne, liegt auch der dtm. Rede vom Fluch (*q'ālālā*) zugrunde, den Jahwe seinem Volke vorlegt, und der sich im Falle des Ungehorsams erfüllen werde (Dtn 27-30; 11,26ff.).“ KELLER, „קלל.“ Sp. 646.

<sup>5</sup> „Die von Hause aus indikativische F.-Formel wandelt sich damit zum F.-Wunsch und zur F.-Bitte.“ SCHOTTRUFF, „Fluch.“ Sp. 683.

setzt, scheint er dort noch das Konzept des selbstwirksamen Fluches zu sehen.<sup>1</sup>

Obwohl er nicht von Sprechakten redet, differenziert Scharbert (1993) beim „Fluch“ zwischen ausgesprochenem Wort und Sachverhalt. Beide Bedeutungskomponenten sind auch im hebräischen קללה zu finden. Es kann das gesprochene Fluch=Wort bezeichnen, aber auch das in dessen Folge ausgelöste Unheil. In Dtn 28,1-13.15-45 sieht er Segens- und Fluchworte, woraus zu schließen ist, daß er בכרה und קללה tatsächlich als Gattungsbegriffe versteht.<sup>2</sup>

Die englische Sprache zeigt ähnliche Mehrdeutigkeiten. Crawley definierte (1911) *curse* und *blessing* als den ausgesprochenen Wunsch, daß jemandem Übles oder Gutes geschehe. Wenn dieser Wunsch von einem Gott oder Geist ausgesprochen werde, sei es Wunsch, Wille und Faktum in einem.<sup>3</sup> Er führte also auch den göttlichen Fluch auf den Wunsch zurück, der Wunsch ist aber zugleich Wirklichkeit. Das primitive Denken lasse die Grenzen verschwimmen zwischen Gedanke, Idee, Wort, Handlung und mechanischer, psychischer und sprachlicher Macht. Daher bekommen Segen und Fluch einen energiegeladenen Selbststand.<sup>4</sup> Bedingter Fluch sei eine übernatürliche Energie, die in einem latenten Zustand gehalten werde, solange bis die Handlung geschehe, gegen die er gerichtet sei. Ordal und Eid beruhen auf dem Konzept des bedingten Fluches.<sup>5</sup>

Mercer (1915) erklärte den englischen Begriff *malediction* fast mit denselben Worten, die Crawley für *curse* fand.<sup>6</sup> Allerdings nahm Mercer nur das menschliche Subjekt in den Blick und verband das Wort eng mit dem Eid.

<sup>1</sup> Vgl. „Fluch“, Sp. 683f.

<sup>2</sup> „Ebenso sind ... *habb' rākāh w' haqq' lālāh* ... die in 28,1-13.16-45 verzeichneten Segens- und Fluchworte; mitgemeint sind aber zweifellos die dadurch ausgelösten Heilsgüter bzw. Unheilsfolgen.“ SCHARBERT, „קללה“, Sp. 45.

<sup>3</sup> Vgl. „Cursing“, 368.

<sup>4</sup> „The indeterminate character of primitive thought makes interchange easy between thought, idea, word, and act, and also between mechanical, psychical, and verbal force. Thus a curse or blessing may be regarded now as a spirit, now as a thing, now as a word, but in each case it is charged with energy. Or, again, it may be regarded as travelling along a material or psychical conductor or as embodied in a material object, its energy then being potential, ready to become kinetic when discharged.“ CRAWLEY, „Cursing“, 368.

<sup>5</sup> Vgl. „Cursing“, 372f.

<sup>6</sup> „A malediction is the praying down of evil upon a person, and implies the desire or threat of evil declared either upon oath or in the most solemn manner.“ MERCER, „Malediction“, 282.

Blank untersuchte (1950/51) *curse* weniger inhaltlich als vielmehr formal. Meistens impliziere das Wort einen Wunsch.<sup>1</sup> Dtn 28,16ff rechnete er zu den *composite curses*, die Gott zugesprochen werden. Er sah also in JHWH das eigentliche Subjekt bzw. den Urheber von Dtn 28,16-68. Allerdings unterschied Blank, ob der Inhalt des göttlichen *curse* angegeben wird oder ob nur Bezug nehmend auf ihn verwiesen wird. In letzteren Fällen sei nicht klar, ob Gott tatsächlich Worte ausspreche (Gen 12,3; Dtn 11,26-29; 30,19; Mal 2,2; Spr 3,33). Beim Menschen liege das Hauptgewicht auf dem als wirksam gedachten Wort, bei Gott dagegen auf der wirksamen Aktion.<sup>2</sup> Den biblischen Eid bestimmte Blank als bedingten Fluch. Gott sei beim Eid involviert als derjenige, der den bedingten Fluch Wirklichkeit werden läßt.<sup>3</sup>

Auch für Gevirtz (1962) stellte der Fluch ursprünglich den Wunsch dar, Böses möge jemanden oder etwas befallen.<sup>4</sup> Flüche begegnen im AT als abschreckende oder strafende Maßnahme, in Selbstverfluchungen besonders im Zusammenhang mit Eiden, als Gottesfluch, und schließlich als Vertragsflüche in Verträgen zwischen Menschen (Ri 21,18), sowie in der feierlichen Annahme des göttlichen Willens durch die Israeliten (Dtn 27,15-26; 28,15-19.20-36; Ri 9,15).<sup>5</sup> Bemerkenswerterweise betrachtete er die Fluchsequenzen von Dtn 27f unter dem Aspekt der Aktivität Israels. Im Rahmen der angeführten Texte ratifizieren die Israeliten Gottes Vertragsbestimmungen.<sup>6</sup>

In seiner Untersuchung des Nomens קללה ging Brichto (1963) von der Mehrdeutigkeit des englischen *curse* aus. Es bedeute (1.) das Herbeirufen von Bösem oder Übel, (2.) das Übel, welches aufgrund dieser Herbeirufung komme und (3.) Böses und Unglück überhaupt.<sup>7</sup> Brichto betonte die Verwirrung, die entstehen kann, wenn man einen mehrdeutigen Begriff wie קללה durch ein Wort übersetzt, das ebenfalls vieldeutig ist. Ein Mißverste-

<sup>1</sup> „The curse occurs in the Bible in three forms: (I) the simple curse formula, (II) the composite curse, and (III) curses freely composed. Forms I and II are, for the most part, profane wishes; form III usually has the character of imprecatory prayer.“ BLANK, „Curse.“ 73.

<sup>2</sup> Vgl. „Curse,“ 79.

<sup>3</sup> Vgl. „Curse,“ 87, 89.

<sup>4</sup> Vgl. „Curse,“ 749.

<sup>5</sup> Vgl. „Curse,“ 749. Er vermutet, daß es in Israel auch Königsinschriften und Gräber gegeben habe, die durch einen Fluch geschützt waren.

<sup>6</sup> „The curses were designed to protect the terms of contract by being directed at the future violator of the treaty. In the OT this appears in ... Israel's acceptance of the suzerainty of Yahweh (Deut. 27:15-26; 28:15-19, 20-36) ...“ GEVIRTZ, „Curse,“ 749.

<sup>7</sup> Vgl. *Problem*, 180.

hen der Intention und des Inhalts des untersuchten Textes ist die Folge. Der semantische Gehalt von קללה lasse sich auch nicht vom Qal oder Pi'el des Verbs ableiten. Seine Bedeutung erhalte das Wort meistens durch seine Gegenposition zu ברכה. Doch dieses Wort bedeute weniger eine mündliche Äußerung, sondern eher im materiellen Sinn ein gutes Schicksal, Freiheit von Bösem und Glück. Auch קללה sei ursprünglich materiell zu verstehen. Daher unterschied Brichto drei Bedeutungsebenen, in denen das Wort begegnen kann.<sup>1</sup> Zuerst behandelte er die Stellen im AT, wo das Wort nicht im Sinn von Verwünschung verwendet wird. Es bedeute Strafe, Unglück oder Desaster (Dtn 11,26-29; Jos 8,32-34; Dtn 27,12f; 28,15.<sup>2</sup>45; 29,16; 30,1.19); Beschimpfung, Denunziation und Verunglimpfung (2 Sam 16,12 und 1 Kön 2,8); in Jer 24,9 Unglück. In Spr 26,1 trete קללה in Gegenposition zu כבוד und bedeute Schande, während es in Spr 27,14 Beschimpfung heiße. Dtn 21,22f schließlich enthält die Verbindung קללה אלהים im Sinne einer Beleidigung Gottes.<sup>3</sup> Tatsächlich eine Verwünschung bezeichnet קללה nach Brichto in Dtn 23,6; Ri 9,56f (vgl. Ri 9,7-20); Jer 29,22; Sach 8,13. In Ri 9,56f wird קללה synonym zu אלה, der bedingten Verwünschung, verwendet.<sup>4</sup>

Altorientalische Flüche lieferten Lewis, Harrison (1980) und Stuart (1992) den Hintergrund für die Behandlung des biblischen *curse*. Nach Stuart diene der Fluch zur Verstärkung der Bundesbestimmungen im Gesetz des Mose. Die Flüche seien Warnungen vor dem, was Gott tun werde, wenn Israel sündigt.<sup>5</sup> Göttlicher Fluch wirkt nach Stuart, einmal angekündigt, automatisch, sobald der Mensch dessen Eintrittsbedingungen erfüllt.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. *Problem*, 180-182.

<sup>2</sup> Dtn 28 bewertet er als „admonitions ... detailing the blessings attending obedience and the calamities (קְלָלוֹת) resulting from disobedience ...“. BRICHTO, *Problem*, 185. Er versteht Dtn 28 also als Ermahnung und קללה im Sinn von Katastrophen.

<sup>3</sup> Vgl. *Problem*, 182-195.

<sup>4</sup> Vgl. *Problem*, 195f. In Gen 27,12-13; 2 Kön 22,19; Jer 25,18; 26,6; 42,18; 44,8.12; Ps 109,17f kann die verbale Äußerung der Verwünschung ebenso gemeint sein wie materielles Unglück. Vgl. ebd. 197-199.

<sup>5</sup> Vgl. LEWIS / HARRISON, „Curse,“ 837f. STUART, „Curse,“ 1218: „Leviticus 26 and Deuteronomy 28-32 contain the sanctions portions of the covenant structure relative to their respective statements of the Law, and in these passages much is made of the many types of curses that will attend the Israelites if they abandon the covenant. Twentyseven types of curses are found in these contexts, representing virtually all the miseries one could imagine occurring in the ancient world ... . Such curses are warnings of what God will cause to happen to Israel if they sin.“

<sup>6</sup> „When a divine curse has been announced as generally applicable ... violators of the warning automatically bring upon themselves the miseries implied in the curse (Deut 28:15; Zech 5:1-4; 2 Chr 34:24).“ STUART, „Curse,“ 1218.

Eine mögliche Weise, קללה<sup>1</sup> in Dtn 28,15.45 zu verstehen, hat Brichto genannt. Es bezeichne Unglück, Katastrophe in materiellem Sinn und sei eingebunden in eine Ermahnung und prophetische Ankündigung. Bei der Wiedergabe durch das deutsche „Fluch“ wäre also die Bedeutung „göttliche Strafe“ gemeint.<sup>2</sup> Diese Auffassung scheint auch hinter den modernen Übersetzungen zu stehen, die Dtn 28 im Indikativ wiedergeben. Es handelt sich dann um Sachaussagen. Potentielle Zukunft wird beschrieben. Mose erhält die Rolle des Propheten. Gerade diese Sicht stößt jedoch auf Probleme, betrachtet man sie auf dem Hintergrund des altorientalischen Vertragsformulars. Dort besitzen die Flüche den Charakter von Verwünschungen. Ist die Verschiebung von Verwünschung zur Strafankündigung ausreichend damit erklärt, daß in der Bibel der Vertragspartner zugleich die Gottheit ist, die das Unheil verhängt, während im AO der menschliche Bündnispartner erst um göttliche Sanktion bitten muß?<sup>3</sup>

Sieht man im „Fluch“ schlimmes Schicksal infolge eines Fluchspruches, so kann Dtn 28,15-68 im magischen und automatischen Sinn verstanden werden, den Schottroff und Stuart ansprechen. Gott hätte irgendwann einmal - vielleicht am Horeb - Fluchsprüche ausgesprochen. Diese bedingten Verwünschungen wurden zu selbständigen Wirkmächten, die warten, bis sie durch den Eintritt ihrer Bedingung wirksam werden können. Gott gäbe in dieser Sicht ein Stück seiner Souveränität auf zugunsten selbständig handelnder Wirklichkeiten, die anschließend sogar ihn selbst zum Handeln zwingen.<sup>4</sup> Mose trägt so keine prophetischen Unheilsverheißungen vor, sondern informiert die Israeliten über ihre Situation. Das Damoklesschwert der bereits potentiell existierenden Fluchmächte schwebt über ih-

<sup>1</sup> „Fluch“, *curse, malédiction* für קללה bieten sich zunächst für die Übersetzungen an, weil der Übersetzer sich nicht entscheiden muß, ob das Wort im Sinne verbaler Verwünschung oder materiellen Unheils verwendet wird. Die Mehrdeutigkeit des hebräischen Originals setzt sich in die Übersetzungen fort. Dies kann einer ursprünglichen Intention des Verfassers entsprechen, der vielleicht das mehrdeutige hebräische Wort wählte, um mehrere Verständnismöglichkeiten offen zu lassen.

<sup>2</sup> Vgl. ähnlich zu ברכה MITCHELL, *Meaning*, 41.

<sup>3</sup> „In den Verträgen und Gesetzen ist jedesmal ‚der Herr des Bundes‘ ein anderer als die jeweiligen ‚Herren der Flüche‘. Das drückt sich in der jussivischen Fassung der Vertragsflüche aus. In Israel ist Jahwe der Geber der im Dt niedergelegten Ordnungen und Gesetze, die Mose nur in dessen Namen verkündigt, und zugleich ist Jahwe dieselbe Gottheit, die die Flüche sendet. Der Herr des Vertrags oder der Gesetze hat also ein unmittelbares Verhältnis zu Segen und Fluch. Das legt eine indikativische Übersetzung der Verbalformen nahe auch an den beiden defektiv geschriebenen und von den Massoreten (sic!) als Jussiv punktierten Stellen v. 21 und v. 36.“ SEITZ, *Studien*, 279.

<sup>4</sup> JHWH ist das Subjekt in Dtn 28,20.21.22.24.25.27.28.35.36.49.59.60.61.63.64. 65.68. Gott würde also von der selbständig kommenden (28,15) קללה als Akteur mitgebracht.

nen. Auch unter diesem Gesichtspunkt kommt Dtn 28,15-68 keine Funktion nach dem altorientalischen Vertragsformular zu.

Betrachtet man sämtliche Belege von קללה im AT, läßt sich Dtn 28,15-45 auch ein anderes Verständnis finden. In beiden Versen wird das Wort mit dem Demonstrativpronomen verbunden. Es handelt sich also nicht um irgendwelche קללה, sondern um bestimmte. Das Demonstrativpronomen kann nun auf eine Liste von Katastrophen im Sinne Brichtos deuten. Es kann aber auch, wie Scharbert andeutete, eine Angabe über die Textsorte der dazwischen stehenden Verse sein. In der Moserede von Dtn 27,11-28,68 wäre damit das, was in Dtn 28,16-44 steht, ein Textsegment, welches zur Redegattung קללה im Sinne der Verwünschung gehört. Dtn 28,16-44 enthielte damit keine Unheilsbeschreibungen, sondern eine Reihe von Verwünschungen, die Mose tatsächlich ausstößt. Die Verse wären nicht der Sachverhalt, sondern der Text der קללה im Sinne von Sprechakten. In diesem Fall kann man zum Vergleich die beiden einzigen Stellen im AT heranziehen, wo ebenfalls der Text einer קללה mitgeteilt wird: Ri 9,20 und Jer 29,22.

Ri 9,20 wird von Jotam gegen Abimelech ausgesprochen. In Ri 9,56f wird das Eintreffen der קללה Jotams konstatiert und auf Gottes Wirken zurückgeführt:

So ließ Gott das Verbrechen, das Abimelech an seinem Vater begangen hatte, als er seine siebzig Brüder umbrachte, auf ihn selbst zurückfallen. Auch auf die Einwohner von Sichem ließ Gott alles Böse, das sie getan hatten, zurückfallen. So kam über sie der Fluch Jotams, des Sohnes Jerubbaals.

Jotam stellt seiner Verwünschung einen bedingten Segen voran (Ri 9,19f).

Wenn ihr also heute treu und redlich an Jerubbaal und seinem Haus gehandelt habt, dann sollt ihr eure Freude haben an Abimelech, und er soll seine Freude an euch haben. Wenn aber nicht, dann soll Feuer von Abimelech ausgehen und die Bürger Sichems und Bet-Millos fressen. Und von den Bürgern Sichems und von Bet-Millo soll Feuer ausgehen und Abimelech fressen.

Die konditionalen Einleitungen ähneln Dtn 28,1f.15 ebenso wie die Zusammenstellung von Segen und Fluch. Allerdings geht es in dieser Verfluchung nicht um einen Bundesschluß. Gott wird überhaupt nicht genannt. Es handelt sich schlicht um einen bösen Wunsch. Ri 9,57 sieht in dessen Verwirklichung aber dennoch Gottes Handeln, so daß auch in Ri 9,20 ein Appell an Gottes Wirken impliziert sein dürfte.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Die Einheitsübersetzung stellt in Ri 9,19+20 das Verb in die Wunschform. וז hat in V. 19 וישבח und ושמחו, d.h. *qatal-x + yiqtol-x*, und in V. 20 zweimal *yiqtol-x*, והאכל והצא.

Jer 29,22 gehört zu einem Drohwort gegen die falschen Propheten Ahab und Zidkija. Die קללה wird nur in einer Nebenbemerkung genannt, um die Strafe Gottes zu beschreiben. Das Unheil, das die Lügenpropheten trifft, ist so schlimm, daß andere Menschen in ihren Verwünschungen auf die beiden falschen Propheten verweisen werden:<sup>1</sup>

Dann wird man bei allen Verschleppten Judas, die in Babel sind, von ihnen das Fluchwort herleiten: Der Herr mache dich Zidkija und Ahab gleich, die der König von Babel im Feuer rösten ließ.<sup>2</sup>

Die Verwünschung beginnt mit der Anrufung JHWHs und ähnelt damit den altorientalischen Flüchen unter Nennung der Gottheit. Eine Bedingung für das Eintreten der Verwünschung wird nicht genannt. Es gibt keinen Zusammenhang mit einem Bundesschluß.

Die „Verwünschungen“ in Dtn 28,16-44, die von der Gattungsbezeichnung קללה umschlossen sind, dürften jedoch zum Vertragsabschluß gehören. Der Text bekommt die Funktion der impliziten Selbstverwünschung Israels durch die Teilnahme an der Bundeszeremonie unter Ratifizierung der Vertragsstipulationen (Dtn 5-26) und der Sanktionen (Dtn 28). Mose trägt Verwünschungen vor, die das Volk im Bundeseid auf sich bezieht.<sup>3</sup> Sollte Dtn 28,16-44 Verwünschungen enthalten, müßten die Verben der für Israel negativen Aussagen in der Wunschform begegnen. Genau dies ist in מ, ט und ו der Fall. Es muß also eine Tradition gegeben haben, die Aussagen in Dtn 28,16-44 als Wünsche verstand, sie also als Verwünschungen betrachtete. Diese Interpretationslinie führte in prämasoretischer Zeit dazu, in ט Verben der Abschnitte 28,7-14.20-36 in den Optativ zu setzen.<sup>4</sup> In protomasoretischer Zeit veranlaßte sie Hieronymus in seiner Vulgata, in

<sup>1</sup> „Das bedeutet: Wenn man jemanden verflucht, wird man ihm dasselbe Schicksal wünschen, wie es Zidkija und Ahab erfahren haben. Die Formel entspricht der Wendung ‚zu einem Segen werden/machen‘...“ SCHARBERT, „קללה“ Sp. 45.

<sup>2</sup> Wieder übersetzt die Einheitsübersetzung im Konjunktiv. מ hat שמך, d.h. *yiqtol-x*.

<sup>3</sup> „Curses could accompany any sort of covenant, as part of the oaths made to bind all parties. Individuals who then broke such covenants would be subject to the curses they had agreed to in binding themselves to the covenant (Judg 21:18; Neh 10:29; cf. Matt 26:74; Acts 23:12).“ STUART, „Curse,“ 1218f.

<sup>4</sup> „Form vv. 7 through 36 optatives are used whenever God is the subject ...“ WEVERS, *Text*, 83. Für die Unterscheidung prämasoretisch, protomasoretisch und masoretisch vgl. BARTHÉLEMY, *Project*, VI f. Prämasoretisch entspricht dort dem „earliest attested text“ ebd. VII, aus der zweiten Phase der Entwicklung des hebräischen Textes.



Dtn 28,20-35 Verben im Konjunktiv zu verwenden.<sup>1</sup> In masoretischer Zeit schließlich bewirkte sie die Punktation von Jussivformen in Dtn 28,8.21.36.<sup>2</sup> Mit V. 36 hören die Wunschformen auf. Sie finden sich also nur in dem als קללה (V. 15.45) bezeichneten Abschnitt. In ׀ und ׆ stehen sie auch in der ברכה. Für diesen Moduswechsel, den die ältesten Traditionen innerhalb von Dtn 28 vornehmen, muß es einen Grund geben. Es spricht alles dafür, daß man 28,1.15 tatsächlich als Angabe der Textsorte des folgenden Abschnitts verstanden hat, und somit in 28,16-44 Verwünschungen sah.<sup>3</sup>

Einen indirekten Hinweis auf diese Zusammenschau von Fluch und Schwur in hellenistischer Zeit liefert Dan 9,11. Daniel erklärt die Bedrängnisse Israels folgendermaßen:

Ganz Israel hat dein Gesetz übertreten und ist abgewichen, indem es nicht auf deine Stimme gehört hat. So hat sich denn der Fluch und Schwur (האלה והשבעה), der im Gesetze Moses, des Knechtes Gottes, geschrieben steht, über uns ergossen, weil wir wider Gott gesündigt haben.

Der Ungehorsam gegenüber der Stimme JHWHs erinnert an Dtn 28,15.45. Auffälliger ist die Kombination האלה והשבעה „Fluch und Schwur“, die in der תורה משה, dem „Gesetz Moses“, geschrieben stehen. שבעה „Schwur“ kommt im Pentateuch, dem weitesten Bereich der Tora des Mose, nur in Gen 24,8; 26,3; Ex 22,10; Lev 5,4; Num 5,21; 30,3.11.14 vor. Niemals ist im Pentateuch die Rede davon, daß ganz Israel gegenüber Gott einen Schwur (שבעה) ausspricht. אלה und שבעה kommen zusammen nur Num 5,21f im Eifersuchtsordal vor:

... der Priester also soll das Weib den Fluch schwören lassen, indem er zu ihr sagt: Der Herr mache deinen Namen zum Fluch- und Schwurwort unter deinem Volke, indem er deine Hüfte schwinden und deinen Leib anschwellen läßt, und

<sup>1</sup> Dtn 28,21 adiungat, 22 percutiat, persequatur, 23 sit, 24 det, 25 tradat, 26 sitque, sit, 27.28 percutiat, 29 dirigas, sustineas, 30 accipias, dormiat, aedifices, plantes, immoletur, comedas, rapiatur, reddatur, dentur, sit, 32, tradantur, sit, comedat, sis, 35 percutiat; ab V. 36: Verben im Indikativ Futur.

<sup>2</sup> Dtn 28,8 יצו „form is jussive“ DRIVER, *Deuteronomy*, 305; V. 21 ידבק und V. 36 ילך „pointed as jussive“ ebd. 308, 312.

<sup>3</sup> Die Optativformen in ׆ können nicht theologisch begründet werden, weil man etwa Gottes Wirken modal vom menschlichen Tun trennen wollte. Dann dürfte nämlich in Dtn 28,49.59.64.65.68 nicht Indikativ Futur stehen, denn auch dort ist αὐτός Subjekt. Der Modus ändert sich innerhalb von Dtn 28. Es kann auch nicht eine griechische Konvention zur Formulierung von Flüchen die Ursache für den Optativ sein. Dann müßte das ganze Kapitel den gleichen Modus aufweisen. Der Moduswechsel zeigt, daß sich für die Übersetzer von ׆ der Charakter der Aussagen zwischen 28,16-44 von denen nach V. 45 unterscheidet. Zu griechischen Flüchen in Stiftungen und Gesetzen vgl. RIES, *Prolog*, 99 Anm. 84. Zu Segen und Fluch in griechischen Eiden und Verträgen vgl. WEINFELD, „Heritage“, 187-189.

dieses fluchwirkende Wasser dringe in deine Eingeweide, dass der Leib anschwellen und die Hüfte schwinde! Und das Weib soll sprechen: So geschehe es! So geschehe es!<sup>1</sup>

Der Priester läßt die Frau schwören, so lautet die Einleitung. Es folgt aber kein Eid, den die Frau zu sprechen hätte, sondern der Priester stößt eine Verwünschung gegen die Frau aus. Die Frau beantwortet den Fluch des Priesters mit Amen und bezieht ihn damit auf sich.<sup>2</sup>

Das zweite Wort in Dan 9,11, אלה, wird nur in Dtn 29-30 auf Israel bezogen. Es bezeichnet das Hindurchschreiten durch Tierhälften im Rahmen der Vereidigung. Wiederum ist kein Eid angegeben, den Israel auszusprechen hätte. Aber auch Mose spricht keine אלה, die der Äußerung des Priesters in Num 5,21 gleichkäme. Die Aussagen des Mose werden vielmehr קללה genannt. Im ganzen Pentateuch gibt es also weder ausgesprochene שבעה noch eine niedergeschriebene אלה, die über das Volk kommen könnten.<sup>3</sup> Es wird in Dan 9,11 offenbar auf die Ereignisse angespielt, um die es in Dtn 27-30 geht. Schwur und Fluch wären nach Num 5,21 die Verwünschung des Vereidigten durch eine autorisierte Person, die den Vereidigten in der 2. Person anredet, sowie die Annahme dieser Verwünschung durch einen Zustimmungsakt des Vereidigten. Derartiges steht in Dtn 27,14-26. Doch fehlen hier die Ausdrücke שבעה und אלה. Es scheint daher berechtigt, Dan 9,11 als eine Anspielung auf den Bundesschluß in Moab zu verstehen. Er bestand aus einer verwünschenden Anrede durch Moses und einer Zustimmung Israels, die im Ritual von Dtn 29 angedeutet wird. Doch wo steht im Pentateuch eine aufgeschriebene Verwünschung Israels durch Mose? Dafür kommt nur Dtn 28,15.16-44.45 in Betracht. קללה wäre synonym zu אלה verwendet, was nach Brichto durchaus möglich ist.<sup>4</sup> Deshalb wird die Arbeitsübersetzung in Dtn 28,3-14.16-44 Wunschformen verwenden und sowohl ברכה als auch קללה in Dtn 28 als Bestimmung von Sprechakten (segnen, verfluchen) verstehen.

<sup>1</sup> Die Lexemverbindung zwischen Dan 9,11 und Num 5,21f ist in der Zürcher Bibel (1942) treuer wiedergegeben als in anderen Übersetzungen. Deshalb wurde sie hier zitiert.

<sup>2</sup> Vgl. vdTOORN, *Sin*, 46f, 54, 76.

<sup>3</sup> Niedergeschrieben im Pentateuch als Tora des Mose findet sich weder ein Schwur שבעה noch ein Fluch אלה, sondern nur קללה (Dtn 28,15.45; 29,16) im Wechsel mit אלה (Dtn 29,11.13.18.19.20).

<sup>4</sup> Vgl. *Problem*, 195f, 198.

## 6. EXEGESE VON DTN 28

Die Fülle der Analyseergebnisse in dem langen Kapitel 28 fordert eine Gliederung der Präsentation. Zur Grobeinteilung von Dtn 28 bietet es sich an, formale Kriterien zu verwenden. So findet man gleichgebaute Einleitungs- bzw. Schlußsätze mit fast identischen Formeln (28,1f.15.45f), die *bārûk*- und *'ārûr*-Reihen (28,3-6.16-19), den Segensabschnitt (28,7-14), einen ersten Fluchteil (28,20-44), der von der V. 15 korrespondierenden Formel V. 45 abgeschlossen wird, und einen zweiten Teil des Fluchabschnitts (28,47-68). Da im Blick auf die Parallelen zu den VTE vor allem der Fluch interessiert wird, wird die Exegese des Kapitels nicht nach der Abfolge der großen Abschnitte in Dtn 28 dargestellt, sondern nach den Einleitungs- und Schlußsätzen gleich 28,20-44 besprochen, in dem sich die Bezüge zu den VTE befinden. Es folgt dann 28,47-68 und erst im Anschluß daran kommen die *bārûk*- und die *'ārûr*-Formeln und der Segen an die Reihe. Damit ist am Ende das ganze Kapitel besprochen und es kann eine redaktionsgeschichtliche Zusammenschau versucht werden.

Bei jedem Unterabschnitt werden zuerst Text und Übersetzung in der Satzeinteilung von Richters BHt geboten. Die Benennung der Versteile folgt jedoch der masoretischen Einteilung (ααβ...βα...), damit eine terminologische Übereinstimmung mit der bisherigen Forschung zu Dtn 28 gewährleistet ist.

Nach der Textkritik setzt der traditionelle exegetische Methodenkanon die Literarkritik an.<sup>1</sup> Doch neuere Vorschläge wollen die Literarkritik erst nach der synchronen Analyse durchführen.<sup>2</sup> Bei der hier vorgelegten Bearbeitung ging die synchrone Analyse der diachronen voraus. Die bisherige Forschung zu Dtn 28 betonte aber vor allem den diachronen Aspekt. Es empfiehlt sich daher, in der Darstellung der Arbeitsergebnisse die diachrone Fragestellung der Literarkritik zusammen mit der Forschungsgeschichte abzuhandeln und erst danach die Ergebnisse der synchronen Untersuchungsschritte vorzustellen. Nur bei den Unterkapiteln zu 28,47-68 und 28,7-14 wird die synchrone Analyse vor die Behandlung der Diachronie gestellt, weil sich die hier vorgelegten Thesen zur diachronen Schichtung der Abschnitte auch auf Beobachtungen der synchronen Betrachtung stützen.

<sup>1</sup> Vgl. FOHRER, *Exegese*, 25f.

<sup>2</sup> Vgl. EGGER, *Methodenlehre*, 25f, 74, 160f; WILLMES, „Exegese“, 72-74.

Die synchronen Untersuchungen bestehen aus sprachlich-syntaktischer und semantischer Analyse.<sup>1</sup> Semantik wird als Wortsemantik durchgeführt, die nach der Bedeutung hervorstechender Ausdrücke und Wendungen fragt.<sup>2</sup> Die Traditionsgeschichte beleuchtet anschließend vor allem den alt-orientalischen Hintergrund jeder Untereinheit von Dtn 28.

### 6. 1. Dtn 28,1f sowie 15 und 45f

1a $\alpha$ <sub>1</sub>	Und es wird geschehen,	והיה
1a $\alpha$ <sub>2f</sub>	wenn du gehorsam hörst auf die Stimme Jhwhs, deines Gottes,	אם-שמיע תשמע בקול יהוה אלהיך
1a $\beta$ <sub>1</sub>	indem du alle seine Gebote hältst	לשמר
1a $\beta$ <sub>1,2</sub>	und ausführst, <sup>3</sup>	לעשות את-כל מצותיו
1a $\gamma$	auf die ich dich heute verpflichte,	אשר אנכי מצוך היום
1b	dann wird JHWH, dein Gott, dich hoch über alle Völker der Erde erheben,	ונתנך יהוה אלהיך עליון על כל-גויי הארץ
2a $\alpha$	und es werden alle diese Segnungen über dich kommen,	ובאו עליך כל-הברכות האלה
2a $\beta$	und dich erreichen	והשיגך
2b	wenn du auf die Stimme JHWHs, deines Gottes hörst.	כי תשמע בקול יהוה אלהיך
15a $\alpha$ <sub>1</sub>	Und es wird geschehen,	והיה
15a $\alpha$ <sub>2f</sub>	wenn du nicht hörst auf die Stimme JHWHs, deines Gottes,	אם-לא תשמע בקול יהוה אלהיך
15a $\beta$ <sub>1</sub>	indem du alle seine Gebote und Gesetze [nicht] hältst	לשמר
15a $\beta$ <sub>1,2</sub>	und ausführst,	לעשות את-כל מצותיו וחקתיו
15a $\gamma$	auf die ich dich heute verpflichte,	אשר אנכי מצוך היום
15b $\alpha$	dann werden	ובאו עליך כל-הקללות האלה

<sup>1</sup> Auf eine pragmatische Analyse wurde verzichtet, weil sie außertextliche Komponenten wie das Verfasser-Leserverhältnis und den Verwendungszweck einbezieht. Vgl. EGGER, *Methodenlehre*, 134, 136, 138. In vielen derartigen Fragen des Deuteronomiums dürften nur schwer konsensfähige Ergebnisse zu erzielen sein. Vgl. RÖMER, „Book,“ 210.

<sup>2</sup> Vgl. KEDAR, *Semantik*, 33-50, 70-82, 98-113, 118-121. Andere Verfahren wie Textsemantik, narrative Analyse, Komponenten- und Wortfeldanalyse würden den Rahmen der Arbeit sprengen. Vgl. EGGER, *Methodenlehre*, 93-128.

<sup>3</sup> Der Infinitiv constructus hat die Bedeutung eines Gerundivs, das den Gedanken erklärt. Vgl. MILLER, „Construct,“ 224.

	alle diese Verwünschungen über dich kommen, 15bβ und dich erreichen.	השיגוך
45α <sub>1</sub>	Und es werden alle diese Verwünschungen über dich kommen, 45α <sub>2</sub> und dich verfolgen, 45α <sub>3</sub> und dich erreichen 45aβ bis du vernichtet bist, 45ba denn du hast nicht auf die Stimme JHWHs, deines Gottes, gehört, 45bβ dadurch, daß du seine Gebote und Gesetze [nicht] gehalten [hast], 45by auf die er dich verpflichtet hat. 46 Und sie werden zum Zeichen und zum Wunder an dir und an dei- nem Samen <sup>1</sup> haften bis in Ewigkeit.	ובאו עליך כלהקללות האלה ורדפוך השיגוך עד השמדך כי לא שמעת בקול יהוה אלהיך לשמר מצותיו וחקיו אשר צוך והיו בך לאות ולמופת ובירעך עד-עולם

### 6. 1. 1. Textkritik

1α<sub>1</sub>] außer Ⓞ B 848, 426 b lat cod 100, Arm und 100 U, die die ganze Passage auslassen, fügen die anderen Ⓞ-Zeugen aus 27,2 hinzu: *ως αν διαβητε τον ιουδανην εις την γην ην κς ο θς υμων διδωσιν υμων*. Nach Wevers ist dies eine sekundäre Erweiterung des ursprünglichen Ⓞ-Bestandes, wo nur *και εσται* stand.<sup>2</sup> Durch diesen Zusatz werden Segen und Fluch explizit im Land lokalisiert. Vielleicht wollte man in der ägyptischen Diaspora den Geltungsbereich von Dtn 28 auf Palästina einschränken.<sup>3</sup>

1aβ [שמוע] מ schreibt der samaritanischen Aussprache „šāma“<sup>4</sup> entsprechend שמע.

<sup>1</sup> Die Übersetzung „Samen“ statt Nachkommen soll die lexikalische Berührung mit den alt-orientalischen Nachkommenschaftsflüchen verdeutlichen.

<sup>2</sup> „... Rahlfs in failing to follow the text of B was misled into accepting a lengthy expansion.“ WEVERS, „Attitude“, 504; vgl. *Text*, 122; DOGNEZ / HARL, *Bible*, übersetzen die Rahlfs-Edition (vgl. ebd. 100) und geben in 28,1 auch die sekundäre Erweiterung aus 27,2 wieder.

<sup>3</sup> Zur Lokalisierung der LXX in Ägypten vgl. DOGNEZ / HARL, *Bible*, 19, 29.

<sup>4</sup> BEN-ḤAYYIM, *Tradition*, 145.

1aβ [לעשותה] V (außer Ken 69) und  $\mathfrak{u}$  haben ולעשותה;  $\mathfrak{G}$  (außer 848 b n  $\mathfrak{U}$ ) bietet καί. Die asyndetische Verbindung scheint *lectio difficilior* zu sein.<sup>1</sup>

1b גי In wenigen Handschriften und dem  $\mathfrak{u}$  steht der Sg. גי. Die Versionen übersetzen jedoch alle den Pl. Es handelt sich wohl um einen Schreibfehler.

15aβγ [לשמר היום] wird ausgelassen von den  $\mathfrak{G}$ -Zeugen O (außer 82)-58-707 b 106(mg) n (außer 75') 85mg r18'-120-630' 407 LatLuc Athan I 8  $\mathfrak{U}$  Co Syh 71. Dies ist eine Abweichung innerhalb der Textüberlieferung von  $\mathfrak{G}$ , denn die Handschriften haben für das enklitische Personalpronomen von אלהיך im Plural  $\nu\mu\omega\nu$ ,<sup>2</sup> so daß der Blick des Schreibers von dort zu  $\sigma\eta\mu\epsilon\rho\nu$  gesprungen sein könnte.

15aβ כל [לעשותה]  $\mathfrak{G}$  B 707  $\mathfrak{U}$  Bo lassen den Infinitiv aus,  $\mathfrak{G}$  56\* 75 lassen πασαας aus,  $\mathfrak{G}$  d (außer 106mg) und  $\mathfrak{u}$  lassen die ganze Passage aus. Das von  $\mathfrak{u}$  weggelassene Stück beginnt und endet mit einem ל. Die Auslassungen der griechischen Manuskripte beruhen wohl auf dem Einfluß gleichartiger Formulierungen des Deuteronomiums.  $\mathfrak{G}$  (außer F) setzt vor den Infinitiv καί. Wie in 28,1 scheint die asyndetische Verbindung ursprünglich.

15aβ [וחקתי] VKen 69 wenige Manuskripte und  $\mathfrak{G}$  lassen das Wort wahrscheinlich aufgrund eines Homoioteleuton aus.<sup>3</sup> Die in 4Q 42 / 4QDeut<sup>o</sup> erhaltenen Passagen aus V. 15 stimmen mit  $\mathfrak{M}$  überein.<sup>4</sup>

45aδ [השמיר]  $\mathfrak{u}$  liest die finite Verbform im H-Stamm השמיד(ו), die  $\mathfrak{G}$  und  $\mathfrak{L}$  übersetzen.<sup>5</sup> Dagegen erscheint der Infinitiv des N- Stammes in  $\mathfrak{M}$  als *lectio difficilior*. Die Infinitive in  $\mathfrak{M}$  bereiten allen Übersetzern Schwierigkeiten.  $\mathfrak{D}$  und  $\mathfrak{C}^o$  paraphrasieren mit der 2. Person Sg. Aktiv *donec intereas* bzw. Passiv ער התישחצי (עָצָה / hitpe'al „beenden“). Solche übersetzungsbedingten Umwandlungen von Infinitiven in finite Verben werden im folgenden nicht mehr angeführt, es sei denn,  $\mathfrak{u}$  bezeugt die finite Form als

<sup>1</sup> PLOGER, *Untersuchungen*, 140, und SEITZ, *Studien*, 261 Anm. 30, plädieren für die Kopula. Doch לעשותה und לשמור stehen im Deuteronomium nur noch 15,5; 28,13.15 und 32,46 unmittelbar beieinander. Außer in 28,13 fehlt immer die Kopula. Für jede dieser Stellen gibt es Textzeugen, die die Kopula bieten. 15,5: VKen 9 2 Mss  $\mathfrak{u}\mathfrak{G}\mathfrak{S}$ ; 28,15: VKen 69 pc Mss  $\mathfrak{G}$  außer BFmin  $\mathfrak{D}$ ; 32,46: pc Mss  $\mathfrak{u}\mathfrak{G}\mathfrak{S}\mathfrak{D}$ . Bei 28,13 sind jedoch keine Zeugen angegeben, die die Kopula auslassen. Es bestand also eher die Tendenz, die Kopula zu ergänzen, als sie fortzulassen.

<sup>2</sup> Vgl. WEVERS, *Text*, 11.

<sup>3</sup> Vgl. PLOGER, *Untersuchungen*, 139f. Er vermutet sekundäre Angleichung an 28,1. Anders SEITZ, *Studien*, 262, der aufgrund einer postulierten Parallelität zu 28,1 der Auslassung von  $\mathfrak{G}$  den Vorzug gibt. Vgl. MAYES, *Deuteronomy*, 353.

<sup>4</sup> Vgl. GARCÍA MARTÍNEZ, „Manuscripts“, 71f.

<sup>5</sup> Vgl. PENNA, *Deuteronomio*, 233.

hebräische Variante. Die Übersetzungen aus dem protomasoretischen Text, **D**, **S** und **C**, geben die Verse 1f, 15 und 45 paraphrasierend wieder, was ihren Wert für die Textkritik schmälert.

⊕ übersetzt gleiche hebräische Formulierungen mit unterschiedlichen Begriffen oder Formen. So steht für **לשמר** in 28,1 φυλασσεσθαι, in 28,15 aber φυλασσειν und in 28,45 φυλαξαι. **וַיִּצְוֶה** heißt in 28,2 και ηξουσιν, in 28,15 aber και ελευσονθαί.<sup>1</sup> **יְהוָה יְהוָה** wird in 28,2 mit ευρησουσιν, in 28,15 mit καταλημψονται wiedergegeben. Auch die Promulgationsformel unterscheidet sich durch ihr Relativpronomen. Derartige Formelunterschiede ergeben für die Septuaginta ein eigenes Formelgerüst, das Wevers zusammengestellt hat. Eine Promulgationsformel, die wie in 28,1 mit ἄς eingeleitet wird, steht in ⊕ nur noch Dtn 19,9. In 28,15 beginnt die Promulgationsformel mit ὅσας wie in ⊕ noch Dtn 4,40; 6,2; 11,8.13; 15,6; 30,8.16. Hingewiesen sei auch auf die Übersetzung von **אִם** (28,1.15) und **כִּי** (28,2) durch ἔάν, was für 28,2 die Wiederholung des Bedingungssatzes bedeutet.<sup>2</sup>

### 6.1.2. Forschungsgeschichte und Literarkritik

Die Einleitungen von Segen und Fluch in Dtn 28 bestanden nach Noth ursprünglich aus einem Vordersatz, der die Voraussetzung angibt (28,1a; 15a) und einer allgemeinen Ankündigung der Segnungen und Verfluchungen (28,2a; 15b). Damit ist die Auffassung verbunden, daß Segens- und Flucheinleitung ursprünglich symmetrisch waren. Von dieser Ansicht geleitet wurde die Erhöhungsaussage von V. 1b mit ihrem Bezug zu Dtn 26,19 als nachträglicher Einschub bewertet.<sup>3</sup> Kann aber die vermutete ursprüngliche Symmetrie beider Einleitungen und der Rückbezug auf 26,19 als literarkritisches Kriterium ausreichen, um 28,1b auszuschneiden? Es ist kein zwingender Grund ersichtlich, warum V. 1b jünger sein soll als 1a+2a.

Der *kî*-Satz in V. 2b erscheint gegenüber dem *'im*-Satz in V. 1a als störende Dopplung.<sup>4</sup> Zwischen die Ankündigung der **בְּרָכָה** in V. 2a und den *bārûk*-Formeln in V. 3-6 schiebt sich ein retardierender Konditionalsatz. Der Segen wird im Gegensatz zum Fluch zweifach bedingt. Außerdem

<sup>1</sup> Es dürfte sich dabei um stilistische Variationen zu handeln. Eine inhaltliche Differenzierung scheint nicht erkennbar. ελευσομαι επι nur noch Jos 16,6; Ez 38,8; ηξω επι aber 1 Kön 10,7; Jes 2,2; 8,21; 32,19; 47,9; 47,11; 66,19; Jer 1,15; 3,18; 23,17.19; 31,8; 37(30),23; 38(31),12; Ez 38,11; Ijob 36,18; Spr 24,40(25); Da 4,20; 11,7.

<sup>2</sup> Vgl. WEVERS, *Text*, 91-95.

<sup>3</sup> Vgl. „Fluch“, 130/157f Anm. 8,9; PLÖGER, *Untersuchungen*, 137f; MAYES, *Deuteronomy*, 351f; ROSE, *5. Mose*, 533f.

<sup>4</sup> Vgl. NOTH, „Fluch“, 130/157f; PLÖGER, *Untersuchungen*, 137f; SCHÄCHTER, *Fluch*, 147-149; SEITZ, *Studien*, 267; MAYES, *Deuteronomy*, 351f.

scheint der Wechsel der Konjunktion von ׀ in V. 1a zu כִּי in V. 2b einen Perspektivenwechsel zu implizieren, auf den Penna hingewiesen hat, der im *kî*-Satz die Feststellung einer Tatsache sieht, während der *'im*-Satz zukünftige Möglichkeiten eröffnet.<sup>1</sup> Berücksichtigt man außerdem, daß die Formel שמע בקול יהוה אלהיך + כִּי im gesamten Deuteronomium nur noch 13,19; 28,45b.62; 30,10 vorkommt, wobei 28,62; 30,10 nach weit verbreteter Auffassung nicht<sup>2</sup> und wohl auch 13,19; 28,45 kaum zu derselben redaktionellen Schicht gehören<sup>3</sup> wie 28,1.2a.15, scheint es wahrscheinlich, daß 28,2b ein späterer Zusatz ist, aus einer Zeit, wo man den Gehorsam als Bedingung für den Segen besonders herausstellen wollte. Im Endtext bilden die Verse 1+2 einen Chiasmus<sup>4</sup> aus Konditionalsatz mit impliziter Gehorsamsforderung (1a) - Segensverheißung (1b) - Segensverheißung (2a) - Konditionalsatz mit impliziter Gehorsamsforderung (2b), der in sich abgeschlossen wirkt, obgleich die Formulierung כל־הברכה האלה in V. 2a eine inhaltliche Füllung verlangt, die auf 28,3-14 vorausweist.

Plöger streicht in V. 45 וררפוך und ער השמרך als gegenüber den Vergleichssätzen 1a.2a überschüssig und beraubt sich so der Möglichkeit, den Vers in Beziehung zu 28,47-68 zu sehen. 28,45 korrespondiert chiastisch mit V. 15. Wie viele andere Exegeten meint er, Dtn 28 schloß ursprünglich mit V. 46.<sup>5</sup> Irwin und Krämer verstehen V. 45f nicht als Abschluß der vorausgehenden Fluchpassage. Weil das Demonstrativpronomen אלה in V. 2.15 vorausweisende Bedeutung besitzt, fordert Krämer diese auch für 28,45. Er betont, daß der Ungehorsam nicht mehr als zukünftig betrachtet wird, wie in V. 1.2.13.14.15, sondern wie die Gesetzesmitteilung in V.

<sup>1</sup> Vgl. *Deuteronomio*, 226f. PENNA und die TOB übersetzen 28,2b als Kausalsatz.

<sup>2</sup> Zur exilischen Datierung von Dtn 28,62 vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 157; BRAULIK, *Deuteronomium II*, 203; zur spätexilischen Datierung von Dtn 30,10 vgl. BRAULIK, „Entstehung,“ 330-332.

<sup>3</sup> Dtn 13,19 setzt den Dekalog voraus. Dtn 5,9-10 werden in 13,18-19: „neu gesehen: was geschieht, nachdem die Schuld da ist?“ BRAULIK, *Gesetze*, 33. Wenn die Einfügung des Dekalogs ins Deuteronomium erst einer joschijanischen Schicht des DtrG zuzuordnen ist, vgl. LOHFINK, „These,“ 105/371; BRAULIK, „Gedächtniskultur,“ 18, so wird die Aufnahme von Dtn 5,9-10 in 13,18f im Zusammenhang der Frage nach neuem göttlichen Erbarmen kaum vorexilisch sein.

<sup>4</sup> KÖNIG, *Deuteronomium*, 186, hatte in V. 1b-2b eine palindromische Struktur entdeckt und die Streichung von V. 2b abgelehnt; PLÖGER, *Untersuchungen*, 137, nennt die heute vorliegende Form von ׀ von 28,1f einen asymmetrischen Parallelismus.

<sup>5</sup> Vgl. *Untersuchungen*, 137-140; NOTH, „Fluch,“ 130f/157f; SMITH, *Deuteronomy*, 314; CUNLIFFE-JONES, *Deuteronomy*, 156f; JUNKER, *Deuteronomium*, 532; BUIS / LECLERCQ, BUIS / LECLERCQ, *Deutéronome*, 179; vRAD, *Buch*, 124; BUIS, *Deutéronome*, 28; THOMPSON, *Deuteronomy*, 271; LAMPARTER, *Aufruf*, 141; CAZELLES, *Deutéronome*, 114.



45by der Vergangenheit angehört.<sup>1</sup> In diesen Ansichten wird bereits spürbar, daß 28,45f nicht nur den Abschluß von 28,15-44 bildet, sondern auch auf das Folgende vorausweist und deshalb erst vom Verfasser der Ergänzung ab V. 47 stammen kann. Seitz hat gezeigt, daß 28,45-48 als Zwischenstück komponiert wurde, durch das der bedingte Fluch 28,15-44 abgeschlossen und zur Drohung 28,47-57 übergeleitet werden sollte.<sup>2</sup> Für die literarkritische Trennung vom Vorhergehenden nennt Seitz drei Gründe:

(1.) Im Gegensatz zur Flucheinleitung (V.15) enthält V. 45 einen die Fluchsanktionen begründenden *kî*-Satz, dessen Verb im Perfekt steht (שמעת). Vor dem Ungehorsam wird nicht mehr gewarnt, sondern er wird als Tatsache festgestellt. Das ist eine Sichtweise, die V. 47 entspricht.<sup>3</sup>

(2.) Am Ende von 28,45.46.48 stehen jeweils mit ער verbundene Begriffe, die eine einheitliche Struktur erzeugen. Durch ער השמורך (45a) wird eine Brücke zu ער השמידו אוחך (48) geschlagen. V. 47 bildet die Einleitung zum begründeten Fluch.<sup>4</sup>

(3.) Das Perfekt צוץ in 45b $\beta$  spiegelt nicht die sonst im Partizip ausgedrückte Gegenwart der Gesetzespromulgation durch Mose wider, sondern weist auf in der Vergangenheit verkündetes Gesetz JHWHs, das übertreten wurde.<sup>5</sup>

### 6. 1. 3. Zur Herkunft der Einleitungsformeln

Mørstad versuchte nachzuweisen, daß die Einleitungsverse 1f.15 bereits in einem vordeuteronomischen Textstadium zu den Segens- und Fluchformu-

<sup>1</sup> Vgl. IRWIN, „Criterion“, 342; KRÄMER, *Numeri*, 517.

<sup>2</sup> Vgl. *Studien*, 266; RÜTERSWORDEN, *Dominium*, 70f.

<sup>3</sup> Die Redaktionsstufe, zu der 28,45-57 gehören, nennt SEITZ, *Studien*, 308f, deuteronomische Überarbeitung. Ihr Ergebnis sei ein Text, der im Wesentlichen Dtn 5-28, aber noch ohne Dtn 27, umfaßte. Dtn 5-11\* wurden neu geschaffen, die sozialen Gesetze 15,1-18; 21,22f; 22,1-12; 23,1-9.16.24.(25-26?); 24,17-22 eingefügt und die Kultformulare und die Verpflichtungsformel von Dtn 26 vor das erweiterte Kapitel 28 gestellt. Dieser Schichtenzuweisung kann die vorliegende Arbeit nicht folgen. 28,45-68\* dürfte einer deuteronomistischen Redaktion der Exilszeit entstammen.

<sup>4</sup> Vgl. *Studien*, 262-264.

<sup>5</sup> Vgl. *Studien*, 263f; PENNA, *Deuteronomio*, 232; MAYES, *Deuteronomy*, 349f, 356. BRAULIK, „Ausdrücke“, 42/14, bezieht das Perfekt der Promulgationssätze, in denen Mose der Sprecher ist, auf den Dekalog, den JHWH am Horeb verkündete oder auf die Anweisung an Mose, am Horeb zu bleiben. Diese Promulgationsformeln können also frühestens aus der Zeit des DtrG stammen. Wenn 28,45 „Rückverweis auf die Ratifizierung des durch Moses verkündeten ‚Gesetzes‘ durch Jahwe in 26,16“ ist, und damit das ganze deuteronomische Gesetz als JHWH-Gesetz qualifiziert, ebd. 42/14 Anm. 12, dürfte hier eine noch spätere Reflektions- und Redaktionsstufe vorliegen. Eine Datierung von 28,45 ins Exil scheint daher plausibel.

laren (V. 3-6.16-19) gehörten. Mit ihren Einführungen wirken die Formulare wie Rechtsfälle richterlicher Entscheidungen. Ein Mittler legt in der 1. Person redend einem angesprochenen „Du“ Gebote auf.<sup>1</sup> Dafür gibt es außerhalb des AT strukturverwandtes Material in den hethitischen Vasallenverträgen und in babylonischen Gesetzen.<sup>2</sup> Die Epiloge des Kodex Lipit-Ištar und des KH besitzen ebenfalls motivierte Heils- und Unheilsankündigungen, die denen der Verträge entsprechen. Zwar war die altorientalische Mittlerstellung des Gesetzgebers nicht analog zum Deuteronomium, dennoch aber liefern die Gesetzeskodizes einen Hinweis auf die Verankerung der Segens- und Fluchformulare samt ihrer motivierenden Einleitungen im Rechtsleben, besonders in der Gesetzespromulgation.<sup>3</sup> Seitz schloß sich dem Urteil Mørstads an und sah in V. 1a.2a.15 die ursprünglichen Einleitungen zu den *barûk*- und *'ârûr*-Reihen.<sup>4</sup> Schächter versuchte, die Einleitungen aus dem forensischen Bereich der Vertragssprache herzuleiten. Von dort aus wurden sie zu kultischen Einführungen für Segen und Fluch, um schließlich den Sprachgebrauch der deuteronomischen und deuteronomistischen Literatur zu beeinflussen.<sup>5</sup> Nach Plöger entstammen die Einleitungen und Schlußsätze nicht der Rechtssprache, sondern werden im kultischen „Heute“ gesprochen. Sie sind eine Schöpfung deuteronomischer Verfasser.<sup>6</sup>

Gesetzesproklamation, Vertragsschluß, Kult oder deuteronomisch-deuteronomistische Literatur - die Überlieferungsgeschichte der Einleitungen bleibt umstritten. In der vorliegenden Form von Dtn 28,1.2a.15 jedoch setzten sie mit ihren Promulgationssätzen ein Deuteronomium voraus, das bereits als Moserede stilisiert war. Sie dürften also noch nicht in der Urkunde Joschijas gestanden sein, es sei denn, der Promulgationssatz habe sich ursprünglich auf jemand anderen als Mose - vielleicht den Liturgen der Zeremonie von 2 Kön 23,1-3 - bezogen. Sollten sich die Promulgationssätze von Anfang an auf Mose bezogen haben, wäre die Mosaisierung des Deuteronomiums anläßlich seiner Einführung in die deuteronomistische Landeroberungserzählung ein plausibler Anlaß für die Entstehung von

<sup>1</sup> Vgl. *Stimme*, 5-7.

<sup>2</sup> Vgl. *Stimme*, 18.

<sup>3</sup> Vgl. *Stimme*, 21.

<sup>4</sup> Vgl. *Studien*, 267. Seine Untersuchung enthält den Widerspruch, daß zwar literarisch die Einleitungsformeln 28,1a.2a.15 von Anfang an mit den *barûk*- und *'ârûr*-Reihen verbunden waren, dennoch aber die *barûk*-Reihe älter sein soll als die *'ârûr*-Reihe, die erst als Gegenstück zum Segen geschaffen worden sei, der zunächst ohne Bedingung existiert habe. Vgl. ebd. 273.

<sup>5</sup> Vgl. *Fluch*, 130f.

<sup>6</sup> Vgl. *Untersuchungen*, 162-165.

28,1.2a.15.<sup>1</sup> Dtn 28,2b.45f gehören wohl in die Zeit des Exils. Nun stellt sich jedoch die Frage nach der Verbindung der Einleitungen mit den Segens- und Fluchpassagen. Hier kann die synchrone Analyse zur Antwort beitragen.

#### 6. 1. 4. Sprachlich-syntaktische Analyse

V. 1a $\alpha$  und 15a $\alpha$  beginnen gleichlautend mit der Struktur  $w=qatal(-x)$ , die dazu dient, an zuvor Gesagtes anzuknüpfen. In Reden kann sie auf Zukunft bezogene Aussagen zusammenfassend weiterführen.<sup>2</sup> Die durch  $\text{אם}$  bzw.  $\text{אם־אם}$  eingeleiteten Konditionalsätze in 1a $\alpha_2$  und 15a $\alpha_2$  besitzen die Verbstruktur  $x-yiqtol$ , was einen Sachverhalt der Zukunft bezeichnet. Nach dem in 1a $\gamma$  und 15a $\gamma$  eingeschobenen partizipialen Relativsatz, der Gegenwart andeutet, folgen in 1b-2ab und 15b wiederum Äußerungseinheiten mit der Struktur  $w=qatal-x$ , die Zukunft ausdrücken.<sup>3</sup> Derselbe zukünftige Zeitaspekt mit  $w=qatal-x$  steht auch in 45a $\alpha$ . In V. 2b und in V. 45b schließen sich mit  $\text{כי}$  und  $\text{כי־ל}$  eingeleitete Sätze an. 2b enthält dabei mit  $x-yiqtol$  einen Zukunftsaspekt, während 45b mit  $x-qatal$  sowohl im  $kî$ - als auch im Relativsatz Vergangenheit bezeichnet.<sup>4</sup> Erst V. 46 blickt wieder in die Zukunft mit  $w=qatal-x$ .<sup>5</sup> Die hier besprochenen Verse sind kaum mit dem Rest des Kapitels verknüpft. Die Segenseinleitung (28,1f) weist mehr Verbindungen mit V. 3-14 auf als 28,15 mit dem Fluchteil (V. 16-44.47-68).<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. MAYES, *Deuteronomy*, 351f, der 28,1f.15 wegen der deuteronomistischen Phraseologie auf einen deuteronomistischen Verfasser zurückführt, der das deuteronomische Gesetzbuch herausgegeben habe. In der vorliegenden Arbeit werden DtrL und Dtr I in die Regierungszeit Joschijas datiert. Vgl. RÖMER, „Book,“ 188, 190.

<sup>2</sup> Vgl. GROSS, „Rössler,“ 65f; NICCACCI, *Syntax*, 182.

<sup>3</sup>  $w=qatal-x$  kann nach GROSS, „Rössler,“ 65, auch „Injunktiv für dringenden Wunsch sowie ... individuelles wie generelles Gebot“ ausdrücken. NICCACCI, *Syntax*, 182-186 sieht in  $w=qatal$  zwar Befehle und Anweisungen, nicht jedoch volitive Aussagen. In der Rede drückt es häufig Futur als Konsequenz von zuvor Gesagtem aus. Keine der Versionen übersetzt V. 1b.2a.15b.45a volitiv. Die alten Übersetzer verstanden  $w=qatal$  in Dtn 28 offenbar nicht als Wunschmodus.

<sup>4</sup> GROSS, „Satzfolge,“ 111, bestimmt Dtn 28,2.9.13 als Konditionalsätze mit  $\text{כי}$ , die auf ihre Apodosis folgen. „... Dies ist ... außerhalb des Dtn ungebrauchlich; es ist somit eine stilistische Eigenart dieses Buches und findet sich in stark formelhaften Sätzen, jeweils mit PK(LF).“ Solche  $kî$ -Sätze gibt es auch in Dtn 4,29; 6,25; 12,25.28; 13,9; 22,8d; 30,10a.b. Vgl. ebd. Anm. 104.

<sup>5</sup> Vgl. GROSS, „Rössler,“ 63-68; ebd. 68: „In dem syntaktischen Teilbereich: verbum finitum nach  $x$  = Konjunktion kennt bereits das Althebräische ein fast ausnahmslos durchgeführtes 3-Stufen-System: SK für Vorzeitigkeit bzw. Vergangenheit, Partizip für Gleichzeitigkeit bzw. Gegenwart, PKLF für Nachzeitigkeit bzw. Zukunft.“

<sup>6</sup> שמע: V. 1.2.13.15.45.49.62; בקול יהוה אלהיך: V. 1.2.15.45.62; שמר: V. 1.9.13.15.45.58; עשה: V. 1.13.15.20.58; מצוה: V. 1.9.13.15.45; אשר אנכי מצוך היום: V. 1.13.(14).15; בוא: V.

Das Verb בוא in einer der *bārūk*-Formeln, vor allem aber die formelhaften Wendungen von V. 9.13.14, verknüpfen den Segensabschnitt mit den Einleitungsversen (1f):

כי תשמר את מצות יהוה אלהיך והלכת בדרכיו (9)  
 (13) כִּי תִשְׁמַע אֶל-מִצְוַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר אֲנִי מֵצַוְךָ הַיּוֹם לִשְׁמֹר וּלְעָשׂוֹת  
 (14) וְלֹא תִסּוּר כָּל-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר אֲנִי מֵצַוֶּה אֹתְכֶם הַיּוֹם

Dennoch gibt es beachtenswerte Unterschiede. Während in V. 1f die Stimme JHWHs das präpositionale Objekt des Hörens ist, hört man in V. 13 auf die Gebote. Werden die Gebote in V. 1 durch den angeschlossenen Relativsatz näher bestimmt, so geschieht dies in V. 9 durch eine Constructus-Verbindung, die in V. 13 sogar zwischen die Gebote und den Relativsatz tritt.<sup>1</sup> Die ברכה von V. 2 tauchen am Ende des Segensabschnitts nicht mehr auf. Im Gegenteil, V. 14 sticht sowohl formal mit dem Numeruswechsel als auch inhaltlich mit der Verehrung fremder Götter aus seiner Umgebung heraus.

Im Fluchabschnitt kommt den Versen 15 und 45 durch Parallelität eine rahmende Funktion zu. 15b $\alpha$  entspricht wörtlich 45a $\alpha$ , 15b $\beta$  wörtlich 45a $\alpha_3$ , und auch die Gemeinsamkeiten zwischen 15a $\beta$  und 45b $\alpha$  treten prägnanter hervor als es im Segensabschnitt (28,2b.9b.13b.14) der Fall war. Jedesmal wird gehört, jedesmal ist die Stimme JHWHs das Objekt. Nur der Relativsatz in 45b $\gamma$  unterscheidet sich durch Subjekt und Zeitaspekt. Darüber hinaus fällt auf, daß V. 2a $\beta$ .b durch wörtliche Übereinstimmungen mit 45a $\alpha_3$  und von 45b $\alpha$  (außer dem Perfektverb) verbunden ist. Nimmt man noch die Entsprechung von 2a $\alpha$  und 45a $\alpha_1$  hinzu, so ergibt sich, daß die Parallelität zwischen V. 1f und 15.45 größer ist als die zwischen V. 1f und 13f. Mit anderen Worten, V. 13f besitzt gegenüber V. 1f nicht dieselbe wiederholende und rahmende Funktion, wie V. 45 gegenüber V. 15.

2.6.15.19.21.45; נשג/H: V. 2.15.45; חק: V. 15.45; הקללוח האלה: V. 15.45; שמר/N: V. 20.24.45.51.61; רדף: V.22.45; זרע: V. 38.46.59. Die Constructus-Verbindung גוי הארץ wird als Sinneinheit behandelt und nicht verzeichnet, obwohl ihre Elemente גוי und ארץ im Kapitel noch belegt sind. Die Wurzeln נחן und היה werden vernachlässigt, da sie zu den häufigsten Verben des Deuteronomiums gehören und auch in Dtn 28 derartig vorherrschen, daß aus ihrer Verteilung kaum Schlüsse gezogen werden können. Im Deuteronomium kommt נחן 169mal, in Dtn 28 17mal, היה 158mal, in Dtn 28 21mal, עשה, das driithäufigste Verb des Deuteronomiums (147mal), in Dtn 28 aber nur 5mal vor. Vgl. DeREGT, *Supplement*, 9.

<sup>1</sup> Die Verben der Gesetzesbeobachtung bilden in Dtn 4-28 Reihen. Vgl. LOHFINK, *Hauptgebot*, 69f, 299-302.

Im Fluchteil gibt es einige formelhafte Wendungen, die Elemente aus V. 15.45 enthalten:

אם-לא תשמר לעשות אחד-כל-דברי-התורה הזאת (58)  
כי-לא שמעת בקול יהוה אלהיך (62)

Die Verse knüpfen offenbar an V. 15 (שמר, עשה, אם-לא) und V. 45 (בא = 62b) an. Darüber hinaus stimmt 62b fast wörtlich mit V. 2b überein. V. 58 fällt aber dadurch aus dem Rahmen, daß nicht gehört, sondern bewahrt (שמר) wird und daß der Terminus מצוה fehlt.

Als Leitwörter für Dtn 28 treten in den hier besprochenen Sätzen neben נתן „geben“ und היה „werden, geschehen, sein“ vor allem שמד/N „ausgetilgt werden“ und das gegenüber ברכה „Segen“ doppelt belegte קללה „Fluch“ hervor. Besondere Aufmerksamkeit verdient שמד/N. Das Wort fehlt in V. 15, der Flucheinleitung. Es begegnet erstmalig in V. 20, taucht dann in V. 24.45 auf und begegnet schließlich noch in V. 51.61. Nimmt man die beiden Belege שמד/H in 28,48.63 hinzu, so kommt die Wurzel im Kapitel 28 siebenmal vor.<sup>1</sup> Daß auch die damit alliterierende Wurzel שמע „hören“ in Dtn 28 siebenmal belegt ist, deutet auf redaktionelle Arbeit an einem späten Textstadium von Dtn 28 hin. Andere Siebenerreihen im Deuteronomium lassen auf eine numerisch akzentuierende Gestaltung schließen. Gehorsam und Vernichtung sind durch ein Zahlenverhältnis aufeinander bezogen, wobei der Gehorsam durch die Verwendung der *figura etymologica* in 28,1a ein leichtes Übergewicht bekommt.<sup>2</sup>

Betrachtet man auch רדף „verfolgen“, so bestätigt sich die Beobachtung von Seitz, daß V. 45f eine Brückenfunktion zwischen 28,16-44 und 47ff zukommt. זרע „Same“ verknüpft die Abschnitte zwar als Lexem, meint aber in 28,38 Saatgut, in 28,45.59 jedoch Nachkommenschaft. Im Unterschied zu V. 45 ist V. 15 mit 28,16-44 nur durch בוא in der 'arûr-Formel (V. 19a) und der Landnahmeformel 21bß, sowie durch עשה „tun“ (V. 20a) verknüpft. In 28,16-44 fehlen Wendungen aus V. 15. Es bestand offensichtlich kein Interesse, Dtn 28,16-44 durch das Vokabular enger mit dem Einleitungsvers zu verbinden. Demgegenüber bemühte man sich in 28,47-68 durch die formelhaften Wendungen von V. 58.62 um eine Verknüpfung mit den Versen 1f.15.45. Darin ähnelt 28,47-68 dem Segensstück 28,3-14 mit seinen verknüpfenden Formeln in V. y:9.13f.

Diese Beobachtungen scheinen ein Licht auf die diachrone Schichtung des Kapitels zu werfen. Der Abschnitt 28,16-44 unterscheidet sich von

<sup>1</sup> Vgl. LOHFINK, „שמד“, Manuskript.

<sup>2</sup> Obwohl es damit eigentlich acht שמע-Belege gibt, zählt die *figura etymologica* in Siebenergruppierungen nur einmal. Vgl. BRAULIK, „Funktion“, 44.

28,3-14 und 28,45-68 dadurch, daß er durch keine geprägten Wendungen mit dem Einleitungsvers verknüpft ist. 28,15 steht fast unverbunden vor 28,16-44. Es ist möglich, daß 28,1f.15 von Anfang an mit den *bārūk-* und *'ārūr-*Formeln (28,3-6.16-19) verbunden waren, wie Mørstad und Seitz meinten. Für 28,20-44 erscheint dies jedoch fraglich. Die nur zu zwei Versen des Abschnitts bestehenden Lexemverbindungen durch *עשה*, *שמד* und *בוא* wirken so aufgesetzt, daß es scheint, eine bereits ziemlich geschlossene Gestalt von 28,20-44 habe schon vorgelegen, als der Abschnitt durch die formelhaften Wendungen in V. 20aγ.21bβ mit der Einleitung V. 15 verknüpft wurde.

### 6. 1. 5. Semantische Analyse

Der Ausdruck *שמע בקול יהוה אלהיך* stellt eine geprägte Wendung dar. Er steht besonders häufig im Deuteronomium und im Buch Jeremia. Im Deuteronomium findet man sechsmal *שמע בקול* und zwölfmal (2x6) *שמע בקול יהוה*.<sup>1</sup> Die Formel scheint also durch redaktionelle Arbeit gezielt und unter numerischen Gesichtspunkten im Text plaziert worden zu sein. Die präpositionale Rektion beim Verb der Wahrnehmung intensiviert den geistigen Kontakt. Das direkte Objekt bei *שמע* bezeichnet nur das akustisch Hörbare. Ein durch die Präposition *ל* angeschlossenes Objekt impliziert eine gewisse innere Distanz zum Gehörten. Der Anschluß mit *ב* dagegen impliziert ein Hören als Willensakt, der zu einer positiven Aufnahme des Wahrgenommenen führt. *קול* „Stimme“ ist dabei „das Gesagte“. Bezogen auf das Volk bezeichnet der Ausdruck den Gehorsam bzw. negiert den Ungehorsam.<sup>2</sup> Die *figura etymologica* in Ex 15,26; 19,5; Dtn 15,5; 28,1; Sach 6,15 erhöht die Betonung des gewissenhaften Gehorchens. Die *figura etymologica* dient im AT zum feierlichen Abschluß oder zur feierlichen Eröffnung einer Perikope.<sup>3</sup>

Fenz wies darauf hin, daß die Formel mit dem Gottesnamen *יהוה* im Deuteronomium immer im Zusammenhang von Segen oder Fluch aufscheint.<sup>4</sup> Geht man alle Belege durch, zeigen sich formale und inhaltliche Unterschiede. Mit *w*= eingeleitet oder als Infinitiv steht sie in Gehorsamsforderungen oder -voraussagen (Dtn 4,30; 30,2; *ושמעו בקולו*; 27,10; 30,8; *שמעו בקול יהוה*; 26,17; 30,20 *בקרולו* [ו] *לשמ[ו]ע בקולו*). Als Begründung für

<sup>1</sup> Vgl. FENZ, *Stimme*, 38f *שמע בקול* in Dtn 4,30; 9,23; 13,5; 26,17; 30,2.20. *שמע בקול יהוה* in Dtn 8,20; 13,19; 15,5; 26,14; 27,10; 28,1.2.15.45.62; 30,8.10.

<sup>2</sup> Vgl. JENNI, *Präposition*, 243-250.

<sup>3</sup> Vgl. GOLKA, „Figura“, 417.

<sup>4</sup> Vgl. *Stimme*, 39.

Israels Untergang steht die negierte Formel außerhalb von Dtn 28 in Dtn 8,20 (עקב לא תשמעון בקול יהוה אלהיכם). Im Zusammenhang der Segenszusage steht die positive Formel in 15,5, wo sie fast wie in 28,1 lautet und mit אָ beginnt. Zweimal wird die Formel mit כִּי eingeleitet. In 13,19 geht es um die neue Zuwendung Gottes nach seinem Zorn und auch in 30,10 geht es um die erneute Freude Gottes an seinem Volk. Wo immer also die Formel שמע בקול יהוה außerhalb von Dtn 28 mit כִּי verbunden ist, geht es um neues Heil nach JHWHs Zorn.

Weitet man den Blick auf das ganze AT, so ergibt sich, daß שמע בקול יהוה in einem *kî*-Satz überhaupt nur noch im Jeremiabuch auftaucht. In Jer 42,6 lautet die Wendung כִּי נשמע בקול יהוה אלהינו. Die bei der babylonischen Invasion übriggebliebenen Israeliten hoffen, daß JHWH ihnen wieder Gutes erweist. Auch diese Stelle steht also im Zusammenhang der Hoffnung auf neues Heil nach erfahrenem Unglück. Die drei anderen Jeremiabelege bieten die Formel negiert wie in Dtn 28,45.62. In Jer 3,25 gehört sie zu einem Sündenbekenntnis, das den Götzendienst als Ursache für JHWHs Gericht an Samaria herausstellt:<sup>1</sup>

Wir betten uns in unsere Schmach, und unsere Schande bedeckt uns. Denn (כִּי) wir haben gesündigt gegen den Herrn, unseren Gott, wir selbst und unsere Väter, von Jugend an bis auf den heutigen Tag. Wir haben nicht gehört auf die Stimme des Herrn, unseres Gottes (ולא שמענו בקול יהוה אלהינו).

In Jer 40,3 geht es ebenfalls um Sünde. Der babylonische Kommandant stellt den Zusammenhang zwischen Ungehorsam und Deportation fest. JHWH hat seine Drohungen eintreffen lassen, die im Verlust des Landes gipfeln. Jer 42,6 erzählt, daß die Truppenführer der von den Babyloniern in Juda Zurückgelassenen zu Jeremia kommen und um ein Orakel bitten. Das Orakel besteht im Verbot, das Land zu verlassen und nach Ägypten zu gehen (Jer 42,13-19). Doch dieses Verbot findet keine Beachtung. Man zieht dennoch fort. Das wird ausdrücklich in einem *kî*-Satz als Ungehorsam qualifiziert (Jer 43,7).<sup>2</sup> Im Unterschied zu Dtn 28,68 geht die Initiative zum Zug nach Ägypten von Israeliten aus. Dennoch ziehen die meisten nicht freiwillig nach Ägypten, sondern werden gleichsam von ihren eigenen Landsleuten deportiert (Jer 43,5f).

Betrachtet man sämtliche Belege mit der Wendung שמע בקול יהוה in einem *kî*-Satz außerhalb von Dtn 28, so scheint Jer 3,25 in einem authentischen an das Nordreich Israel gerichteten Jeremiawort aus der Frühzeitver-

<sup>1</sup> Vgl. ALBERTZ, „Frühzeitverkündigung,“ 32.

<sup>2</sup> Vgl. FENZ, *Stimme*, 60f. Jer 42,1-43,13 Orakelerfragung und Ungehorsam gehören zu einem Gedankengang, die um שמע בקול יהוה herum gruppiert ist.

kündigung<sup>1</sup> der älteste Beleg zu sein. Jer 40,3; 42,6; 43,7 gehören zu Prosa-Stücken.<sup>2</sup> Jer 40,1-6 rechnet Stipp zur schafanidischen Redaktion, die jünger sei als die deuteronomistische und großes Interesse an der Schafan-Familie und an Baruch habe. Jer 42,1-9; 43,4-7b\* einschließlich der hier interessierenden Wendung betrachtet er als Teil der „Erzählung vom Untergang des palästinischen Judäertums“, die er vor der deuteronomistischen Redaktion ansetzt.<sup>3</sup> Lohfink bestimmte Jer 40,3; 42,6 als deuteronomistische Ergänzungen einer aus dem Umkreis der Schafaniden stammenden historischen Kurzgeschichte, die zum Ziel hatte, die ägyptische Gola gegenüber der babylonischen abzuwerten. Jer 43,7 scheint sogar zum ursprünglichen Bestand der Geschichte zu gehören.<sup>4</sup> Die leicht abweichende Schichtenzuordnung von Stipp und Lohfink läßt einen für Dtn 28 wichtigen Schluß zu. Der *kî*-Satz kommt im Sprachgut des Propheten Jeremia vor und wurde dann in Kreisen verwendet, die Geschichten über sein Leben tradierten und redaktionell bearbeiteten. Diese Redaktionen können teilweise als deuteronomistisch qualifiziert werden. Eine Verbindung zu jenen Kreisen liegt nahe, die im Deuteronomium deuteronomistischen Passagen hinterließen. Dtn 30,10 gehört zu einer spätextilischen deuteronomistischen *šûb*-Redaktion und auch Dtn 13,19, das den erst in DtrG mit dem Deuteronomium vereinigten Dekalog uminterpretiert, dürfte aus der Exilszeit stammen.<sup>5</sup> Inhaltlich kommt hinzu, daß sämtliche Belege dieser Wendung, wenn sie positiv formuliert ist, neues Heil nach erfahrenem Zorn thematisieren. Die negierten Formeln in Jer 40,3; 43,7 sprechen von Ungehorsam im Zusammenhang des Landverlustes, sei es im Wegzug nach Babylon oder nach Ägypten. Nur das Bußwort in Jer 3,25 spricht nicht explizit von Deportation, setzt sie aber als Schicksal des nach 722 angeredeten Nordreiches implizit voraus.

Dieser Befund aller alttestamentlichen Belege ergibt für Dtn 28, daß die negierte Formel in 28,45 möglicherweise auf das Thema des Landverlustes und der Rückkehr nach Ägypten (28,63f.68) vorausweist. Dies scheint vor allem deshalb plausibel, weil 28,47-57 auf Jer 5,15-17, ein Jeremiaorakel aus der Frühzeitverkündigung, bezug nimmt.<sup>6</sup> Der Verfasser von Dtn 28,45 dürfte auch Jer 3,25 gekannt haben. Berücksichtigt man, daß die Formel

<sup>1</sup> Vgl. ALBERTZ, „Frühzeitverkündigung,“ 32.

<sup>2</sup> Vgl. HERRMANN, *Jeremia*, 51.

<sup>3</sup> Vgl. *Parteienstreit*, 204, 343; „Probleme,“ 250.

<sup>4</sup> Vgl. „Gattung,“ 71f, 75, 79, 80f.

<sup>5</sup> Vgl. BRAULIK, „Entstehung,“ 330-332; *Gesetze*, 33; VANONI, „Anspielungen,“ 389; PREUSS, *Deuteronomium*, 24, 82.

<sup>6</sup> Vgl. SUMNER, *Study*, 167.



יהוה שמע בקול יהוה numerisch gezielt (2x6) im Deuteronomium verteilt wirkt, scheint nach dem Willen der Redaktoren in 28,2b wie in den beiden Formelbelegen 13,19; 30,10 die Bedingung für neues Heil nach erfahreinem Unheil genannt zu sein.<sup>1</sup>

In Dtn 28,2a.15.45a sind die ברכוה und קללוה die grammatischen Subjekte der Aktivität בוא „kommen“. Sie handeln wie Lebewesen. Bedeutet das, daß Segen und Fluch zu selbständigen Seinsgrößen hypostasiert sind<sup>2</sup>, die als eigene Wirklichkeiten womöglich unabhängig von JHWH Heil und Unheil bewirken? Dann enthielten die Einleitungen Relikte magischen Denkens. Preuß betont, daß JHWH auch dann hinter dem Segen und der Kraft des Fluches steht, wenn dies wie in 28,2.15 nicht ausdrücklich gesagt ist.<sup>3</sup> Eine Klärung wird möglich, wenn man überlegt, was die ברכוה und קללוה in 28,2.15.45 eigentlich sind. 28,15.45 enthalten die einzigen Belege im gesamten AT, wo das Nomen קללה im Plural steht. Die Pluralsetzung macht deutlich, daß es sich nicht um einen abstrakten Seinszustand handeln kann, sondern um Konkreta, die vereinzelbar sind, da sie einen Plural bilden können. Ähnliches zeigt sich bei dem Nomen ברכוה. Im Deutschen kann man das Wort Segen nicht in den Plural setzen. Wenn der Plural verwendet wird, versteht man unter Segnungen entweder einzelne Segensprüche oder einzelne Ereignisse, Errungenschaften oder Wohltaten. Ähnliches stellt Scharbert für Dtn 28,2 heraus. Zunächst sind mit ברכוה die *bārûk*-Formeln gemeint, dann aber auch die von ihnen ausgelösten Segenspotenzen.<sup>4</sup> Zunächst bezeichnen ברכוה und קללוה in 28,2.15.45 also Sprechakte, Sätze, Formeln. Die mit diesen Worten ausgelösten Potenzen sind demgegenüber sekundär. Man kann in den beiden hebräischen Begriffen Gattungsangaben für 28,3-13 und 28,16-44 sehen. Doch können Worte über jemanden kommen, wie es die Wendung בוא על nahelegt?

Der Ausdruck בוא על wird im AT häufig mit Personen verbunden und bedeutet in kriegerischem Kontext „überfallen“ (Gen 34,25.27; Jos 11,7; Ri 18,27; 1 Sam 30,23; 2 Sam 17,2; 2 Kön 7,6; Jes 10,28; Jer 49,14; 51,51; Ez 23,24; 38,18). Dieser militärische Kontext ist aber in Dtn 28 nicht gegeben. Zumindest das Kommen der Segnungen dürfte kaum als „Überfall“ ver-

<sup>1</sup> So deutet übrigens die chasidische Interpretation die Zahlenwerte des Kapitels. Vgl. PLAUT, *Deuteronomy*, 312.

<sup>2</sup> Vgl. OETTLI, *Deuteronomium*, 91, DOGNIEZ / HARL, *Bible*, 287 zu 28,15.

<sup>3</sup> Vgl. „בוא“, Sp. 543; *Theologie*, 101.

<sup>4</sup> Vgl. SCHARBERT, „ברך“, Sp. 830.

standen worden sein. Eher mit 28,2.15.45 vereinbar scheinen Stellen, wo Abstrakta Subjekt des **בוא על** sind.<sup>1</sup>

Bei einer ganzen Reihe von Belegen drückt **בוא על** einfach räumliche Annäherung oder Berührung aus (Lev 11,34; 21,11; Num 6,6; 2 Sam 15,4; 2 Kön 24,11; Jes 47,13; Jer 14,3; Sach 12,9; 14,16; 1 Chr 12,23f; 2 Chr 20,2.24; 28,20). Das Nahekomen ist zumeist mit einer Wirkung verbunden. Man macht sich unrein, empfängt Hilfe oder gerät in Gefahr. Im Gebot der Schwagerehe (Dtn 25,5) impliziert **בוא על** eine positive Zuwendung. Solche bis zur Berührung reichende und verändernde Nähe scheint der semantische Horizont der Wendung **בוא על** in Dtn 28,2.15.45 zu sein. Noch zweimal im AT besitzt der Ausdruck das Subjekt **ברכה**. An diesen beiden Stellen wird deutlich, daß solch eine verändernde Nähe Sprechakten, Worten, zugeschrieben wurde. In Dtn 30,1 heißt es ausdrücklich:

Und wenn alle diese *Worte* über dich gekommen sind, der Segen und der Fluch, die ich dir vorgelegt habe, wenn du sie dir zu Herzen nimmst ...

**ברכה** und **קללה** sind **דברים**, „Gesagtes“, keine Sachverhalte, denn sie werden von Mose vorgelegt und können beherzigt werden. In Ijob 29,13 wird der Segen in Parallele zu einer Metapher lautlicher Äußerung gesetzt:

Der Segen des Verlorenen kam über mich, und *jubeln* ließ ich der Witwe Herz.

Auch hier steht im Hintergrund, daß der Segnende etwas Lautliches von sich gegeben hat. Es ist bedeutungsvoll, in den Begriffen **ברכה** und **קללה** primär eine Qualifikation von Sprechakten zu sehen, weil damit 28,3-13 und 28,16-44 tatsächlich Segen und Fluch im Sinne von Textsorten enthalten und nicht Paränesen über Segen und Fluch als Predigtthemen. In den Einleitungsversen entscheidet sich, ob in Dtn 28 wirklich gesegnet und geflucht wird, oder ob nur über Segen und Fluch gesprochen wird. Die beiden anderen AT-Stellen mit **ברכה** + **בוא על** rechtfertigen die Interpretation, daß in 28,2.15.45 primär sprachliche Äußerungen angekündigt werden.<sup>2</sup> Ob aus den **ברכה** und **קללה** tatsächlich das Schicksal bestimmende Wirklichkeiten werden, hängt von JHWH ab, dem Spender des Segens (28,8) und dem Sender des Unheils (28,20). Hinter den Konditionalsätzen 28,2.15 steht

<sup>1</sup> Man findet Unheil (רעה): 2 Sam 19,8; Jes 47,11; Jer 5,12; 23,17; Mi 3,11; Ijob 2,11), Bedrängnis (צרה): Ijob 27,9; Spr 1,27), den Tag des Verderbens und die Zeit der Bestrafung (Jer 46,21), den Tag des Zorns (Zef 2,2), das Zorngericht (2 Chr 32,26) oder einfach „etwas“ (Jes 47,13; Esra 9,13; Neh 9,33) und Gedanken (2 Chr 7,11). Für den Hintergrund von 28,2 auszuschließen sind Stellen, wo der **שׁוּד** „Verwüster“ kommt (Jer 6,22; 51,56; Am 5,9) oder das Schwert (Ez 33,3; 2 Chr 20,9). Daneben kann der Ausdruck den Sonnenuntergang (Dtn 24,15; Mi 3,6) bezeichnen, einen Grund angeben (Gen 30,33) und Menge ausdrücken (Ex 35,22; Ez 7,26).

<sup>2</sup> Vgl. zu den **קללה** in Dtn 28,15.45; 29,26 als „Fluchworte“ SCHARBERT, „קלל“, Sp. 45.

kein Automatismus von Ursache und Wirkung, sondern es wird der Geltungsbereich von Worten festgelegt und die Tätigkeitsweise JHWHs konzediert. Wenn Israel gehorcht - und Israel will ja beim Bundeschluß gehorchen - soll JHWH den Segnungen entsprechen, wenn es aber tatsächlich einmal ungehorsam werden sollte, dann mögen die Verfluchungen seine Handlungsprinzipien sein.

Auch das Verb  $\text{נָשַׁח}$  „erreichen“ (28,2aβ.15bβ.45aγ) wird im AT explizit auf sprachliche Äußerungen bezogen. In Sach 1,6 heißt es:

Meine Worte und meine Entschlüsse, die ich durch meine Knechte, die Propheten verkünden ließ, haben sie sich nicht an euren Vätern *erfüllt* (הֲלוֹא הִשְׁמִי אֲבוֹתֵיכֶם)?

Dazu kommen noch Stellen im hebräischen Sirach, die  $\text{נָשַׁח}$  mit Worten oder Segnungen verbinden.<sup>1</sup> Auch im Deutschen sagt man, daß Worte einen Menschen verfolgen können (דף 45ab), zumal wenn sie von einer Autorität wie Mose ausgesprochen werden. Die Begriffe  $\text{בְּרִכָּה}$  und  $\text{קְלָלוֹת}$  legen die folgenden (הַאֲלֵה) Äußerungen des Mose als performative Segens- und Fluchworte fest. Das bedeutet,  $\text{בְּרִכָּה}$  und  $\text{קְלָלוֹת}$  sind Menschenwort, nicht Gotteswort. Mose hat am Horeb  $\text{מִצְוֹת}$  „Gebote“,  $\text{חֻקִּים}$  „Gesetze“ und  $\text{מִשְׁפָּטִים}$  „Rechtsvorschriften“ empfangen (Dtn 5,31), aber keine Segens- oder Fluchsprüche. Von Mose ausgesprochen, gehören sie jedoch zur  $\text{תּוֹרַת מֹשֶׁה}$  und stehen auch in dem  $\text{סֵפֶר הַחֻרֵה}$  (28,61), das Mose schreibt (1,5).<sup>2</sup>

Natürlich sind dann sekundär mit den  $\text{בְּרִכָּה}$  und  $\text{קְלָלוֹת}$  auch Wirklichkeiten gemeint, denn es beeinflusst und verändert das Leben eines Menschen, wenn er sich im Einklang mit dem Gottesgebot und unter dem Mosesegen stehend wissen darf, oder wenn er aufgrund seines Ungehorsams das Eintreffen der Flüche fürchten muß. Sind die Flüche einmal eingetroffen, so können ihre Auswirkungen an den Betroffenen als  $\text{אוֹת וּמוֹפֵת}$  „Zeichen und Wunder“ (V. 46) haften.

Die Wortverbindung  $\text{אוֹת וּמוֹפֵת}$  in 28,46 läßt den Exodus anklingen. Steht die Wendung im Plural, bezeichnet es immer die Machttaten Gottes bei der Herausführung Israels aus Ägypten (Dtn 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; 29,2; 34,11; Ps 135,9; Jer 32,20f). In Dtn 13,2f; 28,46; Jes 20,3 steht der Ausdruck im Singular. Es geht in Dtn 13,2f und Jes 20,3 um Zeichen und

<sup>1</sup> Vgl. HAUSMANN, „ $\text{נָשַׁח}$ “, Sp. 646: Sir 3,8; 12,12; 31,34; in Qumran: 1 Q 22,1,10 mit Flüchen.

<sup>2</sup> „Der Ausdruck Tora kehrt ... wieder in den Teilen des Buches Dt, die um das ältere Mittelstück Dt 5-28 herumgelegt sind ... . Er meint immer das ganze Mittelstück - Paränese, Gesetze, Segen und Fluch zusammen.“ LOHFINK, Sicherung, 311. BRAULIK, Ausdrücke, 38: „ $\text{šôrāh}$  bezeichnet ... zunächst das ‚Gesetz‘ des Moses, wie es in den Kapiteln 5-26 und 28 vorliegt, meint aber dann Dtn 1-32.“

Wunder von Propheten. In Jes 20,3 ist Jesaja ein Zeichen für Ägypten, das von einem mesopotamischen König in die Gefangenschaft geschleppt werden wird.<sup>1</sup> Auch V. 46 dürfte daher Ägypten und Deportation anklingen lassen, wie es in 28,63f.68 in der Umkehrung des Exodus zur Sprache kommt. Die Ausdrücke für Gesetz חוקה und מצוה bezeichnen das ganze Gesetz Dtn 5-26, also den paränetischen Teil und die Einzelgebote. Der Promulgationssatz in 28,1ay.15ay verweist mit seinem „heute“ auf Mose als denjenigen, der das Gesetz in Moab promulgiert. Der Promulgationssatz 45by erinnert dagegen an die Verkündigung des Gesetzes, die durch JHWH am Horeb geschah.<sup>2</sup>

### 6.1.6. Traditionsgeschichte

28,1f.15 bilden konditionale Einleitungen für Segens- und Fluchtexte, wie sie auch im AO belegt sind.<sup>3</sup> Fenz und Cazelles wiesen auf den altorientalischen Hintergrund der Wendung שמע בקול hin. Im KH findet man die Äquivalente *awātum* (Wort) + *šamûm* (*šm*" ≡ שמע hören) oder *qâlum* (*q"l* ≡ קל still und aufmerksam auf etwas achten). Sie stehen in den Einleitungen der Segens- und Fluchsequenzen.<sup>4</sup> Cazelles meinte, der Ausdruck mit dem durch כ angeschlossenen präpositionalen Objekt enthält einen Gehorsam heischenden weisheitlichen und moralischen Unterton. Daraus schließt er, daß der Ausdruck seine Wurzeln in Schreiberkreisen Ägyptens hatte. Deren Ausdrucksweise wurde aber wiederum beeinflusst von der alten akkadisch-hurritischen Wendung *šemû ina pî*, die in Nuzi belegt ist und die Haltung bezeichnet, mit der ein Sohn auf seinen Vater hört.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. WAGNER, „מִצְוָה“, Sp. 751-757.

<sup>2</sup> Vgl. BRAULIK, „Ausdrücke“, 13f, 28-32.

<sup>3</sup> Vgl. MØRSTAD, *Stimme*, 18-21.

<sup>4</sup> Vgl. FENZ, *Stimme*, 75-78 (KH Rs. Kol. XXV Z. 14; Rs. Kol. XXV Z. 78f; Rs. Kol. XXVI Z. 18-32; ähnlich VTE Z. 194-196: *ammar iqabbuni* + *šamû*; CAZELLES, „šm“, 149f.

<sup>5</sup> Vgl. CAZELLES, „šm“, 149f.

## 6. 2. Dtn 28,20-44

20aαβ	JHWH schicke <sup>1</sup> gegen dich den Fluch, die Verwirrung und die Bedrohung auf jedes Werk deiner Hände,	ישלח יהוה בך את המארה את המדומה ואת המגורה
20ay	das du unternimmst,	בכל משלח ירך אשר תעשה
20ba	bis du vertilgt bist	עד השמדך
20ba <sub>2</sub>	und bis zu deinem schnellen Untergang	ועד אבדך מהר
20bβ	wegen der Bosheit deiner Taten,	מפני רע מעלליך
20by	durch die du mich verlassen hast. <sup>2</sup>	אשר עזבתי
21a	JHWH klebe an dich die Pest	ידבק יהוה בך את הדבר
21baβ	bis er/sie <sup>3</sup> dir ein Ende gemacht hat in dem Land,	עד כלחו אתך מעל האדמה
21by	in das du kommst,	אשר אתה באדמה
21bδ	um es in Besitz zu nehmen.	לרשעה
22a	JHWH schlage dich mit Schwindsucht und mit Fieber und mit Brand und mit Entzündung und mit Hitze und mit Getreidebrand und mit Getreiderost,	יככה יהוה בשחפת ובקדחת ובדלקת ובחרחר ובחרב ובשדפון ובירקון
22ba	und sie sollen dich verfolgen	ורדפוך
22bβ	bis zu deinem Untergang.	עד אבדך
23aα <sub>1</sub>	Und es wird dein Himmel,	והיו שמיך
23aα <sub>2</sub>	der über deinem Kopf [ist],	אשר על ראשך
23aβ	Bronze	נחשת
23ba <sub>1</sub>	und die Erde,	והארץ
23ba <sub>2</sub>	die unter dir [ist],	אשר תחתך
23bβ	Eisen.	ברזל
24a	JHWH mache den Regen [für] deine Erde zu Staub und Asche,	יתן יהוה את מטר ארצך אבק ועפר

<sup>1</sup> „A Yiqtol in the first position of a sentence is always jussive ...“ NICCACCI, „Point,“ 7.

<sup>2</sup> In 28,20 liegen in RICHTER, *BHt*, 618f, anscheinend Druckfehler vor. 20ba wird als „aRI1“ und „aRI2“ definiert, so als ob es sich um Infinitivergänzungen des vorhergehenden Relativsatzes אשר תעשה handle. Die Infinitive müssen aber auf den Hauptsatz bezogen werden. Beim folgende Relativsatz אשר עזבתי fehlt die Bestimmung „R“. Er ist einfach als „b“, d.h. als neuer Satz bezeichnet.

<sup>3</sup> Das enklitische Personalpronomen kann sich auf JHWH oder die Pest beziehen. TOB, 399: „Le SEIGNEUR te fera attraper une peste qui finira par t'éliminer de la terre ...“

24ba	vom Himmel komme <sup>1</sup> er herab auf dich	מִן־הַשָּׁמַיִם יֵרֵד עֲלֶיךָ
24bβ	bis du vertilgt bist.	עַד הַשְׁמֹדֵךְ
25aα	JHWH gebe dich geschlagen vor deine Feinde,	יִתֶּנְךָ יְהוָה נֶגֶף לְפָנֵי אֹיְבֶיךָ
25aβ	auf einem Weg mögest du ausziehen gegen sie,	בְּדֶרֶךְ אֶחָד תֵּצֵא אֵלֵינוּ
25aγ	und auf sieben Wegen mögest du fliehen vor ihnen.	וּבִשְׁבַע־הַדְּרָכִים תִּנְסֹם לְפָנָיו
25b	Und du wirst zum Schrecken für alle Königreiche der Erde.	וְהָיִיתָ לְזִעוּה לְכָל מַמְלֹכוֹת הָאָרֶץ
26a	Und dein Leichnam werde zur Nahrung für alle Vögel des Himmels und für das Getier der Erde,	וְהָיִיתָ נְבֵלָתְךָ לְמֵאֵכֶל לְכָל־עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְבַהֲמַת הָאָרֶץ
26b	und es gibt keinen, der sie verscheucht.	וְאִין מַחְרִיד
27a	JHWH schlage dich mit dem Geschwür Ägyptens und mit Beulen und mit Hautkrankheit und mit Krätze,	יִכַּחֵה יְהוָה בְּשַׁחֲיוֹן מִצָּרִים וּבַעֲפָלִים וּבַגֶּרֶב וּבַחֶרֶס
27ba	von denen du nicht geheilt werden kannst.	אֲשֶׁר לֹא־תוּכַל לְהִרְפֹּא
28	JHWH schlage dich mit Raserei und mit Blindheit und mit Verwirrung des Herzens.	יִכַּחֵה יְהוָה בְּשֹׁעֵזוֹן וּבַעֲרוּזוֹן וּבַתְּמִדוֹן לִבָּב
29aα <sub>1</sub>	Und du wirst am Mittag umhertasten	וְהָיִיתָ מִמְשֹׁשׁ בַּצְּהָרִים
29aα <sub>2</sub>	wie ein Blinder umhertastet im Dunkeln,	כְּאִשֶׁר יִמְשֹׁשׁ הָעוֹר בְּאִפְלָה
29aβ	und du wirst auf deinen Wegen keinen Erfolg haben,	וְלֹא תִצְלִיחַ אֶת־דְּרָכֶיךָ
29ba	und du wirst nur ausgebeutet und beraubt werden alle Tage,	וְהָיִיתָ אֶךְ עֲשׂוּק וְגוּזֹל כָּל־הַיָּמִים
29bβ	und es gibt keinen Retter.	וְאִין מוֹשִׁיעַ
30aα <sub>1</sub>	Eine Frau heiratest du,	אִשָּׁה תֵּאָרֵשׁ
30aα <sub>2</sub>	aber ein anderer Mann wird sie schänden.	וְאִישׁ אֲחֵר יִשְׁגֹּלְנָהּ
30aβ	Ein Haus baust du,	בַּיִת תִּבְנֶה
30aγ	aber du wirst nicht darin wohnen.	וְלֹא־תֵשֵׁב בּוֹ
30ba	Einen Weinberg pflanzt du,	כֶּרֶם תִּסַּע
30bβ	aber du wirst ihn nicht einweihen.	וְלֹא תִדְחֵלְנֵוּ

<sup>1</sup> „The (Waw-x)-Yiqtol construction is jussive when it is preceded by a direct volitive form ...“ NICCACCI, „Point,“ 9.

31a $\alpha$ <sub>1</sub>	Dein Ochse wird vor deinen Augen geschlachtet,	שורד סבוח לעיניך
31a $\alpha$ <sub>2</sub>	aber du wirst nicht davon essen.	ולא תאכל ממנו
31a $\beta$	Dein Esel wird vor dir geraubt,	חמרך גזול מלפניך
31a $\gamma$	und er wird nicht zu dir zurückkehren.	ולא ישוב לך
31b $\alpha$	Dein Kleinvieh wird deinen Feinden gegeben,	צאנך נתנת לאיביך
31b $\beta$	und es gibt keinen, der dich rettet.	ואין לך מושיע
32a $\alpha$ <sub>1</sub>	Deine Kinder werden einem anderen Volk gegeben,	בניך ובנותיך נתנים לעם אחר
32a $\alpha$ <sub>2</sub> $\beta$	und deine Augen blicken und schmachten nach ihnen den ganzen Tag,	ועיניך ראות וכלות אליהם כלהיום
32b	aber du vermagst nichts [daran zu ändern].	ואין לאל ידך
33a $\alpha$ $\beta$	Die Frucht deines Landes und all deinen Gewinn ißt ein Volk,	פרי אדמתך וכליגינעך יאכל עם
33a $\gamma$	das du nicht kanntest.	אשר לאירידעת
33b	Und du wirst nur bedrückt und mißhandelt alle Tage.	והיית רק עשוק ורצוץ כלהימים
34a $\beta$ $\alpha$	Und du wirst verrückt bei dem Anblick, der sich deinen Augen bietet,	והיית משגע ממראה עיניך
34b $\beta$	was du [alles] mit ansehen mußt.	אשר תראה
35a $\alpha$	JHWH schlage dich mit bösem Geschwür an den Knien und an den Schenkeln,	יכה יהוה בשחין רע עלהברכים ועלהשקים
35a $\beta$	von dem du nicht	אשר לאתוכל
35a $\gamma$	geheilt werden kannst,	להרפא
35b	von der Fußsohle bis zu deinem Scheitel.	מכף רגלך ועד קרקדך
36a $\alpha$ <sub>1</sub>	JHWH lasse dich und deinen König,	יולך יהוה אתך ואותמלךך
36a $\alpha$ <sub>2</sub>	den du über dich erhebst,	אשר תקים עליך
36a $\beta$	zu einem Heidenvolk gehen,	אלגוי
36a $\gamma$	das weder du noch deine Väter kannten,	אשר לאירידעת אתה ואבותיך
36b	und du wirst dort fremden Göttern dienen, [Götzen aus] Holz und Stein.	ועבדת שם אלהים אחרים עץ ואבן
37a $\beta$ $\alpha$	Und du wirst zum Entsetzen zum Sprichwort und zum Spottlied bei allen Völkern werden,	והיית לשמה למשל ולשנינה בכל העמים
37b $\beta$	zu denen dich JHWH führen wird.	אשר ינהיגך יהוה שמה

38a	Viel Samen bringst du aufs Feld hinaus,	זרע רב תוציא השדה
38ba	aber wenig wirst du ernten,	ומעט תאסף
38bβ	denn die Heuschrecke wird alles abfressen.	כי יחסלנו הארבה
39aα	Weingärten pflanzst du,	כרמים תסע
39aβ	und du mühest dich,	ועבדת
39ba <sub>1</sub>	aber Wein wirst du nicht trinken,	ויין לאתשתה
39ba	und du wirst keinen Vorrat anlegen,	ולא תאגר
39bβ	denn der Wurm wird alles fressen.	כי תאכלנו התלעת
40a	Ölbäume wachsen für dich auf deinem ganzen Gebiet <sup>1</sup> ,	זיתים יהיו לך בכלגבולך
40ba	aber mit Öl salbst du dich nicht,	ושמן לא תסוך
40bβ	denn herunterfallen wird deine Olive.	כי ישל זיתך
41a	Söhne und Töchter wirst du zeugen,	בנים ובנות תוליד
41ba	aber du wirst sie nicht behalten,	ולא יהיו לך
41bβ	denn sie werden in die Gefangenschaft gehen.	כי ילכו בשבי
42	Alle deine Bäume und die Frucht deines Landes nimmt die Grille in Besitz.	כלעצף ופרי אדמתך יירש הצלצל
43aα <sub>1</sub>	Der Fremde,	הגר
43aα <sub>2</sub>	der in deiner Mitte [wohnt]	אשר בקרבך
43aβ	erhebt sich über dich, hinauf, hinauf,	יעלה עליך מעלה מעלה
43b	du aber, du steigst hinab, hinunter, hinunter.	ואתה תרד משה משה
44aα	Er, er leihst dir aus,	הוא ילוך
44aβ	aber du, du leihst ihm nicht aus.	ואתה לא תלונו
44ba	Er, er wird zum Haupt,	הוא יהיה לראש
44bβ	aber du, du wirst zum Schwanz.	ואתה תהיה לזנב

### 6. 2. 1. Textkritik

20aα [את המרה ואת המדמה *מג*] את המרה ואת המדמה *מג* was „it ammirra wit ammâmâ“<sup>2</sup> gesprochen wird. Das Verstummen des *א* hat offenbar zu dessen Ausfall im ersten Nomen geführt. *ואת* dürfte Angleichung an das folgende *ואת המנערה* sein.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vielleicht ist גבול hier wie in 1 Sam 13,18 „Berg, Anhöhe“ zu übersetzen. Vgl. KEDAR, *Semantik*, 88.

<sup>2</sup> BEN-HAYYIM, *Tradition*, 146.

<sup>3</sup> Vgl. HEMPEL, „Wert,“ 230; RICHTER, *BH'*, 616.



20aß [ידך] einige masoretische Handschriften und ׀ bieten ידיך „deine Hände“ ׀ jdkwn „eure Hand“. Das Jod vor dem Suffix muß nicht grammatischer Pluralanzeiger sein, sondern kann schlicht als *mater lectionis* dienen. Es handelt sich also vielleicht nur um eine Schreibvariante.<sup>1</sup>

20aγ [אשר העשה] fehlt in ⓄB ׀ ׀, was wohl eine Abweichung innerhalb der Ⓞ-Überlieferung darstellt, welche sonst οσα αν ποιησης bezeugt.

20bα [השמדך] Nif'al Inf. cstr. + ePP „vertilgt werden“. ׀ schreibt dagegen ׀השמידך, Hif'il Inf. cstr. + ePP „ausrotten“.

20bα [אבדך] Qal Inf. cstr. + ePP „untergehen“. ׀ schreibt אבידך, Hif'il Inf. cstr. + ePP „zugrunde richten“. Lohfink weist auf die Nif'al-Hif'il Schwankungen der beiden Formen von 20bα im Deuteronomium hin. Manchmal legen ׀ und Ⓞ ein ursprüngliches Hif'il nahe. Der ungewöhnliche Inf. cstr. des Hif'il wäre von ׀ als Nif'al vokalisiert worden.<sup>2</sup>

Doch die verschiedenen Verbstämme implizieren auch eine theologische Verschiebung. ׀ macht die Verfluchten zum Subjekt des Untergangs. Durch שמד/N steht das passive Erleiden Mittelpunkt des Interesses. Israels Schicksal ist das Thema, dessen Ursachen nur aus dem Zusammenhang deutlich werden. Bei אבד/G wird Israel sogar zum aktiven Subjekt. Das enklitische Personalpronomen drückt in ׀ jeweils einen *genitivus subjectivus* aus. Die Hif'il-Verben des ׀ rücken dagegen die Aktivität einer von außen kausativ eingreifenden Macht in den Mittelpunkt. Das enklitische Personalpronomen wird zum *genitivus objectivus*, der auf das Opfer der Vernichtungsaktion hinweist. Die Infinitivformen verschleiern jedoch das Subjekt der Vernichtungsaktion. Daß JHWH als Letztursache dahinter steckt, wird nur aus dem Kontext klar. Die Haupttradition von Ⓞ definiert dagegen Gott konkret als Subjekt der Vernichtung. εξολεθρευση und απολεση, Indikativ Futur 3. Person, kann nur auf das Subjekt des Hauptsatzes, κυριος, bezogen sein. So läßt sich von ׀ über ׀ zu Ⓞ eine immer deutlichere Involvierung Gottes in die Vernichtung Israels feststellen. Ⓞ<sup>318</sup> ׀ treiben diese Tendenz mit überdeutlichem εξολεθρευση κυριος auf die Spitze. Ⓞ ist ebenso klar mit *donec conterat te*. Abgesehen davon, daß die hebräischen Infinitive schwer ins Griechische oder Lateinische zu übersetzen sind, sind die finiten Verbformen wohl eine Vereinfachung gegenüber ׀.

Ⓞ besitzt die Tendenz, die Logik der Zusammenhänge stärker zu verdeutlichen und dabei die Vernichtungsdrohungen zu verstärken. Außerdem enthält Dtn 27-34 insgesamt mehr Abweichungen von ׀, die auf theologi-

<sup>1</sup> Vgl. HEMPEL, „Wert“, 217-219; PENNA, *Deuteronomio*, 229; RICHTER, *BH'*, 618.

<sup>2</sup> Vgl. „שמד“, Manuskript.

sche Anliegen von 6 zurückgeführt werden können.<sup>1</sup> Eine noch weiter von 11 entfernte theologische Vorstellungswelt zeigen Lesarten, die in Nebenüberlieferungen von 11 und 6 aufscheinen. 11B<sub>μ</sub>B וער השמידוך וער האבידוך und 6509 εξολοθρευθωσιν stellen mit ihren finiten Pluralformen die drei Objekte von 20aα als selbst wirkende Subjekte der Vernichtung dar. Hinter diesen Formen dürfte eher die Angleichung an ורדפוך in 22bα und ähnliche Formulierungen in 2aβ.15bβ.45aβ.γ stecken als Reste eines älteren noch in magischem Denken verhafteten Textstadiums. Dieselben textkritischen Erwägungen gelten auch für die Formen in 22bβ und 24bβ.

20bγ עזבתי Der Wechsel in die erste Person ist gegenüber den Formulierungen von 6d (außer 125) ι κν und 675 Bο αυτον *lectio difficilior*.

21bα כלחו In BHS<sup>2</sup> fehlt, aufgrund eines Druckfehlers das Dagesch im *Lamed*. 11 hat כלחו entsprechend der Aussprache „kallūtu“<sup>2</sup>. Aus herodianischer Zeit stammt 4 QDt<sup>g</sup>, das Dtn 28,21-24 in einer mit 11 identischen Form enthält.<sup>3</sup>

22a יככה 11 bietet יכך „yikkak“<sup>4</sup>. Das enklitische Personalpronomen endet also im samaritanischen Dialekt nicht wie in 11 auf -kā. He als Anzeiger für den langen Vokal des Suffix ist für 11 außergewöhnlich.<sup>5</sup> Doch wird dies die ursprüngliche Schreibung sein, da auch einige 11-Handschriften יככה bezeugen (11d1X1\* יככה). Gleiches gilt für die Belege von יככה in 28,27.28.35.

22a ובהרב ūbahæræb „mit dem Schwert“. D übersetzt aestu „mit Hitze“ = ūbahoræb. Malusà zeigte, daß die Konsonantenfolge hrb auch in den semitischen Versionen 11 und 5 mehrdeutig ist. Als klare Option für die Bedeutung „Schwert“ führt er 6 an.<sup>6</sup> Doch φονω heißt nicht Schwert, sondern Mord. Das kann auf das Schwert als Mordinstrument zurückgehen<sup>7</sup>, kann aber auch die Hitze der Haßgefühle im Blick haben, aus denen Mordgedanken entspringen. Jedenfalls scheint in der griechischen Tradition hier eine Verständnisschwierigkeit gelegen zu haben. So schreiben 6344 mg 407 πονω „mit Mühsal“, 6318 646 φθονω „mit Mißgunst“ und 6b latcod 100 11 φοβω „mit Furcht“. Diese phonetisch ähnlichen Abweichungen beruhen vielleicht auf Hörfehlern. Sie lassen aber erkennen, daß φονω nicht das

<sup>1</sup> Vgl. DOGNIEZ / HARL, *Bible*, 37, 39.

<sup>2</sup> BEN-ḤAYYIM, *Tradition*, 146.

<sup>3</sup> Vgl. WHITE, „Manuscripts“, 23, 35, 41.

<sup>4</sup> BEN-ḤAYYIM, *Tradition*, 146.

<sup>5</sup> Vgl. HEMPEL, „Wert“, 228.

<sup>6</sup> Vgl. „Interpretazione“, 259-261.

<sup>7</sup> Vgl. DOGNIEZ / HARL, *Bible*, 288.

Wort war, das man in diesem Kontext erwartete. Barthélemy hält die Vokalisation *ûbahæraeb* für eine Textvereinfachung und die Angleichung an parallele Passagen. Er schlägt vor, *ûbahoraeb* zu lesen.<sup>1</sup>

22b [וְרַדְפֶּךָ עַד אֲבֹדְךָ]  $\mu$  bietet [וְרַדְפֶּךָ עַד אֲבִידוֹךָ] „yirdáfok ‘ad abbīdok“<sup>2</sup>,  $\mathcal{S}$  *wnrpwnk* ‘dm’ d’bdwnk.  $\mathcal{S}$ ,  $\mathcal{G}$  und  $\mathcal{D}$  bestätigen die Konjunktion am Anfang von 22b. Der Wechsel von *Waw* zu *Jod* dürfte ein Schreib- oder Lesefehler sein.  $\mathcal{G}$  hat εως αν απολεσωσιν σε „bis sie dich verderben“ mit den Krankheiten als Subjekt,  $\mathcal{G}^{963*}$  απολεσετε „bis ihr verderbt“ mit Israel als Subjekt, ähnlich  $\mathcal{D}$  *persequatur donec pereas* „er (Gott) möge dich verfolgen bis du (Israel) untergehst“. Gott als Subjekt hat  $\mathcal{G}^{963c}$  730 απολεση σε  $\mathcal{G}^{319}$  απολεσει σε.  $\mathcal{N}$  bietet gegenüber den finiten Verben *lectio difficilior* und *lectio brevior*.

$\mathcal{N}$  verbindet unterschiedliche theologische Perspektiven miteinander. Einerseits agieren die Krankheiten als wirksame Fluchmächte (וְרַדְפֶּךָ), andererseits ist das Subjekt des im Infinitiv ausgedrückten Untergehens (אֲבֹדְךָ) Israel selbst bzw. JHWH, falls man das enklitische Personalpronomen in 21aβ auf ihn beziehen soll. So ergibt sich in  $\mathcal{N}$  ein Perspektivenwechsel, den die Versionen - bis auf  $\mathcal{G}^{963*}$  und  $\mathcal{D}$  - nicht nachvollziehen, da sie durch finite Verben im Singular oder Plural entweder Gott oder die Fluchmächte zum Subjekt der Vernichtungsaussagen machen. וְרַדְפֶּךָ in  $\mu$ D10 X2 θ X1\* dürfte auf samaritanischer Aussprache beruhen, denn die Gutturale *Ajin*, *He*, *Ḥet* wurden *Aleph* angeglichen.<sup>3</sup>

23aα [שְׁמִי] Die meisten  $\mathcal{G}$ -Handschriften haben nur ο ουρανος. Ein Possessivpronomen fehlt auch Latcod 100  $\mathcal{U}$  Sa<sup>3</sup>.  $\mathcal{G}^{30}$  ergänzt σου wie  $\mathcal{N}$ ,  $\mathcal{G}^{963}$  σοι.  $\mathcal{S}$  bietet nur *šmj’*,  $\mathcal{D}$  nur *caelum*. Der Wegfall des Possessivpronomens scheint eine Angleichung an וְהָאָרֶץ in 23bα zu sein. Außerdem wird שְׁמִי im AT nur selten mit einem enklitischen Personalpronomen versehen.<sup>4</sup> Es kann sich also auch um Einfluß durch den sonst im AT verbreiteten Sprachgebrauch handeln.

24bβ [עַד הִשְׁמַדְךָ]  $\mathcal{G}$ ACLD fügt εως αν εκτροψη σε „bis er dich austreibt“ vor και εως αν απολεση σε ein und  $\mathcal{G}^B$  ergänzt απολεση σε durch εν ταχει aus V. 20.

25aβ [אֲדָר]  $\mu^B$  änderte zum femininen אֲדָרָה. דָּרַךְ ist im jüngeren Hebräisch feminin.

<sup>1</sup> Vgl. *Report*, 295.

<sup>2</sup> BEN-ḤAYYIM, *Tradition*, 146.

<sup>3</sup> Vgl. BEN-ḤAYYIM, „Observations,“ 14.

<sup>4</sup> Lev 26,19; Ps 8,4; 33,28; 144, 5. Das ist auffällig im Verhältnis zu אָרֶץ, das im AT 38mal allein mit dem enklitischen Personalpronomen der 2. Person Sg. auftaucht.

25b [לועוה] Die Konsonanten des seltenen Wortes werden in einigen Handschriften und im  $\mathfrak{M}$  an Jes 28,19 angeglichen.  $\mathfrak{G}$  übersetzt  $\epsilon\nu \delta\iota\alpha\sigma\pi\omicron\rho\alpha$ ,  $\mathfrak{D}$  *dispergaris*. Das Wort wurde also als Zerstreuung interpretiert. Genauso wird das hebräische Wort auch Jer 34,17 =  $\mathfrak{G}$  41,17 wiedergegeben. An den anderen Belegen für  $\text{זעוה}$  stehen jedoch andere Begriffe (Jer 15,4  $\alpha\nu\alpha\gamma\alpha\eta$ ; 24,9  $\delta\iota\alpha\sigma\alpha\sigma\pi\iota\sigma\mu\omicron\nu\varsigma$ ; 29,18 fehlt in  $\mathfrak{G}$ ; Ez 23,46  $\tau\alpha\rho\alpha\chi\eta\nu$ ).<sup>1</sup>

26a [לכל־עוף השמים]  $\mathfrak{M}$ ,  $\mathfrak{S}$  und  $\mathfrak{G}$  lassen  $\text{כל}$  aus. Wahrscheinlich ist dies eine Angleichung an  $\text{לבהמה}$ .  $\mathfrak{D}$  bezeugt *cunctis*.<sup>2</sup>

27a [ובעפלים] Statt des *Ketib* „Beulen“ setzt die masoretische Tradition das *Qere*  $\text{טחרים}$  „Hämorrhoiden“ ein.<sup>3</sup>

27a [ובחרס]  $\mathfrak{M}^B$  X1 schreiben  $\text{ובהרס}$  „mit Zerstörung“ (vgl. Jes 19,18). Das *Het* bleibt im Samaritanischen stumm „wbërräs“.<sup>4</sup> So kam es wohl zu diesem Schreibfehler.

28 [ובעורון ובחמהום]  $\mathfrak{G}^B$  963 b 509 lassen die Konjunktion  $\kappa\alpha\iota$  aus.  $\mathfrak{G}$  verzichtet bis auf wenige Handschriften auf die Übersetzung des hebräischen  $\text{ב}$  in den Krankheitsflüchen.

29a [בצהרים]  $\mathfrak{B}$  vokalisierte *baṣṣāh<sup>a</sup>rajim*.

29a [ואהדרכיך]  $\mathfrak{M}$  und einige Handschriften von  $\mathfrak{M}$  haben nur  $\text{הצליח דרך}$  „(nicht) gelinge der Weg“,  $\mathfrak{S}$  *wl' tsq 'wrhk l'rjš* „und nicht führt dein Weg zu einem Ende“,  $\mathfrak{G}$  (außer 707\*)  $\epsilon\upsilon\delta\omega\sigma\epsilon\iota \tau\alpha\varsigma \omicron\delta\omicron\upsilon\varsigma \sigma\omicron\upsilon$  „(nicht) wird er (der Blinde?) deine Wege gut führen“,  $\mathfrak{G}^{500}$   $\mathfrak{U}$   $\mathfrak{U}$   $\epsilon\upsilon\delta\omega\sigma\epsilon\iota\varsigma$  „(nicht wirst du...“. Die Versionen zeigen, daß die Formulierung von  $\mathfrak{M}$  nur umschreibend übersetzt werden kann. Der Wegfall der Akkusativpartikel im Hebräischen ist eine Vereinfachung, da  $\text{דרך}$  dann Subjekt von  $\text{הצליח}$  werden kann. Barthélemy empfiehlt,  $\mathfrak{M}$  zu folgen.<sup>5</sup>

29b [ואך]  $\mathfrak{M}$  hat  $\text{רק}$   $\mathfrak{C}$  *brm* wie V. 13 für  $\text{רק}$ . Die Veränderung wurde offenbar durch Parallelstellen beeinflusst (vgl. 33b).

30a [וישגלנה] Einige Handschriften und  $\mathfrak{C}$  ersetzen das *Ketib* von  $\mathfrak{M}$  durch dessen *Qere*  $\text{ישכבנה}$ .  $\mathfrak{M}$  und  $\mathfrak{C}$  ändern in  $\text{עמה}$ ,  $\mathfrak{D}$  *dormiat cum ea*.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> „... Lorsque ce mot hébreu est appliqué à Israël, comme ici ou en Jr 34 (41), 17, le traducteur évite de le traduire exactement et lui substitue l'idée d'exil ou de dispersion ... Le mot *diasporá* et un néologisme ...“ DOGNIEZ / HARL, *Bible*, 289.

<sup>2</sup> Vgl. RICHTER, *BHt*, 620.

<sup>3</sup> Vgl. RICHTER, *BHt*, 620.

<sup>4</sup> „ehras < חרס \* היסוד בצורה בררס \*“ BEN-HAYYIM, *Tradition*, 147.; vgl. „Observations“, 19.

<sup>5</sup> Vgl. *Report*, 295.

<sup>6</sup> Vgl. NIELSEN, *דקני*, 21.24; BUIS / LECLERCQ, *Deutéronome*, 176; PENNA, *Deuteronomio*, 231: „*La possederà*, il raro verbo ebraico, in forza della sua etimologia, non include qualcosa

32b ידך] Viele masoretische Handschriften haben ידך,  $\mathfrak{C}^J$  *bjdjkwn*. Die Einfügung des *Jod* scheint denselben orthographischen Schwankungen zu unterliegen, auf die bereits unter 20aβ hingewiesen wurde. BHK und BHS empfehlen unter Hinweis auf Gen 32,29,  $\mathfrak{M}$  zu folgen (vgl. auch Neh 5,5).

33a פרי  $\mathfrak{M}$  Bδ1θt hat ופרי. Diese syndetische Verbindung dürfte eine Angleichung an V. 18.42 sein.

33b רק  $\mathfrak{G}$  übersetzt das Wort nicht.  $\mathfrak{G}^O$  (außer 58) *d t latcod* 100  $\mathfrak{S}$  fügen tote ein.

36aα יולך  $\mathfrak{M}^B C X1 \mathfrak{C} \wedge h i u$  bezeugen die Schreibung von  $\mathfrak{M}$ . Die anderen  $\mathfrak{M}$ -Handschriften haben jedoch יוליך, entsprechend der Tendenz des  $\mathfrak{M}$ , im Hif'il *plene* zu schreiben.<sup>1</sup> Die  $\mathfrak{M}$ -Belege zeigen wohl keine Tradition, die in V. 36 den Jussiv nicht kannte, sondern eine orthographische Variante.

36aα [מלכך  $\mathfrak{C}^J$  hat das enklitische Personalpronomen der 2. Person Pl.,  $\mathfrak{G}$  τους αρχοντας σου. Es handelt sich wahrscheinlich um zeitbedingte interpretierende Übersetzungen.<sup>2</sup>

36b [ועברה] Die Pluralbelege für λατρευσετε in  $\mathfrak{G}^d t latcod$  100  $\mathfrak{C}^J$  sind nur marginal.<sup>3</sup>

37a למשל  $\mathfrak{M}$  schreibt לשם. Das ist vielleicht nur eine abweichende Form von  $\mathfrak{M}$ , doch es könnte auch den schlechten Namen oder ein schlechtes Beispiel meinen.  $\mathfrak{G}$  hat εκει εν αυινγματι. למשל steht in  $\mathfrak{M}$ ,  $\mathfrak{G}$  und  $\mathfrak{S}$  mit Konjunktion. Vielleicht resultiert dies aus dem Einfluß von Jer 24,9, wo das Wort in einer Aufzählung ebenfalls an zweiter Stelle steht.<sup>4</sup>

39bα<sub>2</sub> [האגר  $\mathfrak{M}^B \mathfrak{C} \mu$  unterlief scheinbar wegen der stummen Gutturale im Samaritanischen ein Schreibfehler: האגר.  $\mathfrak{G}$  (außer 707) erweitert interpretierend ευφραδιση εξ αυτου „du sollst dich daran (nicht) freuen“.<sup>5</sup>

40bβ [ישל] Einige  $\mathfrak{M}$ -Manuskripte schreiben samaritanischer Aussprache entsprechend ישעל „yēšā'al“<sup>6</sup>. Ben-Ḥayyim erklärt, die samaritanische Tradition habe das Verb שעל bewahrt, welches nicht im AT, wohl aber in der tannaitischen Literatur auftaucht. Man kann aber nicht bestimmen, ob

di negativo (il sostantivo in Sal. 45,10 indica la regina), ma i masoretici suggeriscono sempre (cfr. Is. 13,16; Ger. 3,2; Zac. 14,2) l'equivalenza con שקב (= giacere con una donna)“.

<sup>1</sup> Vgl. BEN-ḤAYYIM, „Observations,“ 15.

<sup>2</sup> Vgl. BUIS / LECLERCQ, *Deutéronome*, 177.

<sup>3</sup> Vgl. PENNA, *Deuteronomio*, 233.

<sup>4</sup> Vgl. BUIS / LECLERCQ, *Deutéronome*, 177.

<sup>5</sup> Vgl. SCHULTZ, *Differences*, 14.

<sup>6</sup> BEN-ḤAYYIM, *Tradition*, 148.

die Form Imperfekt Qal oder Pi'el ist.<sup>1</sup> So entsteht die Doppeldeutigkeit „abfallen“ mit dem Subjekt זיה in 40b $\beta$ , oder „abwerfen“ mit dem Subjekt זיתים aus 40a und dem Plural des Verbs, wie ihn  $\mu^b d1$  mit ישלר und  $\mu^N \mathfrak{C}$  mit ישעלו bieten. זיה in 40b $\beta$  wäre dann Objekt.  $\mu^N Q$  setzt auch das noch in den Plural. Die Pluralsetzungen dürfen gegenüber dem Numeruswechsel zwischen 40a.b $\beta$  in  $\mathfrak{M}$  als Vereinfachungen gelten.

42 יירש = Pi'el  $\mu$  bietet יוריש = Hif'il. Der H-Stamm des Verbs ist häufig belegt (in der Bedeutung „in Besitz nehmen“ in Num 14,24; 33,53; Ri 1,14; Jos 8,7). Das Pi'el der Wurzel kommt jedoch im AT nur an dieser Stelle Dtn 28,42 vor.  $\mathfrak{M}$  ist daher *lectio difficilior*.

## 6. 2. 2. Forschungsgeschichte und Literarkritik

### 6. 2. 2. 1. Beobachtungen zur Textstruktur

Als beabsichtigtes Merkmal des Textes fielen Steuernagel die Parallelen zum Segen auf.<sup>2</sup> Seitz entdeckte in den gemeinsamen Motiven von Segen und Fluch chiasmische Anordnungen, die er ebenfalls auf bewußte Gestaltung zurückführte. Folgende Tabelle ergänzt die Zusammenstellung von Seitz mit der Angabe der chiasmischen Verbindung und einem hebräischen Begriff zur Inhaltsbestimmung:<sup>3</sup>

פרי בסנך	V. 4		V. 17	סנאך
		×		
סנאך	V. 5		V. 18	פרי בסנך
בדרך אחד	V. 7		V. 20	אודהמארה
		×		
אודהברכה	V. 8		V. 25	בדרך אחד
לעם קדוש	V. 9f		V. 23f	מטר
		×		
מטר	V.11f		V. 25f	למאכל
			↓ V.43	מעלה
והלוייה	V.12b		V.44a	ילוך
לראש	V.13a		V.44b	לראש
למעלה	V.13b	↑		

<sup>1</sup> Vgl. „Observations,“ 16f.

<sup>2</sup> Vgl. *Übersetzung*, 99.

<sup>3</sup> Vgl. *Studien*, 259. Die Tabelle macht deutlich, daß V. 3/16 und 6/19 nicht in die Chiasmen einbezogen sind, die Beziehung zwischen V. 9f/25.26 angesichts der deutlicheren Entsprechung von V. 7/25 ein wenig gezwungen wirkt und in V. 12f/43f ein Doppel- (12b.13a/44) und ein Einzelmotiv chiasmisch vertauscht sind.

An Form, Rhythmus, Syntax und *parallelismus membrorum* erkannte Seitz, daß V. 23f und 43f für den entsprechenden Segen V. 12-13a als Vorlage dienten und demnach älter sind als der Segen.<sup>1</sup>

Als strukturelle Besonderheit arbeitete Hillers in 28,30-32.38-41 die *futility curses* heraus. Ihre rhythmische Sprache hebt sie vom Kontext ab.<sup>2</sup> Plöger bestimmte 28,30f als eine Reihe antithetischer Flüche und teilte sie in eine Gruppe mit 2 Hebungen pro Stichos (V.30) und eine mit 3 Hebungen pro Stichos (V.31). Beide Verse sollen allein existiert haben. 28,38-41 besitzen zwar wie 30f Rhythmus und Antithesen, darüber hinaus aber einen motivierenden *kî*-Satz. Am Ende der beiden Reihen erkannte er in 28,34+42 je eine Zusammenfassung.<sup>3</sup>

Von Hillers übernahm Seitz die Klassifizierung der Fluchformen. Der altorientalische Fluch mit Anrufung der Götter wurde in Israel zum Fluch bei JHWH. So ordnete er 28,20-22.24f.27f.35f.49 einer Reihe gleichartig gebauter Flüche zu.<sup>4</sup> Schächter wies darauf hin, daß die grammatische Struktur dieser Verse jeweils mit *yiqtol-x* beginnt.<sup>5</sup> Thompson arbeitete zwischen 28,25-37 eine palindromische Struktur heraus.<sup>6</sup> Am Schluß (V. 36f) läßt sich die Palindromie nicht ganz durchhalten. Dies deutet auf nachträgliche Texteingriffe hin. Sumner identifizierte hier die Hand eines Interpolators, der das chiasmatische Orakel der Verse 27-35 nachträglich durch Jeremiazitate gerahmt hat. Während es nämlich innerhalb von V. 27-35 Wortverknüpfungen gibt, korrespondieren bei V. 25b im Hinblick auf V. 37 und bei V. 26 in Beziehung zu V. 36 nur die Ideen. Daß beide Abschnitte Ergänzungen einer einzigen Hand sind, erkannte Sumner daran,

<sup>1</sup> Vgl. *Studien*, 259f; MAYES, *Deuteronomy*, 350f; HILLERS, *Treaty-Curses*, 38-40, fand poetische Stücke in Dtn 28,23.24.25a.44.

<sup>2</sup> Vgl. *Treaty-Curses*, 35-37.

<sup>3</sup> Vgl. *Untersuchungen*, 154-159. Ebd. 157 handelt es sich in dem Satz: „v. 43 ist eine rhythmische Zusammenfassung wie v. 34 in der antithetischen Reihe vv. 32-33.“ anscheinend um einen Druckfehler. Oben steht das wohl gemeinte V. 42. Zur Unterteilung der Frustrationsflüche nach syntaktischen Gesichtspunkten vgl. PODELLA, „Nichtigkeitsfluch“, 432.

<sup>4</sup> Vgl. *Studien*, 279-282. Bereits NOTH, „Fluch“, 132/160, hatte gefragt, ob die Sätze mit dem Motiv des Schlagens (22.27.28.35) einmal eine Reihe bildeten und enger aneinander anschlossen. PLÖGER, *Untersuchungen*, 154-159, nannte diese verbalen Fluchsätze in V.22.27.28.29.35 die ursprünglich eigenständige „Schlagen“-Reihe. Jeder Vers beginnt mit dem Verb נָכַח „schlagen“.

<sup>5</sup> Vgl. *Fluch*, 157f.

<sup>6</sup> „We have the following items listed: a. defeat before enemies, 25a; b. Israel will become a horror and her corpses will be unburnt, 25b, 26; c. incurable diseases, 27; d. madness, 28; e. continual oppression, 29; f. frustration, 30-32; e<sup>1</sup>. continual oppression, 33; d<sup>1</sup>. madness, 34; c<sup>1</sup>. incurable disease, 35; a<sup>1</sup>. Israel defeated by an enemy, 36; b<sup>1</sup>. Israel becomes a horror, 37. There is, in fact, a slight breakdown in the chiasmus at the end, for the elements a and b are reversed.“ THOMPSON, *Deuteronomy*, 273.

daß Dtn 28,25b.37 zusammen auf Jer 24,9; 29,18 anspielen.<sup>1</sup> Ein Schaubild veranschaulicht dies:<sup>2</sup>

Dtn 28,25b והיית לזועה לכל־ממלכות הארץ  
 ונתחיים לזועה לרעה לכל ממלכות הארץ Jer 24,9  
 לחרפה ולמשל לשנייה ולקללה בכל־המקומות אשר אדיחם שם  
 Dtn 28,37 והיית לשמה למשל לשנייה בכל העמים אשר־ינהגך יהוה שמה

Die im Deuteronomium auf die Verse 25b und 37 aufgeteilten Stichwörter finden sich bei Jeremia innerhalb eines Verses.

Faßt man die referierten Erkenntnisse der bisherigen Forschung zusammen, läßt sich die Struktur von Dtn 28,20-44 in folgendem Schema darstellen:

Segen		Fluch 28.	
28,8	↔	20	<i>yiqtol-x</i> <i>yiqtol-x</i> <i>yiqtol-x</i> <i>yiqtol-x</i> <i>yiqtol-x</i>  <i>yiqtol-x</i> <i>yiqtol-x</i> <div style="border: 1px solid black; padding: 2px; display: inline-block;"> <i>futility curses</i>            Antithesen         </div>
		21	
		22	
28,11.12	↔	23.24	
28,7	↔	a) 25a Niederlage	
		b) 25b Israel wird zum Schrecken ↔	
		26 Leichen bleiben unbestattet	
		c) 27 unheilbare Krankheit	
		d) 28 Verrücktheit	
		e) 29 dauernde Unterdrückung <sup>3</sup>	
		f) 30-32 Frustration	

<sup>1</sup> Vgl. Study, 102-105, 113f, 115: „In the two Jeremiah passages, Deut. 28:25b and 28:37 appear in the same sentence as complementary to one another. In this respect, the chiasmic nature of these two verses is increased by reference to Jeremiah.“

<sup>2</sup> Auf die Wiedergabe von Jer 29,18 wird verzichtet, da die Passage 29,16-20 in 6 fehlt, wo der ältere Textumfang bewahrt ist. Vgl. HERRMANN, *Jeremia*, 48, 148f; STIPP, *Sondergut*, 79; PERSON, *Zechariah*, 64, 79 Anm. 21. Die Parallele zwischen Dtn 28,25b und Jer 24,9 wird noch deutlicher, wenn man berücksichtigt, daß לרעה prämasoretischer Zusatz ist. Vgl. STIPP, *Sondergut*, 74f.

<sup>3</sup> „Zusammengehalten wird das Ganze durch zwei beinahe gleichlautende Sätze: v. 29b והיית רק עשוק ורצון כל־הימים ב3 und והיית אם עשוק וגזול כל־הימים. Mit ... וגזול wird ein Wort aus einem der Gegensatzflüche (v.31) aufgegriffen, zum andern schlagen die Verbalformen im perfectum consecutivum eine Brücke zu den ... gleichgebildeten Formen in v. 29a und v. 34 (והיית).“ SEITZ, *Studien*, 285. Vgl. BRAULIK, *Deuteronomium II*, 206.



e') 33 dauernde Unterdrückung	<i>yiqtol-x</i> <i>yiqtol-x</i>	Jer 24,9
d') 34 Verrücktheit		
c') 35 unheilbare Krankheit	<i>futility curses</i> <b>Antithesen</b> Antithesen	
a') 36 Niederlage		
b')- 37 Israel wird zum Schrecken ↔ 38-41		
28,12.13 ↔ 43.44		

Einige Phänomene des Textaufbaus erwecken den Eindruck bewußter Gestaltung. Man erkennt, daß der gesamte Abschnitt 28,20-44 in den Frustrationsflüchen 28,30-32 eine Mitte besitzt, um die sich die palindromische Struktur von 28,25-37 lagert. Auch der Aufbau der übrigen Partien scheint nicht willkürlich. Die Bezüge zum Segen finden sich am Anfang und am Ende der Einheit. Allerdings besteht ein Übergewicht am Beginn. Dort sind aber nicht nur die Parallelen zum Segen vermehrt anzutreffen, sondern auch die Satzstruktur *yiqtol-x*. Dagegen überwiegen im zweiten Teil Sätze mit antithetischem Aufbau (28,38-41.43f). Beide Satzstrukturen, *yiqtol-x* und Antithesen, ähneln zwei Bändern, die in 28,30-36 ineinander verschlungen sind. Umfangmäßig halten sich die Abschnitte vor (V. 20-24)<sup>1</sup> und nach (V. 38-44)<sup>2</sup> dem palindromischen Mittelstück etwa die Waage. Keiner der oben angeführten Forscher arbeitete die ganze Struktur des Schemas heraus. Es wurde aus ihren unterschiedlichen Beobachtungen zusammengetragen. Man zog auch keine Schlußfolgerungen bezüglich eines Gestaltungsprinzips für den Abschnitt, das die verschiedenen Strukturmuster integriert, wie es hier durch die Metapher der zwei ineinander verschlungenen Bänder mit vorherrschenden *yiqtol-x*-Sätzen bzw. Antithesen vorgebracht wird. Im Gegenteil, die Strukturmerkmale dienten der Forschung bisher hauptsächlich als Ansatzpunkte für die Literarkritik.

#### 6. 2. 2. 2. Zur Literarkritik

Literarkritische Analysen von Dtn 28,20-44 sind bestimmt durch Prämissen, die von außen an den Text herangetragen wurden und auf die Bewertung von Spannungen, die die Einheitlichkeit in Frage stellen, einwirkten. So kann es nicht verwundern, daß neue Gesichtspunkte jeweils die literarkritischen Ergebnisse der Vorgänger samt deren Voraussetzungen in Frage stellten. Dabei gewann die Berücksichtigung altorientalischer Fluchsequenzen zunehmende Bedeutung.

<sup>1</sup> 74 Wörter.

<sup>2</sup> 68 Wörter.

Die Prämisse, die Steuernagel und Hölscher an den Text herantrugen, war die Auffassung, Segen und Fluch seien ursprünglich parallel gewesen. Sie schieden in Dtn 28,20-44 alles als späteren Zusatz aus, was keine Entsprechung im Segen besitzt.<sup>1</sup>

Noth zog den KH als altorientalischen Vergleichstext heran. An ihm stellte er fest, daß Segen und Fluch im AO keineswegs parallel waren. Die literarkritischen Voraussetzungen von Steuernagel und Hölscher verloren daher ihre Plausibilität. Er konnte im Fluchabschnitt nicht mehr nur die Parallelen zum Segen als ursprünglich ansehen. Dennoch betrieb Noth Literarkritik und schied ohne nähere Begründung V. 29.34.36.37 als sekundär aus. Die ursprüngliche Zugehörigkeit von 28,38-41 schien ihm zweifelhaft.<sup>2</sup> Nur bei V. 21b gab er als Grund den Wechsel in die 1. Person an.<sup>3</sup> Der Segen entstand seiner Meinung nach größtenteils erst nach dem Fluch. Dies demonstrierte er vor allem an 28,43f und 28,12f. Den Fluch mit der Nennung des נָא empfand er als angemessen, den Segen mit seiner Ausweitung auf den internationalen Bereich (גוֹיִם) nicht.<sup>4</sup>

Plöger lehnte die These Noths vom Vorrang des Fluches vor dem Segen ab. Diese Einschätzung fußt aber nicht auf der Analyse von Dtn 28 selbst, sondern auf Erwägungen Reventlows zur Zusammengehörigkeit von Segen und Fluch im Bundeschlußschema, in Dtn 27 und in den Denkkategorien des Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Er sah in V. 12f die Vorlage für 28,43f.<sup>5</sup> Plögers eigener Literarkritik liegt die Arbeitshypothese zugrunde, daß in den Rahmenstücken des Deuteronomiums Überlieferungseinheiten zusammengearbeitet wurden, die ursprünglich selbständig existierten.<sup>6</sup> Eine zweite Prämisse seiner Literarkritik nimmt unhinterfragt für den Urbestand der gesuchten Überlieferungsstücke metrische Sprache an. Inhaltlich und formal ähnliche Passagen sezierte er zu ursprünglich selbständigen Reihen

<sup>1</sup> „... In dem ersten Teil der Fluchrede (v. 15-46) entsprechen einige Sätze mehr oder weniger genau den Segenssprüchen ..., nämlich: v. 15-19. 20\*. 23-24\*. 25a.43-46. Man hat den Eindruck, dass dies Verhältnis ein beabsichtigtes ist, und wird darum alle übrigen Verse als spätere Zusätze ansehen müssen.“ STEUERNAGEL, *Übersetzung*, 99. Vgl. *Rahmen*, 40; HÖLSCHER, „Komposition,“ 221; SMITH, *Deuteronomy*, 307; ROSE, *5. Mose*, 537.

<sup>2</sup> Vgl. NOTH, „Fluch,“ 132f/160f.

<sup>3</sup> Vgl. „Fluch,“ 132/160. Die 1. Person in 20b diente auch STEUERNAGEL, *Übersetzung*, 101, schon als Argument für die Literarkritik. Er nannte aber noch mehr: „בעל־לֵךְ (bei Jer häufig) findet sich sonst im Dtn nicht; auch scheint Sg nicht einen schnellen Untergang gedroht zu haben, cf. zu 43f. ...“ Vgl. HÖLSCHER, „Komposition,“ 221 Anm. 2.

<sup>4</sup> Vgl. „Fluch,“ 131f/159f.

<sup>5</sup> Vgl. *Untersuchungen*, 133, 150; REVENTLOW, *Heiligkeitgesetz*, 144; Priorität des Segens auch bei EHRlich, *Randglossen*, 332f; SCHÄCHTER, *Fluch*, 134f; THOMPSON, *Deuteronomy*, 273; BUIS, *Deutéronome*, 380; KRÄMER, *Numeri*, 516.

<sup>6</sup> Vgl. *Untersuchungen*, 146.

heraus und argumentierte oft *metrici causa*.<sup>1</sup> In 28,20aß störte ihn **אחדהמהומה** zwischen **מארה** und **מנערה**.<sup>2</sup> Den ametrischen V. 21b bestimmte er ob seiner Anspielung auf das Exil als sekundär. 28,25b.26.29a.b.33f.37 nannte er durch **והייה** oder **הייהה** eingeleitete Erweiterungen, die die Fluchfolgen ausmalen. Wo das Thema Deportation auftaucht (28,32f.36.41), fand er exilische Ergänzung und auch V. 43f datierte er wegen der Umgestaltung der Parallele 28,12f ins Exil.<sup>3</sup> Plögers eigene Terminologie offenbart die Problematik seiner Analyse. Er sucht Überlieferungsstücke. Ist das nicht Aufgabe der Überlieferungsgeschichte?<sup>4</sup> Plöger kann nicht nachweisen, daß seine Überlieferungsstücke tatsächlich einen schriftlich fixierten Text bildeten. Darum geht es aber in der Literarkritik. Seine Reihen können ebensogut verschiedenartige mündliche Gestaltungsmuster für Flüche widerspiegeln, die von einem einzigen Autor verwendet wurden. Seine Analyse beweist nicht, daß die Reihen einen anderen Verfasser haben als den Urheber von Dtn 28,20-44 selbst.

Seitz wollte Formgeschichte und Literarkritik miteinander verbinden.<sup>5</sup> Formgeschichtliche Argumente führten ihn zur Ausgliederung der Verse 24f.36. Die aus sechs Versen bestehende Reihe körperlicher Plagen (20a\*.21abα.22α\*.27a.28.35a) habe eine andere Gestalt als diese drei Verse.<sup>6</sup> Die einfachen Verwünschungen - eine von Hillers übernommene Gattungsbezeichnung - in V. 23.25b.26.29b.33b.34.37.42 betrachtete er als nachträgliche Entfaltungen der unmittelbar vorhergehenden Flüche.<sup>7</sup> Gattungskritik diente als Ausgangspunkt der Literarkritik. In der Besprechung der *futility curses* urteilte er allerdings behutsamer als seine Vorgänger. V. 30-33 ist nach Seitz eine komponierte Einheit, bestehend aus den älteren Gegensatzflüchen V. 30.31 sowie der freieren Nachbildung deren strenger

<sup>1</sup> Der Rekonstruktion des Metrums fallen in 28,20ß **אשר העשה**, 24 **השמדך**, 24 **עד השמדך**, 35b **עד קדקדך** und **בכף רגלך ועד קדקדך**, 39b **ולא חאמר**, 40a **בכל-גבולך** zum Opfer. Vgl. *Untersuchungen*, 154-158. Wenn **עשר העשה** im Gefolge von STEUERNAGEL, *Übersetzung*, 101, und HÖLSCHER, „Komposition,“ 221, ausgeschlossen wird, weil es in **⊗** fehlt, vermischt man Text- und Literarkritik.

<sup>2</sup> Vgl. *Untersuchungen*, 158. HÖLSCHER hatte in 20a **אחדהמהומה** und **אחדהמהומה** als asyndetischen Zusatz streichen wollen. Vgl. „Komposition,“ 221.

<sup>3</sup> Vgl. *Untersuchungen*, 158f. Bereits STEUERNAGEL, *Übersetzung*, 101f, hatte 28,25b.26 als Zusatz aus Jeremia bestimmt, 29a als Ausmalung von V. 28 qualifiziert und in 36.42 ein *vaticinium ex eventu* gesehen. In PLOGERS Analyse kommen also noch die Auffassungen STEUERNAGELS durch, deren Basis die Prämisse der Segen-Fluch-Parallelität bildete.

<sup>4</sup> Vgl. FOHRER, *Exegese*, 121.

<sup>5</sup> Vgl. *Studien*, 257.

<sup>6</sup> Vgl. *Studien*, 282.

<sup>7</sup> Vgl. *Studien*, 283.

rhythmischer Form in V. 32-33a. Der gesamte Abschnitt V. 30-33a wurde durch die Verse 29b und 33b umklammert und erst später in den Kontext eingefügt.<sup>1</sup> Die Umklammerung der Teilreihe in V. 30-33 durch beide Kehrverse ließ Seitz auf nachträgliche Eingriffe schließen, und diente ihm als Argument, die Gegensatzflüche in 28,38-40.43.44 für einen ursprünglichen Bestandteil von 28,20-44\* zu halten, V. 30-33 jedoch als Ergänzung anzusehen. Der Weinbergfluch in 28,30 schien ihm eine Dopplung zum Weinbergfluch in 28,39. Den Deportationsfluch V. 41 und die Zusammenfassung der Frustrationsflüche (28,38ff) in V. 42 schrieb er demselben Redaktor zu, der auch V. 23f.25.29-34.36f eingefügt hat.<sup>2</sup>

Bei der Analyse der anderen Teile von Dtn 28,20-44 wiederholte er zu meist Beobachtungen von Steuermagel und Hölscher.<sup>3</sup> Bei V. 21b grenzte er sich aber von Plögers Analyse ab, indem er עַד כְּלוֹו beibehielt. Diese Formulierung kommt im AT meistens ohne Gebietsangabe vor. Den vergleichbaren Ausdruck in Ex 32,12 bestimmte er als deuteronomistisch.<sup>4</sup>

Man muß die der Gattungskritik entnommenen Voraussetzungen teilen, um die literarkritische Aussonderungen der Reihen verschiedener Formen durch Seitz zu akzeptieren. Altorientalische Texte zeigen jedoch, daß die von Hillers analysierten Fluchgattungen nebeneinander in Sequenzen stehen, die literarkritisch als einfache Einheit zu bewerten sind, da die altorientalischen Schreiber sie in einem zusammenhängenden Arbeitsgang schufen, wobei sie verschiedene Traditionen und Formen miteinander kombinierten.

Auch der Vergleich mit Flüchen des AO ist eine Prämisse, die von außen an Dtn 28 herangetragen wird. Sie beeinflusste die Betrachtung des Kapitels auf der diachronen Ebene. Die von der Literarkritik hervorgebrachten Argumente verloren angesichts der Disparität altorientalischer Texte ihre Überzeugungskraft.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. *Studien*, 284f.

<sup>2</sup> Vgl. *Studien*, 286f, 289.

<sup>3</sup> In V. 20 streicht SEITZ, *Studien*, 281, אָתָּה הַמָּוֹמָה וְאַתָּה הַמְּנַעֵרָה. Beide Ausdrücke seien asyndetisch hinzugefügte Erklärungen zu אָתָּה הַמָּוֹמָה, das an seinen anderen Belegstellen im AT auch keine Reihen bilde. Den Rest des Verses ab מְשִׁלַּח יָדָךְ hält SEITZ für sekundär, weil אֲשֶׁר הַעֲשֵׂה im Codex Vaticanus fehlt und sachlich nicht erforderlich sei, die Dopplung der Vernichtungsaussagen in 20bα den Eindruck der Überfüllung erweckt, מָדָר im Widerspruch zum länger währenden Unglück in V. 43 stehe und der Umschlag in die 1. Person sowie das Vokabular von 20bβγ an Jeremia erinnere. Vgl. STEUERNAGEL, *Übersetzung*, 101f; HÖLSCHER, „Komposition“, 221.

<sup>4</sup> Vgl. SEITZ, *Studien*, 281, PLÖGER, *Untersuchungen*, 158. Die Möglichkeit einer nachträglichen Erweiterung des Verses 22 nach חָרֵב bringt SEITZ nur als Frage vor. Vgl. ebd. 282.

<sup>5</sup> Zu Forschern, die Dtn 28 als Einheit ansahen, vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 154.

Mørstad versuchte unter Hinweis auf altorientalische Parallelen im KH die Einheitlichkeit von Dtn 28 zu verteidigen und eine Literarkritik zu widerlegen, die sich auf postulierte Symmetrie zwischen Segen und Fluch, Dopplungen, als *vaticinium ex eventu* qualifizierte Exilsanspielungen oder Hinweise auf die schriftliche Tora stützte. Er hielt die ursprüngliche Symmetrie für unbeweisbar, da auch in den tatsächlich parallelen Abschnitten V.17/18, 25a/20a, 43a-44 Asymmetrien zu den entsprechenden Fluchversen bestehen.<sup>1</sup> Wiederholungen und Verflechtungen der Fluchinhalte entsprechen der im AO herrschenden Norm für Umfang und Thematik der Flüche. Dieser mündlichen Fluchspruchnorm folgend flossen die thematisch gleichartigen Flüche 28,32.36.37.41.47-68 ins Urdeuteronomium ein.<sup>2</sup> Auch im Epilog des KH herrscht ein Mißverhältnis zwischen dem 18 Zeilen umfassenden Segen und dem 294 Zeilen langen Fluch. Sein Fluchteil enthält wie Dtn 28 Themendopplungen und Variationen.<sup>3</sup>

Hillers behandelte Dtn 28 zusammen mit Lev 26. Der Vergleich mit anderen altorientalischen Verträgen widerlegt seiner Ansicht nach ein redaktionsgeschichtliches Wachstum des Textes, denn auch diese enthalten mehrere Schluß- und Einleitungsformeln wie 28,15.47.58, Hinweise auf die Schriftlichkeit des Dokuments (28,58), Numeruswechsel (Sefire I B, Z. 23.38), eine Überlänge des Fluches gegenüber dem Segen, die Erwähnung von Deportation, Stilbrüche und das Fehlen eines logischen Gedankenfortschritts. Wie die Fluchlisten der Verträge so ist auch Dtn 28 eine Komposition, eine Sammlung und Anpassung traditionellen, mündlich überlieferten Materials.<sup>4</sup>

McCarthy arbeitete im gesamten Kapitel 28 eine Struktur heraus, die auf eine Klimax zuläuft. Diese Struktur kann erst durch die Dtr II-Redaktion endgültig ausgestaltet worden sein, der er 28,47-68 zuschreibt. 28,1-45 erscheint ihm als Einheit, die die Bedingungen für den Eintritt von Segen (V. 1f13b14) und Fluch (V.15.45f) den Resultaten (3-13a.16-44) gegenüberstellt. Unpersönliche Formulierungen (3-6.16-19) wechseln mit Aktivitäten JHWHs ab, die jeweils noch durch Aussagen mit anderen Handlungs-subjekten weitergeführt werden (30-34.38-44). Er lehnt es ab, die Kriegs- oder Deportationsmotive (28,30-34.37b.48-57.64-68) als *vaticinium ex*

<sup>1</sup> Vgl. „Overveielser,“ 224-226.

<sup>2</sup> Vgl. „Overveielser,“ 226-230. Er will nicht die Möglichkeit nachträglicher Zusätze, z. B. in 28,36f.41, leugnen, doch die Selbstverständlichkeit der Argumente der traditionellen Literarkritik in Dtn 28 in Frage stellen.

<sup>3</sup> Vgl. „Overveielser,“ 229f. Er nimmt bereits Auffassungen HILLERS bezüglich der Einheitlichkeit von Dtn 28 und der Rückführung der Gestaltungselemente des Kapitels auf eine mündliche Fluchtradition vorweg.

<sup>4</sup> Vgl. *Treaty-Curses*, 26-28.

*eventu* zu verstehen. Dtn 28 wuchs nicht einfach, sondern wurde aus der Intention heraus strukturiert, das besondere Verhältnis zwischen JHWH und seinem Volk unter dem Aspekt der Treue und des Gehorsams darzustellen.<sup>1</sup>

Jeremias meinte, das Deuteronomium übernahm V. 23-24bα.25a.26a.32-33aβ<sub>1</sub> sowie die gleichartigen mit „schlagen“ beginnenden Flüche V. 22.27.28.35 aus älterem - assyrischem - Traditionsgut.<sup>2</sup> Die *futility curses* 28,30 und dessen Ergänzung V. 31 sowie V. 38-40 rechnete er zu vordeuteronomischem Material aus dem 8. Jh. v. Chr., da *futility curses* auch bei Propheten des 8. Jhs. begegnen.<sup>3</sup>

### 6. 2. 2. 3. Literarkritik

Es herrschen in der Forschung verschiedene Auffassungen darüber, was Literarkritik leisten soll und wie methodisch vorzugehen ist.<sup>4</sup> Sucht man bei der Frage, ob 28,20-44 eine einfache Einheit ist, nach störenden Wiederholungen und unvereinbaren Spannungen als Kriterien für Uneinheitlichkeit, so ergeben sich folgende Problemstellen:

(1.) In 28,20bβγ bewirkt der Umschlag in die 1. Person und ins Perfekt eine syntaktische Spannung. Außerdem liefert der Versteil die Begründung für das Eintreffen des Fluches aus der gleichen Sicht wie V. 45. Der Abfall, das böswillige Verlassen, ist bereits geschehen und nicht bloß zukünftige Möglichkeit wie in der Flucheinleitung (V. 15). Zur syntaktischen Spannung kommt also der inhaltliche Widerspruch im Verständnis der Fluchbedingung. V.20bγδ scheint ein sekundärer Zusatz zu sein. JHWH-Rede, die beklagt, Israel habe ihn verlassen (עזב) findet man im AT nur im DtrG und

<sup>1</sup> Vgl. *Treaty 1978*, 179-181. Auch WEINFELD, *School*, 128f vertrat die Einheitlichkeit des Kapitels. Zur Kritik an HILLERS, McCARTHY und WEINFELD unter Berufung auf die literarkritischen Ergebnisse von PLÖGER und SEITZ vgl. NICHOLSON, *God*, 74-77; zur Kritik an NICHOLSON vgl. LOHFINK, „Nicholson,“ 269f.

<sup>2</sup> Vgl. *Kultprophetie*, 168.

<sup>3</sup> Vgl. *Kultprophetie*, 169f.

<sup>4</sup> Vgl. BRAULIK, „Gedächtniskultur,“ 11; WERLITZ, *Studien*, 42f; FOHRER, *Exegese*, 47f. „Einen Text, in dem sich weder unvereinbare Spannungen, noch störende Wiederholungen finden und der inhaltlich abgerundet ist, nennen wir einfache Einheit.“ ebd. 50.

<sup>5</sup> עזב mit Israel als Subjekt: Ex 23,5; Lev 19,10 = 23,22; Dtn 12,19; 14,27; 29,24 (Bund) = 31,16; Jos 24,20; Ri 2,12.13; 10,6.10.13; 1 Sam 8,8; 12,10; 31,7; 1 Kön 9,9; 11,33; 19,10.14 (Bund); 2 Kön 17,16 (Gebote); 22,17; Jer 1,16; 2,13; 9,18; 16,11; 19,4; 22,9 (Bund); 51,9; Ez 20,8; 24,21; Ps 37,8; Esra 9,10 (Gebote); Neh 5,10; 10,40; 1 Chr 10,7; 2 Chr 7,19 (Gebote).22; 17,5; 13,10.11; 15,2; 24,18.20; 34,25 חזרה אשר עזבתי חזרה.

bei Jeremia.<sup>1</sup> Immer gehört zu עֹבֵד die Verehrung fremder Götter.<sup>2</sup> Jer 1,16 hat mit Dtn 28,20byδ auch das Wort רַע gemein:

Jer 1,16aββα	עֹשֶׂר עֹבֹדָי	עַל כָּל־רַעֲתָם
Dtn 28,20bβ	עֹשֶׂר עֹבֹדָי	מִפְּנֵי רַע מֵעַלְלֶיךָ

Der Ausdruck ePP + רַע מֵעַלְלֵי führt ebenfalls zu den Propheten. Er kommt in Umkehraufforderungen vor (Jes 1,16; Jer 23,22; 25,5; 26,3). Als Vergeltungsaufforderung steht es in Ps 28,4; Jer 21,12. In einem Begründungszusammenhang wie in Dtn 28,20 dagegen begegnet es nur Hos 9,15, einer Anklage gegen die Führer Israels, Jer 4,4 (poetisch)<sup>3</sup>, Jer 23,2 (dtr.), einem Wort gegen die Hirten, und Jer 44,22 (dtr.), der Begründung für die Eroberung Jerusalems. Die Wendung scheint von Hosea und Jeremia (4,4) zur Begründung von Gottes Zorn eingesetzt worden zu sein. Deuteronomistische Überarbeitung an Jeremia verwendete sie weiter. Vor ihr stammt auch Jer 1,16.<sup>4</sup> Wenn also in 28,20bβ eine Formulierung auftaucht, die im ganzen AT am meisten Jer 1,16 ähnelt und mit einer Wendung kombiniert ist, die in Jer siebenmal und sonst im AT nur noch dreimal vorkommt, liegt der Schluß nahe, daß mit diesem in Dtn 28 syntaktisch und inhaltlich auffälligen Halbvers auf Jeremia verwiesen werden sollte.<sup>5</sup> Die Flüche von Dtn 28 stehen so im Licht des Urteils (מִשְׁפֵּט Jer 1,16), das Gott durch Jeremia gesprochen hat.

(2.) Die Landnahmeformel in 21by bedeutet eine Historisierung auf das Israel vor der Landerobringung. Es geschieht ein Perspektivenwechsel von der Beschreibung zukünftiger Möglichkeit des Fluches zur Situation der Adressaten der Moseredede. Zwar ist nicht mit Sicherheit auszuschließen, daß der ursprüngliche Verfasser von 28,20-44 solch eine Nebenbemerkung

<sup>1</sup> Unberücksichtigt bleiben alle Belege, wo zwar prophetische JHWH-Rede vorkommt, aber dabei von JHWH in der 3. Person gesprochen wird (Jes 1,4; 10,3; Jer 2,17; Hos 4,10). Die syntaktische Spannung in Dtn 28,20bβ entsteht gerade, weil von JHWH nicht in der 3. Person geredet wird.

<sup>2</sup> In Ri 10,13 antwortet Gott auf die Klagerufe der Israeliten angesichts der Ammoniterbedrohung; in 1 Sam 8,8 zieht er eine Parallele zwischen ihrem Ruf nach einem König und der Wahl anderer Götter; in 1 Kön 11,33 erklärt er, warum das Königreich Salomos geteilt wird; in 2 Kön 22,17 (= 2 Chr 34,25) begründet, warum alle Flüche der aufgefundenen Rolle Wirklichkeit werden; in Jer 1,16 kündigt Gott sein Urteil an; in Jer 2,13 vergleicht er sich mit einem Quell; in Jer 5,7 geht es um das Schwören; in Jer 16,11 um eine Strafgrunderfragung und in 2 Chr 12,5 wird in Erweiterung gegenüber der Parallele in 1 Kön 14,25 der Angriff Pharao Schischaks auf das Jerusalem Rehabeams begründet.

<sup>3</sup> Zu allen Klassifizierungen jeremianischer Passagen als poetisch oder deuteronomistisch in diesem Kapitel vgl. HERRMANN, *Jeremia*, 41-52.

<sup>4</sup> Vgl. HERRMANN, *Jeremia*, 41; THIEL, *Jeremia 1-25*, 74-76.

<sup>5</sup> Vgl. LOHFINK, „Jahwegesetz“, 390 Anm. 21.

im Blick auf die Adressaten der Moserede eingestreut haben könnte, doch handelt es sich um die einzige derartige Aussage in 28,20-44. So scheint es sich eher um einen späteren Zusatz zu handeln. Gehörte der Ausdruck *מעל האדמה* in 21b $\alpha$  zum Grundbestand des Verses? Seitz möchte die Angabe des Territoriums von *כלה/D* abtrennen. Endete also der Vers einfach mit einer Vernichtungsaussage? Dann ändert sich der Fluchinhalt. Ohne *מעל האדמה* handelt es sich um einen Krankheitsfluch, der zur völligen Vernichtung führt. Warum aber wird die Pest in einem eigenen Fluch genannt, wo doch in V. 22 eine Reihe von mehreren Krankheiten folgt? Außerdem stellt sich die Frage, warum in V. 21 zur Aussage der Vernichtung das einzige Mal im Kapitel 28 *כלה/D* verwendet wird und nicht wie sonst *שמד* oder *אבד*. Nimmt man dagegen *מעל האדמה* hinzu, so wird nicht mehr völlige Vernichtung ausgesagt, sondern nur die Entleerung eines Raumes durch die Pest. Es besteht die Möglichkeit, daß die Verfluchten woanders weiterexistieren. Diese Tendenz scheint durch die Wahl des Wortes *כלה/D* intendiert. Denn dieses Verb drückt nicht eigentlich die Vernichtung aus, sondern daß man zu einem Ende kommt und sein Ziel erreicht.<sup>1</sup> Gott macht durch die Pest ein Ende mit den Verfluchten. *דבר* „Pest“ gehört zur Todessphäre und kann synonym zu *מוה* „Tod“ verstanden werden. Es geht also nicht einfach um Krankheit, sondern um Todesverfallenheit.<sup>2</sup> *אדמה* bezeichnet dann nicht das Land Israel, sondern die Erdoberfläche, den Bereich der Lebenden.<sup>3</sup> Durch die Seuche bewirkt Gott das Ende der Existenz der Lebenden auf der Erde und weist sie der Todessphäre, der Unter-Welt, zu. Derartige Todesmotive werden in den anderen Krankheitsflüchen von Dtn 28,20-44 nicht deutlich. Die Ausgrenzung von *דבר* aus den Krankheitsaufzählungen und die andere Formulierung rücken den Vers in die Todessphäre, zu der auch der Ausdruck des Verschwindens *מעל האדמה* gehört. Der Zusatz der Landnahmeformel interpretierte *אדמה* später zum Siedlungsgebiet Israels um. Nun ist der Bereich, in dem den Verfluchten ein Ende gemacht wird, nicht mehr der Erdboden, sondern das in Besitz zu nehmende Palästina. Das Ende auf der *אדמה* wird damit lokal begrenzt. Es bedeutet nicht mehr Verbannung in die Unterwelt, sondern Verbannung aus Israel. Außerhalb des von den in Moab versammelten Israeliten in Besitz zu nehmenden Landes ist eine Weiterexistenz denkbar. So drückt V. 21 den etwas merkwürdigen Gedanken aus, daß JHWH den Israeliten die Pest an den Hals schickt, um ihre Existenz in Palästina zu beenden. Die Stämme jenseits des Jordan oder die Israeliten in anderen

<sup>1</sup> Vgl. HELFMEIER, „כלה“, Sp. 170.

<sup>2</sup> Vgl. WÄCHTER, *Tod*, 138f.

<sup>3</sup> Vgl. PLÖGER, „אדמה“, Sp. 101.



Ländern bleiben unbehelligt. Eine solche lokale Beschränkung der Vernichtung auf das Land westlich des Jordan kommt sonst in Dtn 28,20-44 nicht mehr vor. Ein späterer Redaktor wollte die Verse 20-44 wohl durch Landnahmeformel als Moserede in Moab historisieren.

(3.) Vom Kontext abweichende Terminologie findet man in V. 25b in dem Ausdruck **כל ממלכות הארץ**. Es handelt sich um die dritte Constructus-Verbindung im ganzen Deuteronomium, die einen Terminus für Volk mit **ארץ** verbindet. Beide anderen stehen ebenfalls in Kapitel 28: **כל-גויי הארץ** in 28,1 und **כל-עמי הארץ** in 28,10. Diese Variation läßt auf eine gestaltende Hand schließen, die zwischen **גוי** und **עם** und **ממלכה** abwechselt. 28,1.10 scheinen aber nicht derselben Schicht von Dtn 28 anzugehören wie 28,20-44\*.<sup>1</sup> Außerdem unterbricht der Perspektivenwechsel von der Niederlage auf dem Schlachtfeld (25a) zur Reputation in der internationalen Staatengemeinschaft (25b) die sonst im AT zusammengehörende Motivverbindung von Fall und Tierfraß an den nicht bestatteten Leichen (1 Sam 17,46; Jer 19,7; 34,20; Ez 39,4). Es scheint also angemessen, 25b für einen von Jeremia beeinflussten Einschub zu halten.

(4.) Inhaltliche Widersprüche zum Kontext enthält 28,36f. Das Deportationsthema allein wäre kein Grund für eine Ausscheidung.<sup>2</sup> Doch gemäß 36a.37b wird das ganze Volk deportiert. In V. 38 lebt es aber wieder im Land und nur die Kinder werden deportiert (V. 42). 28,36f fällt durch die Nennung des Königs aus dem Rahmen und setzt das exilische<sup>3</sup> Königsgesetz des Deuteronomiums voraus. Außerdem wird in V. 37 der Götzen dienst nicht als Sünde, sondern wie in den sicher exilischen Versen Dtn 4,28; 28,64 als Strafe gedeutet.<sup>4</sup> All diese inhaltlichen Aspekte begegnen

<sup>1</sup> Die Einleitungen enthalten im Gegensatz zu 28,20-44 deuteronomisch-deuteronomistische Formelsprache und sind, anders als der Segensabschnitt 28,7-14, lexematisch nicht mit V. 20-44 verknüpft. Sie scheinen jünger zu sein. Für den Segen gilt das Urteil von SEITZ, *Studien*, 275f: „Betrachtet man die Aussagen im einzelnen, so erweckt das Stück v. 7-12a sehr stark den Eindruck einer späteren kompilatorischen Arbeit. (...) Endlich deuten einige Ausdrücke auf späte Entstehungszeit hin.“

<sup>2</sup> V. 36 gehört deshalb für IRWIN, „Criterion“, 349, zum genuine Bestand. Die Israeliten hatten während der Deportationen Tiglat-Pileasers 745 v. Chr. derartiges erlebt. CAZELLES, *Deutéronome*, 112f, sah darin Themen des Exils und verwies auf 2 Kön 17,4-6; 25,7.11; Am 5,27; 6,7; Hos 9,3; 10,6. Für CUNLIFFE-JONES, *Deuteronomy*, 156, bildete 28,36f eine Prophetie des Exils und kein *vaticinium ex eventu*. V. 36f stehen nach JUNKER, *Deuteronomium*, 532f, außerhalb des Zusammenhangs und spielen wohl auf die Deportation eines Königs aus dem Nordreich an.

<sup>3</sup> Vgl. BRAULIK, „Gedächtniskultur“, 24. LOHFINK, „Sicherung“, 313; GERTZ, *Gerichtsorganisation*, 29-31; SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 52f, 69-85.

<sup>4</sup> Vgl. BRAULIK, *Deuteronomium*, 38: „... 41-10 eine Art Vorwort zu 5-28 aus exilischer Sicht ...“ *Deuteronomium II*, 208: 28,47-68 aktualisieren die Flüche von 15-44 für die Zeit nach 586 v. Chr.“

sonst in 28,20-44\* nicht mehr und deuten auf eine exilische Entstehungszeit dieser Verse hin.<sup>1</sup>

Der Rest von Dtn 28,20-44 läßt sich als einfache Einheit verstehen. Die literarkritische Ausscheidung von Fluchreihen, wie die Serie der „Schlagen“-Flüche oder *yiqtol*-x-Sätze durch Plöger, Schächter und Seitz oder der *futility curses* durch Jeremias griff in die Formen-, Traditions- und Überlieferungsgeschichte, denn sie arbeitete zwar gut beobachtete Formulierungskonventionen heraus, konnte aber nicht plausibel machen, daß diese Reihen einmal als eigenständiges Textstadium zusammenhängend existierten.

Die übrigen Ansatzpunkte der Literarkritik zu Dtn 28,20-44, erweisen sich weniger als tatsächliche syntaktische Störungen, inhaltliche Spannungen oder Dopplungen, sondern eher als Geschmacksache. Dies gilt zunächst für die Ausscheidung von **אֲדָרְהֶמָּוּמָה וְאֲדָרְהֶמָּעֵרָה** in V. 20. Steht hinter diesem von Hölscher aufgebrauchten Eingriff nicht noch das Bestreben zu **בִּרְכָה** in V. 8 nur ein Fluchäquivalent zu stellen? Wieso sollte man zur Erklärung mit **מַעֲרָה** später ein Hapaxlegomenon einfügen, das das Verständnis der Passage eher erschwert als erleichtert? Auch der Eindruck der Überfüllung scheint ein recht subjektiver Grund, um 20b $\alpha$  auszuschneiden, obgleich mit **שָׁמַר**/N und **אָבַד** eine inhaltliche Dopplung vorliegt. Es werden jedoch zwei verschiedene Verben verwendet und angesichts des häufigen Vorkommens beider Begriffe im Verlauf des Kapitels kann es sich auch um eine stilistische Markierung zu Beginn der Fluchsequenz handeln. Im schnellen Untergang von V. 20b (**מָהָר**) einen Widerspruch zu V. 43 zu sehen, überzeugt nicht. In 28,43 wird nicht vom Untergang der Verfluchten im Sinne des Wortes **אָבַד** gesprochen, sondern von Verarmung. V. 20 läßt auch nicht erkennen, an welche Zeitspanne man bei dem Wort **מָהָר** zu denken hat. Ebenso wenig steht in V. 43, daß der soziale Abstieg langsam geschieht. Ein Widerspruch liegt also kaum vor.<sup>2</sup>

Um alle mit **הִיָּה** beginnenden Verse (28,23.25b.26.29b.33b.34.37) als nachträgliche Erweiterung bestimmen zu können, muß man die Prämisse übernehmen, daß zuvor selbständige Teilreihen existiert hätten.<sup>3</sup> Nur V. 25b.37 sind tatsächlich auszusondern. Genauerer Betrachtung bedarf V. 26. Die ähnlichen Formulierungen in Jer 7,33; 16,4; 19,7; 34,20 führten

<sup>1</sup> Vgl. SUMNER, *Study*, 94, 115.

<sup>2</sup> Gegen SEITZ, *Studien*, 281.

<sup>3</sup> „Es ist nicht möglich, die genannten Verse aus ihrem Kontext herauszulösen und zu einer selbständigen Teilreihe zusammenzustellen. Denn jede der einfachen Verwünschungen stellt eine Entfaltung oder Fortführung des unmittelbar vorher auftretenden Fluches dar.“ SEITZ, *Studien*, 283.

vielfach dazu, den Vers als von Jeremia beeinflussten Zusatz zu betrachten.<sup>1</sup> Thiel dagegen fand, daß die Formulierungen aus Dtn 28 ins Jeremiabuch gewandert seien.<sup>2</sup> Meinung steht gegen Meinung. War Jeremia die Vorlage für Dtn 28,26 oder umgekehrt? Das Problem verdichtet sich noch. Ist 28,26 nämlich von Jeremia abhängig, handelt es sich frühestens um den Zusatz einer deuteronomistischen Redaktion<sup>3</sup>. Nun dürften aber auch Jer 7,33; 16,4; 19,7; 34,20 deuteronomistisch sein.<sup>4</sup> In welche Richtung ging der Einfluß? Haben die deuteronomistischen Redaktoren zuerst an Dtn 28 oder an Jeremia gearbeitet? Vanoni zeigt auf, wie schwierig es ist, derartige Fragen allein mit dem exegetischen Methodenkanon zu beantworten.<sup>5</sup>

In einem solchen Fall scheint es gerechtfertigt, auf ein außerbiblisches Zeugnis zurückzugreifen: die VTE. Wächter und Jeremias hielten die Verbindung 28,25a.26 für ursprünglich, weil VTE § 41, der Ninurtafluch, eine vergleichbare Motivkombination zeigt.<sup>6</sup> Doch sind gerade die Themen des Paragraphen, die V. 25a.26 ähneln, auch im Assurfluch VTE § 58 Z. 518 und im Palilfluch § 59 in fast identischen Formulierungen zu finden. Es lagen im Assyrischen offenbar fixierte Sprachmuster für derartige Motive vor. Ähnlich formelhafte Elemente scheint es auch im Hebräischen gegeben zu haben. Sie zeigen sich, wenn man Dtn 28,26 und Jer 7,33; 16,4; 19,7, 34,20 genauer betrachtet. Vergleichbare Formulierungen stehen auch in Ps 79,2. Keiner der Verse stimmt wörtlich mit dem anderen überein.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. STEUERNAGEL, *Übersetzung*, 101f; HÖLSCHER, „Komposition,“ 221 Anm. 2; HYATT, „Jeremiah,“ 172 (von Jer 34,20 übernommen); WEIPPERT, *Prosareden*, 152, 186; SEITZ, *Studien*, 289.

<sup>2</sup> „Die Zahl der Toten wird so enorm hoch sein, daß die Leichen unbestattet bleiben werden, den wilden Tieren zum Fraß. Diese Ankündigung ist ein Gerichtstopos, den D dem Dtn. (2826) entnommen hat und in der Parallelstelle 197 wie in 164; 3420 verwendet. Aus Dtn 2826 stammt auch מֵיִן מִדְּרֹדִים, das in diesem Zusammenhang nur an diesen beiden Stellen vorkommt.“ THIEL, *Jeremia 1-25*, 130.

<sup>3</sup>Vgl. HYATT, „Jeremiah,“ 172; „Edition,“ 91; MAYES, *Deuteronomy*, 351.

<sup>4</sup> Vgl. STIPP, „Probleme,“ 235-237, 240-242; HERRMANN, *Jeremia*, 43, 46, 50, 59, 81;

<sup>5</sup> „Ich nenne Argumente, die für eine bestimmte Zitier-Richtung vorgebracht werden: • bessere Verankerung im jeweiligen Kontext. Das Argument beweist nichts, denn dem Abschreiber steht es frei, das Zitat noch besser zu verankern. • die Wendung ist in einem Buch einmalig, im anderen Buch häufig gesetzt; folglich ist die einsame Verwendung Zitat. Solche Wortstatistiken beweisen gar nichts.“ VANONI, „Anspielungen,“ 386f.

<sup>6</sup> WÄCHTER, *Tod*, 134 Anm. 44; JEREMIAS, *Kultprophetie*, 168 Anm. 2, 4, 169. Auch VANONI, „Anspielungen,“ 388, löst die Frage nach der Zitationsrichtung zwischen Dtn 4,29; 30,1-10 und Jer 29,12-14 nicht durch Literarkritik, sondern durch den Rückgriff auf ein äußeres Zeugnis: „Jer 29,14aJ-dR fehlt in der LXX. (...) Den Rezipienten des Dtn wird man vielleicht Kenntnis des Jeremia-Briefes zubilligen, kaum jedoch Kenntnis von Jer 29 mit seinen spätesten Textzuwächsen.“

<sup>7</sup> „Typisch für das Vorkommen des Motivs im Jeremiabuch ist der Ausdruck גְּלוּבָהּ für Leichen (fehlt in Jer 15 3), die Zweckbestimmung לְמַאֲכַל (in Jer 15 3 stattdessen לְאֹכֵל ...

Allerdings sind Dtn 28,26 und Jer 7,33 noch durch ואֵין מַחְרִיר verbunden. Diese Formel kommt auch in anderen Kontexten vor, ist nicht auf deuteronomisch-deuteronomistischen Sprache beschränkt und bezieht sich in Jes 17,2; Nah 2,12 ebenfalls auf Tiere.<sup>1</sup> Die Möglichkeiten auszusagen, daß Vögel und Tiere Leichen fressen, sind nicht unbegrenzt. Das Motiv war aus Kriegserfahrung bekannt. Die Wortverbindung עוף השמים „Vögel des Himmels“<sup>2</sup> und ein Begriff für „Leiche“ scheinen bereits der Sache nach kaum zu umgehen.<sup>3</sup> Ähnliche Formulierungen implizieren in einem solchen Fall nicht unbedingt direkte Abhängigkeit und beweisen nicht, daß Dtn 28,26 von Wendungen aus dem Jeremiabuch beeinflusst ist.

Der Wechsel des Metrums und die veränderte Form von V. 32.33a gegenüber V. 30f sowie die inhaltliche Berührung zu V. 36 durch das עם אחר überzeugt nicht restlos als literarkritischer Grund der Ausscheidung.<sup>4</sup> Immerhin steht in V. 36 גוי und in V. 37 der Plural עמים. Weder von der Deportation des ganzen Volkes noch von der Zerstreuung unter viele Völker wird in 28,32f gesprochen. Dort scheint der Feind das Land vielmehr zu besetzen und auszuplündern. Die von Seitz vorgeschlagene literarkritische Trennung zwischen den beiden Abschnitten der Frustrationsflüche (28,30-32.38-41) scheint naheliegend, aber nicht zwingend. Zwar gibt es die Dopplung von Weinberg (V. 30.39) und Deportation (32.41), doch könnte es sich auch um ein stilistisches Phänomen handeln. Die Dopplungen wären dann als bewußt gesetzte Wiederholungen zu interpretieren.<sup>5</sup> Dies tritt besonders bei dem doppelten Deportationsfluch (32.41) und den folgenden Zusammenfassungen (33.42) hervor. Die *futility curses* bilden ein zwei-strophiges Gedicht mit parallelem Aufbau. In der ersten Strophe (V. 30-32) wird die Ausplünderung durch Feinde beschrieben, die in der Deportation der Kinder gipfelt. Die Strophe wird in V. 33 zusammengefaßt. In der 2. Strophe (V. 38-40) steht das Ungeziefer im Mittelpunkt. Trotzdem endet auch die 2. Strophe der Frustrationsflüche mit dem Verlust der Kinder. Die Zusammenfassung (V. 42) greift dann wieder auf die Schädlinge als

---

und (להשחית) und die Zusammenstellung von עוף השמים und בהמה הארץ (immer in dieser Reihenfolge) für die fressenden Tiere.“ WEIPPERT, *Prosareden*, 184.

<sup>1</sup> Um das Ungestörtsein von Menschen auszudrücken steht die Formel in Lev 26,6; Jer 30,10; 46,27; Ez 34,28; 39,26; Mi 4,4; Zef 3,13.

<sup>2</sup> Vgl. HOUTMAN, *Himmel*, 11-13.

<sup>3</sup> Nur in Ez 39,4 ist כנף כל כנף als Alternative für עוף השמים belegt. Die Benennung der Tiere weicht stärker ab (Ps 79,2; 1 Sam 17,46; 1 Kön 14,11; 16,4; 21,24; Ez 29,5; 39,4). Das DtrG bevorzugt die finite Verbform יאכלו und דבחו. Vgl. WEIPPERT, *Prosareden*, 185f.

<sup>4</sup> Gegen SEITZ, *Studien*, 284f, 289.

<sup>5</sup> „Eine Wiederholung ist nicht störend, wenn sie als Stilmittel verwendet ist.“ FOHRER, *Exegese*, 51.

Hauptthema zurück. Im Vergleich zur ersten Strophe wirkt die Deportation in V. 41 nicht wie eine störende Dopplung, sondern als steigernde Wiederholung.

Viele sahen in einem Deportationsfluch und so auch 28,41 grundsätzlich ein *vaticinium ex eventu*<sup>1</sup>. Teilt man diese Auffassung nicht, gibt es keinen Grund, V. 41 auszuschneiden.<sup>2</sup>

#### 6. 2. 2. 4. Die Bezüge zu Jeremia

Sumner stellte die Bezüge zwischen Dtn 28 und Jeremia zusammen und untersuchte sie. Er fand eine Abhängigkeit zwischen Dtn 28,49-52 und Jer 5,15-17 heraus. Die anderen Parallelen des Kapitels mit Jeremia führten ihn im Prophetenbuch zu Passagen, in denen die Sünde Manasses als Ursache für die Eroberung Jerusalems durch Babylon herausgestellt wurde. Der Verfasser von Dtn 28,49-52 wollte offenbar die Prophetie des Jeremia mit der Autorität des Mose verbinden.<sup>3</sup> Ihm schrieb Sumner auch die Einfügung der Jeremiabezüge in 28,20-44 zu.<sup>4</sup>

Einige Beobachtungen im Zusammenhang der oben erwähnten Bezüge von V. 20.25b.37 zu Jeremia harmonieren mit der These Sumners. 28,20b besitzt große Ähnlichkeit mit Jer 1,16aßb. Jer 1 wird als Komposition betrachtet, die ein Porträt des Propheten zeichnen soll. Man fand darin deuteronomistische Elemente vor allem in V. 16 und der Legitimationserzählung V. 4-10. In Jer 1,7.9 dürften Formulierungen aus dem Prophetengesetz in Dtn 18,9-22 aufgenommen sein.<sup>5</sup> Deuteronomistische Passagen in Jeremia betrachten den Propheten als die Erfüllung dieses aus dem Exil stammenden Prophetengesetzes.<sup>6</sup> Nun gehört das Prophetengesetz zum Abschnitt der Ämtergesetze (Dtn 16,18-18,22), der seine Hauptredaktion am Anfang der Exilszeit erhalten hat.<sup>7</sup> Einen weiteren Bestandteil der Ämtergesetze bildet das ebenfalls exilische Königsgesetz in Dtn 17,14-20, auf das sich

<sup>1</sup> Vgl. OETTLI, *Deuteronomium*, 94; DRIVER, *Deuteronomy*, 303, 313; SMITH, *Deuteronomy*, 307; CUNLIFFE-JONES, *Deuteronomy*, 156; PLÖGER, *Untersuchungen*, 154-158; JEREMIAS, *Kultprophetie*, 169 Anm. 4; SEITZ, *Studien*, 289.

<sup>2</sup> Vgl. SCHÄCHTER, *Fluch*, 144-146. BULTMANN, *Fremde*, 135 Anm. 56: „Auch 28,41 ist nicht ein Reflex auf die Niederlage von 587, sondern eine Anspielung auf eine übliche Praxis bei Kriegszügen ...“

<sup>3</sup> Vgl. *Study*, 4-6, 38, 222.

<sup>4</sup> Vgl. *Study*, 211f.

<sup>5</sup> Vgl. SEYBOLD, *Jeremia*, 40; THIEL, *Jeremia 1-25*, 65-67; BRAULIK, *Deuteronomium II*, 136.

<sup>6</sup> Vgl. HERRMANN, *Jeremia*, 33, 41, 84, 140.

<sup>7</sup> Vgl. LOHFINK, „Sicherheit“, 313; SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 85-103; GERTZ, *Gerichtsorganisation*, 31.

Dtn 28,36 mit der Einsetzung des Königs durch das Volk (Dtn 17,15), und Dtn 28,68 mit dem Hinweis auf das Versprechen, daß das Volk den Weg von Ägypten nach Palästina nie mehr sehen soll (17,16), bezieht. Die Frage nach dem rechten Verhalten des Königs steht auch hinter der Königskritik im Jeremiabuch. Dorthin führen Dtn 28,25b.37a, die in Jer 24,9 eine Parallele haben. Die Datierung von Jer 24 ist umstritten.<sup>1</sup> Hier kann den Fragen nach der deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuches, der Entstehung des DtrG und dem Verhältnis des Deuteronomiums zu beidem nicht nachgegangen werden.<sup>2</sup> Wenn sich das deuteronomistische Jeremiabild am deuteronomistischen Prophetengesetz formte und die Bearbeiter von Dtn 28 authentische Jeremia Worte kannten (Jer 5,15-17), liegt es nahe, sich gegenseitig beeinflussende redaktionelle Arbeit an Jeremiaorakeln und am Deuteronomium anzunehmen.

### 6. 2. 3. Sprachlich-syntaktische Analyse

In der Forschungsgeschichte war die Serie gleichartiger Sätze mit der Struktur *yiqtol-x* aufgefallen. Diese Struktur bestimmte Niccacci als Jussiv.<sup>3</sup> Da aber in Dtn 28 nicht nur *yiqtol-x*-Sätze stehen, stellt sich die Frage, welche Verben als Jussive und welche als Indikative gemeint sind. In der bisherigen Forschung entschied man sich meist für Gesamtlösungen. Entweder übersetzte man alles im Indikativ und nivellierte die beiden Hif'il-Kurzformen in V. 21.36, oder man schlug vor, den gesamten Abschnitt im Jussiv zu verstehen.<sup>4</sup> Da der Jussiv im Hebräischen nur im Qal der *Verba*

<sup>1</sup> SEYBOLD, *Jeremia*, 197 Anm. 1, findet in Jer 24,1-8 einen authentischen Jeremiakern; THIEL, *Jeremia* 1-25, 260, hält Jer 24,1-10 für deuteronomistisch und STIPP, „Probleme“, 244-247 für nachdeuteronomistisch.

<sup>2</sup> Die Schwierigkeit beginnt bereits mit der Definition dessen, was man als deuteronomistisch bezeichnet. Vgl. PERSON, *Zechariah*, 72; STIPP, „Probleme“, 226f, 231-233, 245, 247, 257f. SEYBOLDs Ansatz scheint beachtenswert. Er unterscheidet zwischen deuteronomistischer Redaktion, „C“ genannt, und der Buchredaktion, „D“ genannt. C stellte Blöcke (z. B. Jer 1-25) zusammen und bearbeitete sie. Vgl. *Jeremia*, 24-29. So scheint eine gegenseitige Durchdringung der redaktionellen Arbeitsprozesse am Deuteronomium, an Jeremia und am DtrG plausibel.

<sup>3</sup> Vgl. „Point“, 7. Es gibt eine Fülle von Ausdrücken, um Wunschformen und -sätze zu bezeichnen, z. B. Kuptitiv, Optativ, Volitiv, Injunktiv. Diese Untersuchung folgt dem Sprachgebrauch NICCACCIS und WALTKE / O'CONNORS, die Jussiv nicht auf die morphologische Beschreibung des Verbs beschränken, sondern auch zur syntaktischen Bestimmung der volitiven Bedeutung des Prädikates verwenden. Die nicht-volitiven Sachverhaltsanzeige, die in Opposition zum Jussiv steht, wird hier mit NICCACCIS Indikativ genannt. Da Dtn 28 Moserede ist, werden nur die Modusdifferenzierungen in *discourse* berücksichtigt. Vgl. *Syntax*, 73-109, 175-187.

<sup>4</sup> Vgl. SEITZ, *Studien*, 279; DRIVER, *Deuteronomy*, 305.

*tertia infirmae* und im Hiʿil morphologisch erkennbar ist, bleiben eindeutige Bestimmungen schwierig und werden immer wieder diskutiert. Waltke und O'Connor schlagen vor, wegen der Vieldeutigkeit der *yiqtol*-Formen den Modus der Verben nach semantischen Gesichtspunkten aus dem Kontext festzulegen. Verständnis und Interpretation des Textes prägen dann die Modusbestimmung, und sie bleibt letztlich subjektiv.<sup>1</sup>

Niccacci hat Kriterien vorgelegt, nach denen Jussiv und Indikativ Futur voneinander unterscheidbar sein sollen.<sup>2</sup> Jussiv ist *yiqtol-x* und auch  $(w=)yiqtol$ . Dagegen drückt  $(w=)x-yiqtol$  nur dann einen Wunsch aus, wenn eine direkte volitive Form, also *yiqtol-x* oder Imperativ, vorausgeht oder wenn  $w=yiqtol$  folgt. Bis dahin stimmt Niccacci weitgehend mit der Differenzierung von Groß überein, der  $(w=)yiqtol$  LF-*x* und  $(w=)x-yiqtol$  LF auch den Ausdruck eines Wunsches oder Gebotes zuschreibt. Der Hauptunterschied zwischen Groß und Niccacci liegt in der Bestimmung von  $w=qatal-x$ . Nach Gross kann es ebenfalls Wunsch und Gebot ausdrücken. Niccacci dagegen sieht in  $w=qatal$  einerseits Gebote und Befehle, andererseits aber den Modus für zukünftig erwartete und im Indikativ ausgedrückte Konsequenzen oder Ergebnisse.<sup>3</sup> Auch  $(w=)x-yiqtol$  zeigt Indikativ Futur an, wenn  $w=qatal$  vorangeht. Sogar bei der Jussivbedeutung von *yiqtol-x* gibt es Ausnahmen. In einer Apodosis gibt *yiqtol-x* Indikativ an, selbst wenn es am Versanfang steht.

Damit scheint die Entscheidung für Dtn 28 gefallen. V. 15a enthält mit seinem Konditionalsatz die Protasis, 15b-44 sind Apodosis. Damit wäre der gesamte Abschnitt als Indikativ Futur zu verstehen.<sup>4</sup> Doch genaugenommen deckt V. 15 die Struktur des Konditional- und Hauptsatzes mit Protasis und Apodosis bereits vollständig ab. Dort findet sich die Abfolge *m + yiqtol* (15a / Protasis) -  $w=qatal$  (15b / Apodosis). Bedingung und Konsequenz würden nach Niccacci in diesem Vers im Indikativ Futur dargestellt. Die Konsequenz besteht im Kommen der קללית. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß hier abweichend von allen anderen Belegen im AT das Wort im Plural steht. Es kann als Gattungangabe für den folgenden Text (V. 20-44) verstanden werden. Dieser Abschnitt besteht dann aus mehreren

<sup>1</sup> Vgl. WALTKE / O'CONNOR, *Introduction*, 566.

<sup>2</sup> Vgl. „Point“, 7-9; *Syntax*, 75f, 78, 80. NICCACCII verwendet die Satzposition des Verbs als Entscheidungskriterium, während GROSS geschrieben hatte: „... PKKF in Funktion des Jussiv ... sind nicht stellungsgebunden, wenn sie auch die erste Position im Satz bevorzugen.“ „Rössler“, 62. Doch lassen sich NICCACCIIs Kriterien in Dtn 28 sinnvoll anwenden und führen zu Modusvariationen, die denen in 6 und 9 gleichen. Die antiken Übersetzer scheinen also ähnlichen Kriterien für ihre Moduswahl gefolgt zu sein.

<sup>3</sup> Vgl. GROSS, „Rössler“, 60-78; NICCACCII, „Point“, 7-10; *Syntax*, 182f.

<sup>4</sup> Vgl. NICCACCII, „Point“, 14f.

Fluchsprüchen. Diese bilden daher nicht mehr einfach die Apodosis von V. 15a, sondern bestehen aus einer Folge von קללה im Sinne von Sprechakten. Im Gegensatz von V. 15b, der eigentlichen Apodosis, gibt jeder der Sätze in V. 20-44 auch ohne V. 15a einen Sinn und könnte, wie in den literarkritischen Aussonderungen von Plöger, Seitz und Schächter vorgeschlagen, auch in einem anderen Zusammenhang stehen.

Niccaccis Argumentation scheint sich nur auf einen grammatischen Satz zu beziehen und nicht auf Kausalzusammenhänge größerer Einheiten.<sup>1</sup> Wendet man Niccaccis Kriterien auf Dtn 28,20-44 an, ergibt sich in der Verwendung des Jussivs ein ähnlich differenziertes Bild, wie es die Septuaginta in ihrem Wechsel von Optativ und Indikativ Futur widerspiegelt. Ⓞ übersetzt *w=qaṭal*-Sätze nicht als Optativ, sondern als Indikativ Futur. Allerdings kann Indikativ Futur im Griechischen auch einen Wunsch ausdrücken.<sup>2</sup>

Um den Aussagewert der syntaktischen Struktur für die Modusbestimmung nach möglichst objektiven Gesichtspunkten zu erheben, qualifiziert die folgende Tabelle nur *yiqtol-x* und *w=yiqtol* als Jussiv. Die Formen (*w=*)*x-yiqtol* und *w=qaṭal*, in deren Bewertung Niccacci und Groß nicht übereinstimmen, werden dagegen als ambivalent eingestuft. Die Tabelle beschränkt sich auf den Abschnitt 28,20-29, wo die meisten *yiqtol-x*-Strukturen vorkommen, und folgt der Satzaufteilung der BH<sup>1</sup>.<sup>3</sup> Literarkritisch auszuscheidende Passagen sind eingeklammert.

28, 20a	JUSSIV <i>yiqtol-x</i>	AMBIVALENT	NICHT VOLITIV
		aR	<i>x-yiqtol</i>
		aRI1	Infinitiv
		aRI2	Infinitiv
			<i>x-qaṭal</i> ]
[b 21a	<i>yiqtol</i> KF- <i>x</i>	aI	Infinitiv
		aIR	Partizip
		aRI	Infinitiv

<sup>1</sup> Eine Apodosis ist nach NICCACCII, ohne ihre Protasis unverständlich, wobei er aber innerhalb eines einzigen grammatischen Satzes bleibt. „None of the various verb forms appearing in the apodosis can exist without their protasis. In other words, the apodosis is indeed the main sentence but is not independent from the syntactic point of view.“ „Point,“ 17.

<sup>2</sup> Vgl. KÜHNER / GERTH, *Grammatik*, 173.

<sup>3</sup> Vgl. RICHTER, *BH<sup>1</sup>*, 616-621. Relativ- oder Vergleichssätze sowie Infinitivergänzungen werden als nicht volitiv qualifiziert. Die Relativsätze gehören nicht zur eigentlichen Handlungsfolge, die Infinitive und Nominalsätze bringen sie zum Abschluß.



22a	<i>yiqtol-x</i>			
b		<i>w=qatal-x</i>		
23a		<i>w=qatal-x</i>		
b				
24a	<i>yiqtol-x</i>			
b		<i>x-yiqtol</i>		
25a	<i>yiqtol-x</i>			
b		<i>x-yiqtol</i>		
c		<i>x-yiqtol</i>		
[d		<i>w=qatal-x</i> ]		
26a		<i>w=qatal-x</i>		
b				Nominalsatz
27a	<i>yiqtol-x</i>			
			aR	<i>x-yiqtol</i>
			aRI	Infinitiv
28	<i>yiqtol-x</i>			
29a		<i>w=qatal-x</i>		
b				<i>x-yiqtol</i>
c		<i>x-yiqtol</i>		
d		<i>w=qatal-x</i>		
e				Nominalsatz

Es zeigen sich Satzreihen, die mit einer jussivischen *yiqtol-x*-Einleitung beginnen, zum Teil durch ambivalente *x-yiqtol*- oder *w=qatal-x*-Strukturen weitergeführt werden und in nicht volitiven statisch-nominalen Formen wie Infinitiv oder Partizip enden. Ähnlich wie in den Flüchen von Sefire scheinen die nicht-volitiven Formen den Abschluß eines Gedankenganges oder Unterabschnitts zu markieren.<sup>1</sup> Dies wird auch deutlich, wenn man den Wechsel von Subjekt und Objekt betrachtet. Das Objekt der jussivischen *yiqtol-x*-Sätze, die JHWH zum Subjekt haben, wird in den folgenden ambivalenten Sätzen zum Subjekt. Die nominalen Formen markieren den Abschluß der Handlungsfolge. Mit anderen Worten, *yiqtol-x* drückt den Wunsch aus, JHWH möge handeln. Daraufhin erscheinen die Auswirkungen der göttlichen Aktivität auf die Verfluchten in *x-yiqtol*- und *w=qatal-x*-Sätzen. Dabei werden die Objekte göttlichen Handelns zu den Subjekten der Konsequenzen. Die Handlungskette endet in der nominalen Beschreibung des Zielzustandes, für den Vernichtung (20.21.22bβ.24bβ) oder Hilflosigkeit (26b.27b. 29bβ) zu konstatieren ist. Danach beginnt mit dem

<sup>1</sup> Bei der Analyse der Sefire-Inschriften wurden nur morphologisch eindeutige Jussivformen als aramäischer Jussiv qualifiziert. Alle anderen galten als ambivalent, wenn sie nicht morphologisch eindeutig Indikativ waren. In Dtn 28 dagegen gelten nicht nur die morphologisch eindeutigen Jussivformen in 28,21.36 als Jussive, sondern im Hebräischen werden NICCACCI folgend auch syntaktische Gesichtspunkte berücksichtigt.

nächsten *yiqtol*-*x*-Satz eine neue von JHWH initiierte Handlungskette.<sup>1</sup> V. 20a beginnt mit der Struktur *yiqtol*-*x*, was nach Niccacci einen Jussiv ausmacht. In V. 21a wird der Jussiv durch die Hif'il-Kurzform von  $\text{קָבַץ}$  auch morphologisch greifbar. V. 22a hat ebenfalls *yiqtol*-*x*, wobei das enklitische Personalpronomen der 2. Person Sg. den morphologischen Unterschied zwischen  $\text{נָכַח}$ /H Kurzform oder Langform verschleiert. In 22b bildet die  $w=qatal$ -Struktur den Übergang zum nicht volitiv ausgedrückten Vernichtungsziel.

Aus dem Rahmen fällt 23a $\alpha_1$ , wo nach dem Abschluß der vorausgehenden Handlungsfolge durch den Infinitiv in V. 22b ein neuer Wunschsatz zu erwarten wäre. Es steht aber die Struktur  $w=qatal$ , also nach Niccacci Indikativ.  $\text{⊗}$  übersetzt nach den Optativformen in 28,20-22a in V. 23 den Indikativ Futur  $\text{εσταλ}$ . Verständlich wird dieser Wechsel dadurch, daß V. 23 keine strafende Aktivität JHWHs konzidiert, sondern eine Zustandsveränderung von Himmel und Erde beschreibt. JHWH handelt erst in V. 24, wo konsequenterweise wieder *yiqtol*-*x* steht. Vor dem eigentlichen JHWH-Fluch erscheint die Veränderung von Himmel und Erde als Szenenhintergrund. V. 23 stellt eine Begleiterscheinung der göttlichen Verwandlung des Regens in Staub und Asche voran. Er zielt weniger auf im Fluchwunsch formulierte Aktivität, als vielmehr auf Zustandsveränderungen im Indikativ ab.

V. 24a und 25a $\alpha$  fangen wieder mit *yiqtol*-*x* an. V. 24b $\alpha$ , 25a $\beta$  und 25a $\gamma$  haben jedoch die ambivalente Struktur *x-yiqtol*, die nach einem vorausgehenden Jussiv ebenfalls Jussiv bedeuten kann.<sup>2</sup> So ergibt sich ab 24a eine längere Sequenz von Wunschsatz, modal ambivalenten Konsequenzen und nominalem Abschluß. Bis auf  $\text{רָדַף}$  in 22b $\alpha$  und  $\text{עָבַד}$  in 36b werden alle  $w=qatal$ -Formen von der Wurzel  $\text{היה}$  „werden, geschehen, sein“ gebildet, was den Eindruck verstärkt, daß dort im Indikativ die Veränderungen beschrieben werden, die aufgrund des göttlichen Schlages eintreffen werden.

V. 27 bietet wie V. 24 eine kurze Kette aus Jussiv, modal ambivalenter Folge und nicht volitivem Abschluß, V. 28f dagegen wie V. 25f eine längere Sequenz. In die modal ambivalente  $w=qatal$ -Dopplung von 29a $\alpha_1$  und 29b $\alpha$  ist der Vergleichssatz 29a $\alpha_2$ f eingeschlossen, in dem sinnvollerweise Indikativ (*x-yiqtol*) steht. Der folgende Halbvers 29a $\gamma$  mit derselben Struktur *x-yiqtol* dürfte ebenfalls Indikativ sein. Das blinde Umhertasten

<sup>1</sup> Ähnliche Ketten und Unterabschnitte entdeckte BUIS, „Siècle,“ 131, in Lev 26. Nur handelt es sich dort um  $w=qatal$ -Reihen, die mit *yiqtol* abgeschlossen werden. Lev 26 wäre also nach NICCACCI Indikativ. Das ist sinnvoll, da Lev 26 JHWH-Rede ist, in der er seine Belohnungen und Strafen ankündigt. Fluch als Verwünschung ist aber immer implizite Bitte an Gott, zu agieren. Vgl. ASSMANN, „Fluchinschriften,“ 237.

<sup>2</sup> Vgl. NICCACCI, „Point,“ 9; *Syntax*, 78.

29a $\alpha$  führt dazu, daß die Verfluchten auf ihren Wegen nicht zum Ziel kommen (29a $\beta$ ). Diese Hilflosigkeit bietet den Ausgangspunkt für die Beraubung und die Mißhandlung von 29b $\alpha$ . Alles jedoch ist nur die Konsequenz davon, daß JHWH schlägt (V. 28). Beginnt JHWH erst einmal zu handeln, ergeben sich die Konsequenzen für die Verfluchten mit absoluter Sicherheit und können im Indikativ aus dem an JHWH gerichteten Fluchwunsch gefolgert werden.

Als weitere strukturelle Besonderheit von Dtn 28,20-44 waren in der Forschungsgeschichte die Antithesen aufgefallen. In den aramäischen *futility curses* von Tell Fekheriye werden die Thesen mit der Jussivpartikel *Lamed* versehen. Die negierten Antithesen können keine Jussivpartikel erhalten. In Sefire dagegen sind die Verbformen der Frustrationsflüche als Jussive zu bestimmen.

Die antithetisch aufgebauten Sätze weisen immer die Struktur *x-yiqtol* auf. Das Hebräische differenziert in den *futility curses* den Modus nicht erkennbar zwischen These und Antithese. Nach Niccaccis Kriterien bedeuten die *x-yiqtol*-Formen in den antithetischen Sätzen Indikativ, da ihnen weder ein Jussiv oder Imperativ vorausgeht, noch ein Satz mit *w=yiqtol* folgt.

Von 28,30-32 wandeln sich Struktur und Inhalt allmählich. V. 30 ist streng antithetisch aufgebaut, wobei die These die Bemühung und die Antithese die Frustration enthält:

30a $\alpha$	<i>x-yiqtol</i>	-	<i>w=x-yiqtol</i>
30a $\beta\gamma$	<i>x-yiqtol</i>	-	<i>w=lo' x-yiqtol</i>
30b	<i>x-yiqtol</i>	-	<i>w=lo' x-yiqtol</i>

V. 31 gleicht dem Aufbau von V. 30ab-30b mit dem Wechsel von Position und Negation, doch stehen am Anfang der Sätze nun Partizipien. Außerdem drückt der negierte Nachsatz nicht mehr die Frustration der vorhergehenden Bemühung aus, sondern die Konsequenz des zuvor Gesagten. Logisches Subjekt der Partizipialsätze sind die Feinde, die die Verfluchten ausplündern. V. 32 enthält schließlich nur noch Partizipien und einen Nominalsatz. Durch *w='ên* entsteht eine Verknüpfung zu V. 26b,29b $\beta$ .

31a $\alpha$	Partizip	-	<i>w=lo' x-yiqtol</i>
31a $\beta$	Partizip	-	<i>w=lo' x-yiqtol</i>
31b	Partizip	-	<i>w='ên</i> Nominalsatz
32a $\alpha_1$	Partizip		
32a $\alpha_2\beta$	Partizip	-	<i>w='ên</i> Nominalsatz

V. 33 faßt die Plünderung durch die Feinde zusammen. Die reine Form der *futility curses* mit These-Antithese und Negation wird von V. 30 ab immer mehr aufgelöst. Die finiten Verben weichen nominalen Formen. Man ge-

winnt den Eindruck zunehmender Erstarrung. Die in finiten Verben implizierten Handlungsmöglichkeiten weichen partizipial und nominal ausgedrückten Zustandsbeschreibungen. Das Leid und die Beraubung werden zum Dauerzustand. Die Strukturunterschiede zwischen V. 30 und V. 31f gehören offenbar zu dem Plan, eine Klimax der Bedrückung stilistisch auszugestalten. Die Sequenz durch Literarkritik auseinanderzureißen, erscheint nicht angemessen.

Mit V. 33 setzt die rückläufige Bewegung der palindromischen Struktur ein. Am Ende der Frustrationsflüche (30-32) stehen Aussagen, die denen von V. 29 korrespondieren. V. 33αβ beschreibt die Beraubung von Ernte und Besitz mit *x-yiqtol* (vgl. 29aβ). Darauf folgen zwei *w=qatal*-Sätze, die wieder mit dem Verb *היה* Beraubung (33b) und Verrücktheit (34a) ansprechen. Es verwundert kaum, daß die inhaltlichen Entsprechungen von V. 29 und 33f in der palindromischen Struktur dieses Abschnittes auch ähnliche Satzstrukturen aufweisen. In V. 35f stehen wieder Jussive.

	JUSSIV	AMBIVALENT	NICHT VOLITIV
35a	<i>yiqtol-x</i>		
			aR <i>x-yiqtol</i>
			aR1 Infinitiv
[36a	<i>yiqtol KF-x</i> ]		
			aR1 <i>x-yiqtol</i>
			aR2 <i>x-qatal</i>
b		<i>w=qatal-x</i>	
37a		<i>w=qatal-x</i>	
			aR <i>x-yiqtol</i>

Der Jussiv in V. 36 wird mit *לך/ה* „führen“ gebildet, das durch seine Kurzform morphologisch eindeutig als Wunschform erkennbar wird. Die Deportation von V. 36 führt zum Götzendienst (36b) und der Veränderung Israels zum Entsetzen der Völker (37), was in *w=qatal*-Sätzen ausgemalt wird. Dtn 28,36 ist der letzte Vers des Kapitels, der eindeutig eine Jussivform enthält. Es ist auch der letzte Vers innerhalb von 28,20-44, der JHWH zum Subjekt hat.

Da in 28,38-44 keine *yiqtol-x*-Strukturen mehr vorkommen, handelt es sich hier wohl um Indikative.<sup>1</sup> Die Verse beschreiben die mit Sicherheit zu erwartende Situation der Verfluchten, wenn JHWH im Sinne der Verwünschungen agiert, und dürften, ähnlich wie das Ende der Ritualflüche in Se-fire IA, durch den Modus des Indikativs den Abschluß der Fluchsequenz hervorheben.

<sup>1</sup> Vgl. NICCACCI, „Point,“ 19.

Der zweite Abschnitt mit Frustrationsflüchen (38-41) ist strukturell mit V. 30-32 verknüpft. Am Ende jeder Einheit steht ein Satz ohne Antithese, der das Stichwort פרי אדמתך enthält und die Hauptplage der vorhergehenden Verse zusammenfaßt (V. 33.42). Dieses verknüpfende Element wird ergänzt durch die strukturelle Gleichartigkeit der Anfänge jeder Strophe. Die Satzstruktur  $w=x-yiq\dot{o}l$  von 30a $\alpha_2$  kommt nur noch in 38b $\alpha$  vor. In der ersten Antithese beider Strophen fehlt die eigentlich zu erwartende Negation. Dtn 28,30-32.38-41 bilden zwei Strophen eines Gedichtes. Auch die 2. Strophe lockert die Frustrationsfluchform auf. Es wird jeweils ein *kî*-Satz angefügt.

Auch V. 43f besteht aus Antithesen. Doch steht nicht die Bemühung der Frustration gegenüber, sondern der גר dem Israeliten. Konsequente Doppelnennung des Subjekts verleiht der Aussage besondere Eindringlichkeit. In 43a $\alpha_1$  wird הגר demonstrativ an den Anfang gestellt. Ab 43b bis 44b $\beta$  wären die Subjekte bereits in den Verbformen impliziert. Trotzdem steht vor jedem Verb noch das Personalpronomen. V. 43f setzt damit einen Akzent auf die Adressatenanrede, der wie ein Schlußakkord wirkt.

Die Lexemverteilung macht deutlich, daß der Abschnitt 20-44 in V. 29-33 eine Mitte besitzt. Dort häufen sich die mehrmals vorkommenden Wörter. V. 29 enthält 5<sup>1</sup>, V. 31<sup>2</sup>, 32<sup>3</sup> und 33<sup>4</sup> je 6 Wortverknüpfungen. Es handelt sich um einen Teil der palindromischen Struktur. Bis V. 35 werden, an den Leitwörtern נכה (V. 22.27.28.35), אשר לא תוכל להרפא (V. 27.35) erkennbar, Themen abgehandelt, die später zumindest in Dtn 28,20-44 keine Rolle mehr spielen. Nicht über V. 35 hinaus gehen die Lexemverknüpfungen am Anfang der Perikope: עד השמדך V. 20.24, עד אבדך V. 20.22, עמים V. 23.24.

Mit V. 35 enden sowohl die palindromische Struktur als auch die „Schlagen“-Sätze. Die Verknüpfungen, die über die Abschnittsgrenze von V. 35 hinausgehen, gehören größtenteils zu den beiden Strophen des Frustrationsfluchgedichtes. Auch lexikalisch zeigt sich also deren Zusammengehörigkeit. Einige Lexeme bilden eine Klammer um den ganzen Abschnitt.<sup>5</sup>

Bemerkenswert scheint auch, was lexikalisch in Dtn 28,20-44 fehlt. Man findet nicht die stereotypen Wendungen der Reihe von Ernte, Nachwuchs bei Vieh und Leibesfrucht von Dtn 28,4.11.18.51. Dies fällt um so

<sup>1</sup> אין V. 29.31; (לך) משיע V. 29.32.33; יום V. 29.31; מול V. 29.31; עשוק V. 29.33; דרך V. 25.29.

<sup>2</sup> עין, ואין (לך) משיע, גזול V. 25.31; איב V. 24.25.31.32; נתן V. 31.32; אכל V. 31.33.40.

<sup>3</sup> עם V. 32.33.37; בנים ובנות, עין, יום, נתן V. 32.34.

<sup>4</sup> אשר לא ידעה V. 33.36; פרי אדמתך, עם, אכל, יום, עשוק V. 33.42.

<sup>5</sup> פרי אדמתך V. 33.42; נתע V. 30.39; כרם V. 30.39; ירד V. 24.43; ראש V. 23.44.

mehr auf, als die Thematik durchaus gegeben wäre. In den Frustrationsflächen geht es um den landwirtschaftlichen Ertrag, den Viehbestand und die Kinder, doch außer den Stichworten פִּרֵי אֲדָמָתְךָ und צֶאֱן fehlen die Begriffe der Reihen von V. 4.11.18.51. Ebenso fehlen Bezüge zu den Konditional- und Kausalsätzen Dtn 28,15.45f.

#### 6. 2. 4. Semantische Analyse

Die als sekundär auszuscheidenden Passagen werden in der versweise vorgehenden Wortsemantik hervorstechender Ausdrücke ausgespart. Ihr Inhalt kam schon bei der Literarkritik zur Sprache.

V. 20] שְׁלַח/D + בּ begebenet in Mal 2,2 ebenfalls mit מֵאֲרָה „Fluch“ und ähnlich im wohl deuteronomistischen<sup>1</sup> Jer 24,10, wo Gott Schwert, Hunger und Pest schickt. In Am 4,10 sendet Gott die Pest. In kriegerischem Zusammenhang steht die Verbindung in Dtn 7,20, wo Gott Panik unter andere Völker schickt, sowie in 2 Kön 24,2, wo er Räuberscharen der Chaldäer, Aramäer, Moabiter und Ammoniter gegen Jojakim sendet.<sup>2</sup> מְהוּמָה „Verwirrung“ ist eine Begleiterscheinung von Krieg und Krankheit.<sup>3</sup> Die מַגֵּעֶרָה „Bedrohung“ zugrunde liegende Wurzel גֵּעַר bezeichnet einen Ausdruck des Ärgers und kann so die Bedeutung eines wirkmächtigen Fluches annehmen.<sup>4</sup> Das Vokabular von 20αβ impliziert also bereits zwei Hauptthemen der folgenden Flüche, Krankheit und Krieg, ohne sie ausdrücklich zu nennen. מָהַר + אָבַד scheint im Deuteronomium im Zusammenhang mit Hauptgebot (4,26; 7,4) und Landnahme (7,22; 9,3) zu stehen.

V. 21] Die Verbindung von רָבַק/H „ankleben“ mit דָּבַר „Beulenpest“ ist im AT einmalig. דָּבַר bezeichnet nicht einfach eine Seuche, sondern kann synonym mit מוֹצָח verwendet werden.<sup>5</sup> Mit JHWH als Subjekt kommt רָבַק/H nur noch dreimal im AT vor. In Jer 13,11 will Gott, daß sich das Volk wie ein Gürtel an ihn schmiegt (Jer 13,11), in Ez 3,26 klebt er die Zunge des

<sup>1</sup> Alle deuteronomistischen (dtr) Bewertungen von Jeremiastellen resultieren in diesem Kapitel aus der Tabelle über „Inhalt und Komposition des Jeremiabuches“ in HERRMANN, *Jeremia*, 41-52.

<sup>2</sup> In anderen Zusammenhängen: Dtn 15,12.13.18; 21,14; 22,7.19.29; 24,1.3.4; 32,14; Ri 15,5; 19,25.29; 20,6.48; 1 Sam 11,7; 24,20, 31,9; 1 Kön 20,34; Hos 8,14; Am 1,4.7.10.12; 2,2.5.

<sup>3</sup> Krieg: Dtn 7,23 feindliche Völker; 1 Sam 5,11 Ekron; 14,20 Philister; Krankheit: 1 Sam 5,9 Pestbeulen; Tag JHWHs: Jes 22,5; Sach 14,13; allgemein: Ez 7,7; 22,5; Spr 15,16. „Die meisten Vorkommen des Nomens מְהוּמָה beschreiben eine seitens Jahwes verursachte Bestürzung.“ HERRMANN, „Mot,“ 372.

<sup>4</sup> Vgl. MACINTOSH, „Consideration,“ 474f, 479. REIF, „Note,“ 242.

<sup>5</sup> Vgl. WÄCHTER, *Tod*, 138f.

Ezechiel fest. In Ez 29,4, einem Spruch gegen den Pharao, der als Krokodil angesprochen wird, nimmt Gott die Rolle eines Jägers ein.

Geprägte Sprache findet sich in V. 21b. Personalpronomen + עַד כְּלוּחַ scheint zu einer feststehenden Wendung geworden zu sein (1 Sam 15,18; 2 Sam 22,38; 1 Kön 22,11; Ez 4,8; Ps 18,38; Rut 3,3; 2 Chr 18,10). Mit dem Akkusativanzeiger אֵת steht es 1 Kön 3,1 und Jer 9,15 (dtr).

Auf die Besonderheiten von V. 22 wurde bereits in der Textkritik hingewiesen. Liest man Hitze, statt Schwert<sup>1</sup>, so werden sieben Krankheiten aufgezählt.<sup>2</sup> Den Anfang machen, vielleicht in Anknüpfung an die Pest im vorhergehenden Vers, vier Menschenkrankheiten. Es folgen drei Getreidekrankheiten. Das finite Verb in 22b $\alpha$  hat die Krankheiten zum Subjekt, die hypostasiert eigenständig agieren. Der Untergang in 22b $\beta$  ist jedoch die Aktivität der Verfluchten selbst. אָבַד im Qal ist ebenso intransitiv wie שָׁמַד/N aus V. 20 und erweckt den Eindruck, als würden die Verfluchten in ihrem Geschick versinken. Natürlich tritt Gottes Aktivität mit dem Verb נָכַח deutlich hervor. Dennoch verschleiern die Infinitive der intransitiven Verben sein direktes Eingebundensein in die Vernichtung.<sup>3</sup> Die metaphorische Verbindung von נָכַח/H „schlagen“ mit Krankheiten kommt häufiger im AT vor.<sup>4</sup>

V. 24] עָפַר „Staub, Erde“ regnet es im AT in Ps 78,27. Dort dient der Ausdruck zur metaphorischen Beschreibung des Wachtelwunders. Im Unterschied zu Dtn 28,24 scheint der Staub dort in Parallele zum Sand am Meer eine Mengenangabe zu sein und nicht eine Charakterisierung des Regens. Gemeinsam ist beiden Stellen aber der Hintergrund des Hungers. אָבַק „Pulver, Asche“ löst nach Ex 9,9.10 eine der ägyptischen Plagen aus. Mose wirft אָבַק in die Luft, es fällt herab und bewirkt bei den Ägyptern Geschwüre (שָׁחִיף vgl. V. 27). Daß Regen herabkommt (יָרַד), wird im AT nur

<sup>1</sup> SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Tod*, 72, wies darauf hin, daß חֶרֶב „Schwert“ in Dtn 13,16; 20,13 zusammen mit נָכַח vorkommt.

<sup>2</sup> Ridderbos, *Boek II*, 80, meinte, in den 7 Plagen von V. 22, dem Lev 26,16 ähnele, sei die symbolische Zahl der Fülle enthalten.

<sup>3</sup> Vgl. OTZEN, „אָבַד“, Sp. 22f.

<sup>4</sup> Vgl. SEYBOLD, *Gebet*, 26. Ex 9,15 droht Mose dem Pharao mit Pestschlag. 1 Sam 4,8 erinnern sich die Philister daran, daß die Ägypter mit Pest geschlagen wurden. In Num 11,35 schlägt Gott während der Wüstenwanderung die Wachteleser mit einer Plage, in Num 14,12 Israel mit Pest, weil sie sich weigern, daß Land zu erobern. 1 Sam 5,6.9 werden die Philister mit Pest geschlagen, in Jer 21,6 und 1 Chr 21,7.14 Israel bestraft. In Ijob 2,7 ist der Satan Subjekt.

<sup>5</sup> יָרַד im Deuteronomium: Mose steigt vom Horeb wegen des goldenen Kalbes: 9,12.15; 10,5; der Bach, in den der Staub (עָפַר) des Kalbes geschüttet wird, fließt vom Berg herab: 9,21; die Patriarchen steigen nach Ägypten hinab: 10,22; 26,6; eine belagerte Stadt fällt: 20,20; 28,52. Dazu kommt noch Dtn 28,43.

in Ps 72,6 gesagt. Dort handelt es sich um eine Metapher innerhalb eines Segens über den gerechten König.

V. 25aα] Die Wendung נגף לפני kommt häufig im DtrG vor. Meistens ist Israel der Sieger. In Ri 20,32.36.39; 2 Sam 2,17; 18,7; 1 Kön 8,33 = 2 Chr 6,24; 1 Kön 14,12 = 2 Chr 25,22 sind die Feinde לפני ישראל (1 Sam 7,10; 2 Sam 10,15.19 = 1 Chr 19,16.19) geschlagen (ähnlich 2 Chr 20,22). Nur in 1 Sam 4,2 wird Israel von den Philistern geschlagen, und in 4,10 flieht (נוס) es vor ihnen. Die Niederlage Israels gehörte also nicht zu den gewohnten Inhalten, die man im AT mit dem Vokabular von V. 25aα verbindet. Im Zusammenhang mit der Landnahme steht eine zweimal belegte Formulierung innerhalb der Warnung des Mose, das Land nach anfänglicher Weigerung nun doch zu erobern (Num 14,42 = Dtn 1,42: ולא חננפו לפני איבים). Lev 26,17 ähnelt mit seinem לפני איביכם diesen beiden Stellen. Mit איביך liefert 25a das Stichwort für den Gesamtkomplex 25-35. Nur hier treten in Dtn 28,20-44 die Feinde auf. Das Stichwort wird in V. 30a als איש אחר, in V. 31 wieder als איביך, in V. 32 als עם אחר und in V. 33 als עם אשר לא ידעת in steigender Eindringlichkeit aufgenommen.

Die Gegenüberstellung יצא „ausziehen“ und נוס „fliehen“ gehört zur Kriegssprache.<sup>1</sup> Die Kombination sieben zu eins von V. 25aβγ gehört zu einer Formulierungstradition, für die es im AT, aber auch im AO Belege gibt.<sup>2</sup> Nur noch Jes 4,1 wird im AT der Zahl sieben ein explizites אחד „eins“ gegenübergestellt. Die Folgen des Krieges führen zu einem Männermangel, der zur Folge hat, daß sieben Frauen einen Mann heiraten wollen (Jes 4,1 ושבע נשים באיש אחד). In Gen 7,2 wird es bei der Auswahl der Tiere, die Noach in die Arche mitnimmt umschrieben. Sieben reine Tiere stehen je einem unreinen Tier gegenüber. In Dtn 28,25aβγ impliziert die Gegenüberstellung von sieben und eins eine Antithese. Man könnte hier einen Frustrationsfluch sehen, obgleich die Negation zwischen These und Antithese fehlt. Statt dessen wird der Gegensatz durch die gegenteiligen Verben (נוס / יצא) ausgedrückt. Nicht überall, wo die Kombination sieben / eins auftaucht, gibt es auch solche Antithesen. Eine Antithese fehlt z.B. in Jes 4,1. Dtn 28,25aβγ sticht also aus dem Sprachgebrauch des AT hervor, indem es Antithese und die explizite Nennung beider Zahlen miteinander verbindet. Häufiger findet sich im AO und im AT die Antithese, in der zwar die Zahl sieben explizit steht, das einmalige Gegenstück

<sup>1</sup> Mit gleichem Subjekt, also erfolglosem Angriff wie in Dtn 28,7.25; Gen 14,8.10; Jos 8,5.6; Ri 9,39f; 2 Sam 10,8.14; 18,3; 2 Kön 9,21.23; mit ungleichem Subjekt, d.h. Flucht der Feinde: Ri 4, 14f; 20,31f; 1 Sam 19,8; 1 Kön 20,19f; metaphorisch: Ps 114,1.3.5.

<sup>2</sup> Zur Zahl sieben im AO vgl. CATHCART, „Micah,“ 46f. Die Zahl drückt Vollständigkeit aus. Vgl. OTTO, „שבע,“ Sp. 1014.



aber nur durch das jeweilige Nomen ohne ein Zahlwort vertreten ist.<sup>1</sup> Man kann also Dtn 28,25אֶפֶךָ als außergewöhnliche Formulierung bezeichnen, die sich jedoch vorgegebener Sprachmuster bedient.

V. 26] Die Formulierungen führen in die hebräisch-biblische Fluchtradition, die sich in historischen und prophetischen Texten widerspiegelt.<sup>2</sup> Hos 2,20 kehrt die Fluchmotive zu einer Heilsverheißung um, Ez 29,4f; Ps 79,2 schildert die Schrecken der babylonischen Eroberung. In 1 Sam 17,44.46 drohen sich Goliat und David.<sup>3</sup> Das Motiv des Verfütterns an Tiere begegnet auch in Ez 29,5, dem Vers, welcher der zu קָדַבְקָב/G in V. 20 genannten Stelle folgt. Der Pharao erscheint als von Gott gejagtes Krokodil:

Dann werfe ich dich in die Wüste hinaus, dich und all die Fische des Nil. Aufs trockene Land wirst du fallen. Niemand holt dich von dort und begräbt dich. Den wilden Tieren und den Vögeln des Himmels werfe ich dich vor zum Fraß.

Hier wird deutlich, daß die Leichenverfütterung zu einem Sinnzusammenhang gehört, der hauptsächlich darauf hinausläuft, das ordentliche Begräbnis zu unterbinden. Die unbegrabene Leiche ist tabu. Sie gehört in den außermenschlichen Bereich. Dieser Bereich außerhalb der Menschengemeinschaft kann mit der Bezeichnung „Wüste, Steppe“ umschrieben werden. Malul wies darauf hin, daß das Wort נבלה „Leiche“ bereits auf einen Bereich ohne Eigentümer verweist, den das Hebräische mit den Begriffen שדה „Feld, Steppe“ und מדבר „Wüste“ konnotiert.<sup>4</sup> Die ähnliche Stelle Ez 32,4-

<sup>1</sup> So begegnet die Kombination 7/(1) in den *futility curses* in Sefire IA Z. 21-24, IIA Z. 1-3. Antithesen mit 7/(1) gibt es im AT nur in zwei Vergleichen. (1) Fauler steht 7 Klugen gegenüber (Spr 26,16) und die (1) Tochter Rut ist besser als 7 Söhne (Rut 4,15). Weitere Vorkommen impliziten Zusammentreffens von 7/(1) scheinen weniger aussagekräftig: (1) Mutter hat 7 Kinder Gen 46,28; Jer 15,9; (1) Unfruchtbare bekommt 7 Kinder 1 Sam 2,5; (1) Leuchter hat 7 Lampen Ex 25,37; 37,23; Num 8,2; Sach 4,2; (1) Stein hat 7 Augen Sach 3,9; (1) Haus hat 7 Säulen; (1) Land wird in 7 Teile geteilt Jos 18,5,9; (1) Fluß wird in 7 Teile geteilt Jes 11,15; (1) König hat 7 Ratgeber Esra 7,14; vgl. Est 1,10.14; nach 7 Stieren und 7 Widdern opfert man (1) Ziegenbock (Ez 45,23); nach 7 Söhnen kommt der (1) Jüngste 1 Sam 16,10f; 7 Sehnen fesseln (1) Mann Ri 16,7,8; 7 Locken fesseln (1) Mann an (1) Webstuhl Ri 16,13.

<sup>2</sup> Es läßt sich sogar ein Bezug innerhalb des Deuteronomiums finden. Die Stichwörter אכל, עוף, נבלה aus Dtn 28,26 stehen in Dtn 14,20f zusammen: Alle reinen geflügelten Tiere dürft ihr essen. Ihr dürft keinerlei Aas essen. Hier sind Tierleichen verbotene Nahrung für Menschen, dort Menschenleichen Nahrung für Tiere.

<sup>3</sup> Vgl. auch 2 Sam 21,10.

<sup>4</sup> Vgl. „Adoption“, 103, ebd., 102: „Moreover, as the root of the word תרפה connotes the idea of something which is associated with the ownerless domain, so the root of נבלה seems to carry a similar idea: the latter has been identified with the root of the words נבל ‘villain’ and נבלה ‘villany’, and particularly on the basis of Job 30.1-8 ... the word נבל has been interpreted to mean a lawless person, one outcast from society and forced to live in the desert and steppe (v. 3), ... alongside beasts of prey, demons, spirits of dead and others.

6 zeigt, daß zu diesem Komplex göttlicher Kriegführung, Tierfütterung und der Lokalisierung des Geschehens in der Wüste auch das Motiv unmäßigen Blutvergießens treten kann. Wieder ist das Pharaokrokodil angesprochen:

Dann werfe ich dich aufs Land, schleudere dich aufs freie Feld. Alle Vögel des Himmels sollen sich auf dich setzen, und ich sättige mit dir alle Tiere der Erde. Ich lege dein Fleisch auf den Bergen aus und fülle die Täler mit deinem Aas. Ich tränke das Land bis hin zu den Bergen mit der Flut deines Blutes; die Schluchten sollen sich damit füllen.

An Ezechiel wird damit außerhalb der deuteronomisch-deuteronomistischen Sprachtradition und außerhalb des Komplexes mesopotamischer Themen - es geht hier um den Pharao und Ägypten - sichtbar, daß im Hebräischen geprägte Motiv- und Wortverbindungen zur Verfügung standen. Dazu gehörten auf jeden Fall die Wendungen „Vögel des Himmels“ und „Tiere des Feldes/der Erde“. Die anderen Begriffe, wie eine explizite Nennung von Wüste oder Steppe und das Tränken des Bodens mit Blut, können hinzutreten, gehören jedoch nicht zwingend dazu, wie ihr Fehlen in Ez 29,3f zeigt. Das DtrG verbindet die „Vögel des Himmels“ gerne mit „Hunden“ (1 Kön 14,11; 16,4; 21,10), wofür es in VTE Z. 484 ein mesopotamisches Beispiel gibt. Jer 15,3 faßt alle möglichen Motivkombinationen zusammen:

Vier Plagen biete ich gegen sie auf - Spruch des Herrn: Das Schwert zum Morden, die Hunde zum Fortschleifen, die Vögel des Himmels und die Tiere des Feldes zum Fressen und Vertilgen.

Jer 16,4; 19,7; 34,15 zeigen, ähnlich wie die beiden Ezechielzitate, daß die Einzelmotive dieses Themenkomplexes variiert werden konnten, doch einige Begriffe immer wiederkehren.

V. 27] Die hier genannten Krankheiten sind außer dem bereits erwähnten גרם, dem hebräischen Gegenstück zum akkadischen *garābu* und dem sumerischen SAĤAR.ŠUB.BA: שחין מצרים, die im AT nicht mehr belegte ägyptische Entzündung<sup>1</sup>, עפלים, die die Philister trafen<sup>2</sup>, und das Hapaxle-

---

Thus, נבלה and תרפה denoted a thing which could not remain in society and had to be placed in the ownerless domain."

<sup>1</sup> „For this condition one disease qualifies as does none other, namely, the so-called Oriental (or Tropical) Sore, known medically as cutaneous Leishmaniasis. The identification is altogether suitable, since the Sore is well-known in Egypt, being in fact recorded for North Africa, Egypt, Ethiopia, as well as many countries of western and central Asia.“ KINNIER WILSON, „Medicine,“ 362.

<sup>2</sup> „Thirdly, the ... 'opālim will not have been 'haemorrhoids,' ... but those buboes which give the disease its distinctive name. The bubo, from Gk. βουβών 'groin,' is a swollen lymphatic gland, and ... it is found in the groin or armpit, or, rarely, in the neck, or some 75 per cent of



klingen. Das Bild vom Umhertasten am Mittag dramatisiert den Verlust der Sehfähigkeit und der Orientierung.<sup>1</sup>

Die Verbindung von Sehfähigkeit und Sicherheit kommt auch in V. 29aß zur Sprache. An den anderen Stellen im AT, wo צלח/H mit דרך verbunden wird, geht es um die Verfolgung eines Ziels, das man mit einer Reise verbindet. Reisen war im AO gefährlich. Räuber und Raubtiere konnten den Weg gefährden. Häufig befragte man die Gottheit, ob die Reise gelingen wird. Genau so machen es die fünf Männer aus Dan, die ausgesandt wurden, um einen neuen Erbesitz zu suchen. Nach Ri 18,5 holen sie ein Orakel ein, ob Sicherheit und Erfolg der Reise gewährleistet sind. Die Antwort des Leviten in Ri 18,6 sagt ihnen zu, daß Gott über ihrem Weg wachen wird. Weil Gott hinschaut, kommen die Menschen an ihr Ziel. Das Ziel der Reise muß kein Ort sein, es kann sich auch um einen Auftrag handeln, den es zu erfüllen gilt. So sagt der Knecht, den Abraham geschickt hat, für Isaak eine Frau zu suchen, daß der Herr seine Reise gelingen ließ, nachdem er Rebekka gefunden hat und noch bevor er zu Abraham zurückgekehrt ist (Gen 24,56 vgl. Gen 24,21.40.42). Diese übertragene Bedeutung von Glück und Erfolg hat der Ausdruck in Jos 1,8, wo der Erfolg auf dem Lebensweg mit der Beachtung des Gesetzes verknüpft wird. Wenn also in 29aß gesagt wird, daß die Verfluchten die Ziele ihrer Wege nicht erreichen, so kann konkret gemeint sein, daß sie als Blinde oder Verrückte einfach ihren Weg nicht mehr finden. Es kann aber impliziert sein, daß der wohlwollende Blick Gottes auf ihrem Leben fehlt und daß sie einer Situation ausgesetzt sind, in der Gesetze für sie keine schützende Funktion mehr besitzen.

Blindheit als Strafe im Zusammenhang mit Rechtlosigkeit und Angst findet sich in Jes 59,10 und Zef 1,17 (עור). Wenn die Rechtskodizes des AT (Dtn 27,18; Lev 19,14) den Blinden vor Mutwillen schützen, zeigt dies, daß derartige Vorschriften offenbar nötig waren. Ein Blinder konnte leicht zum Opfer der Grausamkeit anderer werden. So entsteht ein Übergang zu V. 29bα, der die Rechtlosigkeit als Beraubung und Unterdrückung qualifiziert.

V. 30] Die Kombination von Frau, Haus und Weinberg kommt im ganzen AT nur in Dtn 20,5-7 und 28,30 vor und die Reihenfolge von V.30 überhaupt nur an dieser Stelle<sup>2</sup>, doch begegnet die Zusammenstellung Haus - Weinberg auch in anderen Frustrationsflüchen. Am 5,11 und Zef 1,13 bieten fast gleichlautende Parallelen. Bei Zefanja wird der Kontext der Beraubung deutlich, der auch Dtn 28,29-33 bestimmt. Außerdem wird der

<sup>1</sup> Vgl. EHRlich, *Randglossen*, 332.

<sup>2</sup> Vgl. PLÖGER, *Untersuchungen*, 190.

Grund für die Frustration der Bemühungen angegeben. Es geht jeweils um die Ausbeutung der schwachen Gesellschaftsschichten durch die eigenen Landsleute. Zef 1,11f nennt die Kaufleute und Geldwechsler, die ihre Geschäfte in der Haltung des praktischen Atheismus ausüben. Am 5,11 erwähnt Pachtgeld und Steuern. חלל in V. 30b $\beta$  impliziert Kultisches. Es bedeutet „profanisieren“ und steht in der Verbindung mit Weinberg nur noch Dtn 20,6 und in der Heilsverheißung für Samaria in Jer 31,5. Nachdem Gottes Anspruch auf die Früchte des Landes durch das Opfer der Erstlingsgaben (Dtn 26,5-11) genüge getan ist, kann der Weinberg vom Menschen genutzt werden. Durch den Fluch wird also nicht nur die Inbesitznahme des Weinbergs, sondern auch das Opfer der Erstlingsgaben unmöglich.<sup>1</sup>

Die Kombination Rind - Esel - Kleinvieh führt zu Gesetzestexten. Die Lexembezüge von Dtn 28,31 zum Bundesbuch sind massiver als die zum Deuteronomium selbst. Rind und Esel stehen zusammen in Ex 21,33. Das Wort טבח „schlachten“ aus Dtn 28,31 kommt auf das Rind bezogen im AT nur noch in Ex 21,37 vor. Wie in Dtn 28 geht es um Raub. Die Gesetze Ex 22,1-14 thematisieren Nachbarschaft, Diebstahl und Veruntreuung. Ochs und Esel sind in Ex 22,3 Diebesgut, in Ex 22,8 werden sie veruntreut und in Ex 22,9 zur Verwahrung übergeben. Auch in Ex 23,4 stehen Rind und Esel zusammen, darüber hinaus verbunden mit der zweiten Verbwurzel aus Dtn 28,31 (שׁוּב) und mit dem Feind.

Rind und Esel (28,31) findet man im Deuteronomium noch in 22,1-4 zusammen. Es sind wie im Bundesbuch sozial ausgerichtete Gesetze, die in 22,4 vorschreiben, auch für Rind und Esel eines Mitbürgers zu sorgen, sowie in 22,8, ein Hausdach abzusichern. 22,5.9.10f dagegen verbieten magische, götzendienerische Praktiken des Vermischens von Männer- und Frauenkleidung, Rind und Esel, Ackerfeld und Weinberg, Wolle und Flachs. Sumner vermutete eine Beziehung ausgleichender Gerechtigkeit zwischen den Gesetzeskodizes und ihren Fluchpassagen. Er interpretierte die Lexembezüge von Dtn 28,30f zu Dtn 20,5-7 und zu 22,1-4 als Verdeutlichung der Schuld.<sup>2</sup> Die Flüche bestrafen gerade in dem Bereich, wo man sich durch Gesetzesübertretung Vorteile verschaffen wollte.

Doch darf man mit einem bewußten Rückbezug zu Gesetzen in den Flüchen rechnen? Es gibt Unterschiede im Detail. Warum stimmt die Reihenfolge in Dtn 20,5-7 Haus - Weinberg - Frau nicht mit der von 28,30 Frau - Haus - Weinberg überein? Überhaupt kann man bei einem Aufgreifen des Kriegsbefreiungsgesetzes (Dtn 20,5-7) nicht von ausgleichender Gerech-

<sup>1</sup> Vgl. STEINER, *Taboo*, 83f.

<sup>2</sup> Vgl. *Study*, 148 zu V. 31/22,1-4 *poetic justice*, 138 zu V. 30/20,5-7, *reversals*, 140 zu V. 29f/6,11 *reversals*, doch steht dort auch Haus und Zisterne.

tigkeit sprechen, die die Verfluchten gerade in ihrer Sünde trifft. Hier schützt das Gesetz den einfachen Mann aus dem Volk. Wenn ihn also Militärs oder Staatsmacht gesetzwidrig zur Kriegsteilnahme zwingen und Gott ihn dann auch noch mit diesem Fluch trifft, wäre er, obgleich eigentlich unschuldig, doppelt gestraft. Außerdem verwundert es, daß nur Gesetze aus den Dtn 20; 22 aufgegriffen sein sollen. Übertritt man die anderen Gebote straflos? In Dtn 22,1-4.5.9-11 und Ex 22,1-14 wird auch von Kleidung gesprochen (Ex 22,8; Dtn 22,5.11). Wenn auf die Gesetze angespielt wurde, ist unverständlich, warum in Dtn 28 das Fluchthema Bekleidung fehlt, zumal im AO Kleiderflüche bekannt waren (VTE Z. 492, A.745.1 Kol. IV Z. 15f). Statt bewußter Bezüge zu den Gesetzen dürften gleichartige Motivkomplexe vorliegen. Gewisse Themen handelte man offenbar in konventionellen Kombinationen ab.

Die 1. Strophe der *futility curses* läuft auf die Deportation der Söhne und Töchter in V. 32 hinaus. Dieser letzte Vers ist überlang, beschreibt die Aktivität der Ausgebeuteten als Ausschauhalten und Schmachten nach den Verschleppten und schließt mit dem Ausdruck וְאִין לֹא יֵדָד, der nur noch in Neh 5,6, unverneint in Gen 31,29, Mi 2,1; Sir 5,1; 15,11 (vgl. Spr 3,27) vorkommt.<sup>1</sup> Der *w<sup>en</sup>*-Refrain verknüpft 28,30-32 mit V. 26b und V. 29b. Das dort vorkommende וְאִין מוֹשִׁיעַ steht noch Dtn 22,37; Ri 12,3; Jes 43,11; Ps 18,42 und in JHWHs Alleinverehrungsanspruch Hos 13,4.

Für manche Krankheitsbezeichnungen in Dtn 28,34f fehlen sonst im AT gleichartige Aussagen. מַשָּׁע wird häufig zur abwertenden Bezeichnung von Propheten benutzt (Jer 29,26; Hos 9,7; 2 Kön 9,11; vgl. 1 Sam 21,16 David stellt sich verrückt), jedoch wird man niemals verrückt von dem, was man sieht.<sup>2</sup> Die בְּרָכִים, die Knie, Schenkel oder den Schoß bezeichnen können, sind im AT niemals krank.<sup>3</sup> שָׁקִים „Schenkel“ sind in Spr 26,7 verkrüppelt, aber in Ps 147,10; Jes 47,2; Hld 5,15 gesund. קֶדְקֶד „Scheitel“ ist in Dtn 33,20 zerrissen und in Ri 68,22 zerschmettert, in Dtn 33,16 und Gen 49,26 jedoch Empfänger des Segens. שְׁחִין רַע kommt nur noch Ijob 2,7 vor, gefolgt von der wörtlichen Entsprechung zu Dtn 28,35b.<sup>4</sup> Nur שְׁחִין begegnet

<sup>1</sup> Vgl. WEIL, „Gage,“ 178, 235; WATSON, „Reclustering,“ 214f schlägt vor, וְאִין לֹא לֵידָד abzutrennen, wobei al von *lā'ā* „stark sein“ abgeleitet „Macht“ heißt: Es gibt keine Macht in deiner Hand.

<sup>2</sup> תְּרֹאָה (אִשֶׁר) wird außer in 28,67 im Deuteronomium noch in 3,28; 32,52 von Mose, der das Land sehen darf, gesagt, dann aber in 22,14 in Sozialgesetzen, und 12,13 im Zusammenhang der Kultzentralisation.

<sup>3</sup> Das akkadische Äquivalent *burku* kommt jedoch laut AHw 140 in medizinischen Texten 15 vor, kann also durchaus im Zusammenhang mit Krankheit stehen.

<sup>4</sup> Vgl. DION, „Eclairage,“ 231. DION setzt der von WEINFELD mit Ex 9,9f in Verbindung gebrachten Etymologie von *šaharšubbū* folgend שְׁחִין mit der von Sin gebrachten Krankheit

im schon genannten Ex 9,9-11, in Regelungen zur Aussatzbehandlung von Lev 13,18-20.23, sowie in der Heilung von Hiskijas Krankheit durch einen Feigenbrei 2 Kön 20,7; Jes 38,21f.

Nach dem sekundären V. 36f folgt die 2. Strophe der Frustrationsflüche. Die inhaltliche Zusammengehörigkeit der beiden Strophen der *futility curses* von Dtn 28,30-32.38-42 erhellt aus der Kombination gleicher Stichworte in Ex 23,10-12:

Sechs Jahre kannst du in deinem Land säen und die *Ernte einbringen*; im siebten sollst du es brach liegen lassen und nicht bestellen. Die Armen in deinem Volk sollen davon essen, den Rest mögen die Tiere des Feldes fressen. Das gleiche sollst du mit deinem *Weinberg* und deinen *Ölbäumen* tun. Sechs Tage kannst du deine Arbeit verrichten, am siebten Tag aber sollst du ruhen, damit dein *Rind* und dein *Esel* ausruhen und der *Sohn* deiner Sklavin und der *Fremde* zu Atem kommen.

Hier findet man die Abfolge Säen (Dtn 28,38) - Weinberg (39) - Ölbäume (40) - Stier und Esel (31) - Sohn (der Sklavin, vgl. 32.41) - Fremder (43). Fast sämtliche Leitwörter von Dtn 28,31f.38-43 sind versammelt. Sie bilden also im AT zusammenhängende Themenkomplexe.

Zu Dtn 28,38-40 gibt es ähnliche Frustrationsflüche in Mi 6,15. Angeprangert werden von Micha gefälschte Waage und falsche Gewichte (Mi 6,11), Gewalttat, Lüge und Betrug (Mi 6,12). Es folgt ein Hinweis auf das Nordreich. Ursache für Sünde und Strafe ist die Orientierung an den Gesetzen Omris (Mi 6,16).

Die beiden Strophen des Gedichtes aus *futility curses* enden mit der Deportation der Kinder (V. 32.41). הלך בשבי kommt noch Jer 20,6; Am 9,4 und ähnlich in aramäischen Texten vor.<sup>1</sup> Das Leid gipfelt im Verlust des Nachwuchses. Danach steht jeweils ein refrainartiger Schlußsatz, mit der Wortverbindung פרי אדמתך „Frucht deines Erdbodens“. Die Belegstellen des Ausdrucks פרי אדמתך deuten die Früchte als Zeichen der göttlichen Landschenkung.<sup>2</sup>

V. 43f] Bultmann bezieht den Ausdruck הגר אשר בקרבך in 43aαβ auf den Wohnsitz des גר in einer Ortschaft (אשר בשעריך). Es geht nicht um die

gleich, ohne auf die lexikalischen Listen zu *garābu* einzugehen. שהין und גרב sollten aber auseinandergehalten werden.

<sup>1</sup> Vgl. BLOCK, *Gods*, 115 Anm. 52.

<sup>2</sup> Gen 4,3 opfert Kain die Früchte des Landes; Dtn 26,2.10 opfert man die Erstlinge der Früchte des Landes; Dtn 30,9 als Zeichen neuer Gnade; Jer 7,20 ist die Vernichtung der Früchte des Landes Strafe für Götzendienst; Num 13,20 sollen Kundschafter von den Früchten des Landes mitbringen. Ps 105,35 nennt Grillen und Heuschrecken als ägyptische Plagen; Mal 3,11 spricht von der Abwehr der Schädlinge.

nationale Größe Israel, der ein ethisch Fremder gegenübergestellt würde, sondern um typische Erfahrungen im Lebenshorizont der Ackerbau treibenden Schicht des Königreiches Juda. Ein Problem sieht Bultmann darin, daß V. 44 vor den Hintergrund der sonst üblichen Kreditgabe an den גר formuliert zu sein scheint. Solche Kreditgeschäfte der Israeliten mit Fremden werden in der Fluchaussage ins Gegenteil verkehrt. Der גר gehört aber nicht zu den Personengruppen, die nach dem deuteronomischen Gesetz Kredite von Israeliten erhielten. Er löst die Schwierigkeit dadurch, daß er in 44a eine sekundäre Umkehrung der ursprünglichen Segensverheißung des Leihenkönnens sieht, die zwischen die Aussagen der Umkehrungen der sozialen Ordnung 43.44b nachträglich eingefügt wurde. In V. 43.44b ist der גר die *persona misera* des deuteronomischen Gesetzes, während er in 44a eher dem reichen, arme Israeliten ausbeutenden גר von Lev 25,47 ähnelt.<sup>1</sup> Doch ist zu fragen, ob Bultmann das Motiv des Leihens nicht überinterpretiert. Sein Problem, daß der גר normalerweise keine Kredite empfing, besteht in V. 44a insofern nicht, als er auch nach 44a keine Kredite empfängt, sondern Kredite gibt. Der Schwerpunkt der Aussage liegt auf dem wirtschaftlichen Abstieg der Israeliten. Vielleicht wurde der גר als reiche Antipode der Verfluchten gerade deshalb gewählt, weil man sich von der *persona misera* eine derartig kapitalkräftige Stellung am wenigsten erwartete. Daß 44aβ einen realen Hintergrund in tatsächlichen Kreditgeschäften von reichen Israeliten mit einem גר besitzt, impliziert der Fluch nicht.

Sucht man nach Belegen der Formel הגר אשר בקרבך im Deuteronomium kommt man zur Opferparänese. In Dtn 16,11 wird nach der Regelung des Wochenfestes mit der Darbringung einer freiwilligen Gabe zur Freude gemahnt zusammen mit den Leviten, den Fremden, Waisen und Witwen. In Dtn 26,11 wird diese gängige deuteronomische Reihung marginaler Gruppen nach der Regelung der Darbringung der Erstlingsfrüchte auf die Leviten und die Fremden beschränkt. Wo הגר אשר בקרבך steht, geht es um die Opferung der Landeserträge. Doch im Fluch wird nur noch der Fremde genannt. Der Fluch trifft alle, auch die Waisen, Witwen und Leviten, nur der Fremde ist ausdrücklich ausgenommen.<sup>2</sup> Eine ähnliche Vorstellung steht hinter Jes 9,13-16, wo in einem Drohspruch gegen Efraim und Samaria das Bild vom Kopf und vom Schwanz auftaucht:<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. *Fremde*, 135f. BULTMANNs Überlegungen setzen eine komplizierte Entstehungsgeschichte von 28,43f voraus. Zuerst existierte 43aβ.44b, denn 13a ist die Nachkonstruktion davon. Dazu kam dann V. 12b, die Verheißung des Leihenkönnens, die sich wie 15,6 aus dem Segensgedanken entwickelt. Schließlich wurde vom Segen aus der Fluch durch die Antithese von 44a ergänzt.

<sup>2</sup> Vgl. FRIEDMAN, „Egypt“, 183f.

<sup>3</sup> Vgl. MAYES, *Deuteronomy*, 353.



Da schnitt der Herr dem Volk Israel den Kopf und den Schwanz ab ... (..) Die Führer dieses Volkes sind Verführer; wer sich von ihnen führen läßt, wird in die Irre geleitet. Deshalb verschont der Herr weder die Männer, noch hat er mit den Witwen und Waisen Erbarmen.

Da die Dopplung „Kopf / Schwanz“ noch Jes 19,15 in Parallele zu „Palme / Binse“ in einem Wort gegen Ägypten vorkommt, hat Ockinga darauf hingewiesen, daß man im Ägyptischen mit den Körperteilen Kopf und Hinterteil Ober- und Unterägypten meinte. Auch Papyrus und Binse sind Wahrzeichen der beiden Landesteile. Die Doppelausdrücke bezeichneten jeweils eine Ganzheit. In Jes 9,13; 19,15 könnte die Ganzheit Israels oder Ägyptens gemeint sein.<sup>1</sup> Allerdings bleibt dann in Jes 9,13 unklar, wovon ganz Israel abgeschnitten wird. Von Dtn 28,44 her betrachtet, scheint die Interpretation als Hendiadyoin unmöglich, da hier ein Gegensatz zwischen Kopf und Schwanz ausgesagt wird. Der Fremde und der Verfluchte bilden gerade keine Ganzheit mehr, sondern der eine ist oben und der andere ist unten. Es scheint doch eher so, daß nach der räumlichen Ausdehnung oben / unten, hinaufsteigen / herabsteigen in Dtn 28,43aß.b mit Kopf und Schwanz in 44b die Raumdimension vorne / hinten angesprochen wird. Das ungenannte *tertium comparationis* muß ein Tier sein. Der Fremde wird mit dessen Kopf gleichgesetzt, befindet sich vorne, der Verfluchte mit dessen Schwanz oder Hinterteil, befindet sich also hinten. Für diese Deutung spricht die Verwendung des Vergleichs in der früharabischen Literatur. Dort wird deutlich, daß es sich bei dem Tier um ein Kamel handeln könnte.<sup>2</sup> Zwischen die Raumdimensionen oben / unten (V. 43) und vorne / hinten (V.44) wurde in Dtn 28 die Beschreibung der wirtschaftlichen Kapazität gestellt, wodurch die Ortsangaben als Metaphern für die gesellschaftliche Stellung erkennbar werden. Das in 44a verwendete Verb לֹוה „ausleihen“ kommt im Deuteronomium außer 28,12 nicht mehr vor, wohl aber im Bundesbuch (Ex 22,24, wobei in Ex 22,20 verboten wird, einen Fremden auszubeuten) sowie Neh 5,4; Jes 24,2; Ps 37,26; 112,5; Spr 19,7; 22,7. Wenn all die Schläge Gottes Wirklichkeit geworden sind, werden die

<sup>1</sup> Vgl. „רֹוֹשׁ“, 31,34.

<sup>2</sup> Im *Dīwān* des Ġarwal b. Aus Al-Ĥutejʿa spielt der Dichter darauf an, daß ihn die Familie Baġīd die Söhne der Nase der Kamelstute, gastfreundlich aufnahm, nachdem er die unfreundliche Familie Zibiqān verlassen hatte. Er verwendet dabei offenbar arabische Redensarten: 22*qaumun humu alʿanfu walʿaznbu ġayru humu* 23*wman yusawwī bʿanfu alnnaqatun alzzanabā* 22Diese Leute sind die Nase, der Schwanz die anderen, 23und wer macht den Schwanz gleich der Nase der Kamelstute? Vgl. GOLDZIEHER, „*Dīwān*,“ 177. Die Lesung *ʿanfu* „Nase“ folgt den Textzeugen CK. Das Wörterbuch *Tāġ al-ʿarūs* nennt jedoch für Zeile 22 die Gegenüberstellung *znb: alrʿš* „Kopf“. So erhält man eine genaue Entsprechung zu Dtn 28,44. Vgl. ebd. 180; DRIVER, *Commentary*, 307.

davon Getroffenen wirtschaftlich, gesellschaftlich und räumlich das Allerletzte sein.

### 6. 2. 5. Traditionsgeschichte

#### 6. 2. 5. 1. VTE § 63f/ Lev 26,19

Zum Vergleich seien die Texte zunächst zitiert:

VTE § 63 Z. 526 - § 64 Z. 533	Dtn 28, 23f	Lev 26,19f
Dito, mögen alle Götter ...	Und es wird	... Und ich mache
euren Boden wie	dein Himmel,	euren Himmel
(aus) Eisen machen!	der über deinem	wie Eisen
Nichts möge daraus	Kopf [ist],	
aufgehen!	Bronze	
Wie es vom Himmel	und die Erde,	und eure Erde
aus Bronze nicht regnet,	die unter dir [ist],	wie Bronze.
so mögen Regen und	Eisen.	
Tau auf eure Felder	JHWH gebe [als]	
und eure Fluren nicht	Regen [für] deine	
kommen! Statt Regen ...	Erde Staub und Asche,	
möge (es) Kohlen auf	vom Himmel komme	Eure Kraft verbraucht
eurer Land regnen! <sup>1</sup>	er herab auf dich	sich vergeblich, euer
	bis zu deiner	Land gibt keinen
	Ausrottung.	Ertrag ... .

Lev 26,14-46 zeigt gegenüber Dtn 28 einige Unterschiede. Es ist JHWH-Rede und insofern Drohpredigt.<sup>2</sup> Die Heimsuchungen werden durch ein Plagensteigerungsschema verstärkt und der Gesamtplan des Kapitels integriert auch die Restauration (V. 40-46). Lev 26 zeigt viel stärker palästinisches Lokalkolorit.<sup>3</sup> Eine Kombination aus Konditional- und Konsekutivsatz (V. 18.21.23f.27) gliedert die Drohung. Dies entspricht einem Baueschema für Fluchsequenzen, das auch aus hethitischen, aramäischen und

<sup>1</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 169.

<sup>2</sup> Vgl. NOTH, „Fluch,“ 142-144/169-171; KORNFELD, *Leviticus*, 105; GERSTENBERGER, *Leviticus*, 371, 389.

<sup>3</sup> „None of these descriptions, which reflect realistic conditions of adversity and which have something of a provincial colouring, are found in Deut. 28. They are encountered, on the other hand, in the Aramaic Sefire treaty, which, as we have seen, reflects a provincial setting similar to that of Palestine. Like Lev. 26 and Amos 4 (cf. also Isa. 9:7ff.), the Sefire treaty also employs repetitive phrases and also uses the typological number seven ... . Similarly it speaks of beasts preying upon people (I, A:30-2), of pestilence (I, B:30; cf. II, B:11), search for food, eating and not being sated (I, A:21-4), and the devastation of the land (I, A:32-3).“ WEINFELD, *School*, 125f; vgl. PODELLA, „Nichtigkeitsfluch,“ 436.

assyrischen Texten bekannt ist.<sup>1</sup> Dtn 28 und Lev 26 folgen verschiedenen Strukturmustern für Fluchpassagen. Dtn 28 gleicht mit seinen Anrufungen Gottes den mesopotamischen Sequenzen, die von einzelnen Göttern des Pantheons Strafsanktionen erbitten. In derartigen Texten fehlt ein Refrain. Lev 26 folgt dem anderen Typ, der in regelmäßigen Abständen die Konditionen für das Eintreffen der Flüche wiederholt, dafür aber auf eine Gliederung nach dem Pantheon verzichtet und die Sanktionen summarisch an den Konditionalsatz anhängt.

Wie bei den Ähnlichkeiten zwischen Dtn 28,26 und Jer 7,33 stellt sich auch bei Dtn 28,23f und Lev 26,19 die Frage: Wer zitiert wen?

Sumner versuchte zu zeigen, daß Dtn 28,23 von Lev 26,19 abhängig sei. Dtn 28,23 habe die Umstellung der Metalle und die Relativsätze eingefügt, um einen Bezug zu Dtn 8,9 herzustellen. Mose beschreibt Palästina als

... ein Land, dessen Steine aus Eisen sind, aus dessen Bergen du Erz gewinnst.

Dtn 28,23 kehrt nach Sumner diese Landbeschreibung um. So werde der Boden mit dem harten Eisen zusammengebracht und statt der Berge sei nun der Himmel aus Kupfer. Deshalb fehlt in Dtn 28,23 die Vergleichspartikel vor den Metallen. Himmel und Erde sind nicht *wie* Kupfer und Eisen, sondern sie *sind* Kupfer und Eisen, so wie die Steine in Dtn 8,9 Eisen sind.<sup>2</sup> Doch Sumners Erklärungsversuch überzeugt nicht. Es stimmt nur die eine Hälfte des Bildes, die Steine und das Eisen. Die Identifikation der Berge mit dem Himmel paßt nicht hinein, zumal der Parallelismus in Dtn 8,9 dadurch gebrochen ist, daß die Steine zwar aus Metall sind, die Berge aber nicht. Aus ihnen schürft man das Kupfer nur. In Dtn 28,23 werden aber sowohl Himmel als auch Erde in Metall verwandelt. Neben diese stilistischen Unstimmigkeiten tritt noch ein diachroner Aspekt. Dtn 8 gilt als spätexilisch-deuteronomistische Komposition.<sup>3</sup> Wenn also Dtn 28 das Motiv erst als Umkehrung des spätexilischen Dtn 8 gestaltet hat, dann müßte dies am Ende des Exils oder sogar danach gewesen sein. So spät wird man aber Dtn 28,23f kaum ansetzen können.

Watanabe rechnete mit dem Einfluß des Westens auf Assyrien.<sup>4</sup> Doch die Untersuchung von VTE § 63f ergab, daß die in Lev 26,19 und Dtn

<sup>1</sup> Vgl. CTH 49 und 53; Sefire IB, IIB und III. In den VTE wird ab § 63 der Konditionalsatz von Z. 513-517 durch das Dito-Zeichen wiederholt.

<sup>2</sup> Vgl. *Study*, 154-157.

<sup>3</sup> Vgl. LOHFINK, „Kerygmata“, 100; BRAULIK, *Deuteronomium*, 67: „8 greift dabei die Dekalogkommentierung von 6 auf, akzentuiert sie aber aus der Sicht der späten Exilszeit. So entsteht eine Art Gegenbild zu 7 ...“. Anders: PREUSS, *Deuteronomium*, 49.

<sup>4</sup> Vgl. *Thronfolgeregelung*, 33f.

28,23f so prägnante Parallele zwischen Himmel und Erde dort nicht besteht. Im assyrischen Text verwandeln die Götter nur den Boden in Ziegelstein und Eisen. Der Himmel dagegen ist bereits Bronze. Da das akkadische Wort für Himmel *šamû* auch einen Baldachin bezeichnen kann, dürfte das *tertium comparationis* von § 64 ein damals allgemein bekannter Gegenstand gewesen sein. Die assyrischen Schreiber hätten also den Parallelismus, der die biblischen Belege auszeichnet, zerstört, statt ihn zu verwenden. Die in den VTE § 63 gegenüber der Verbindung mit dem Himmel stilistisch auffälligere Verknüpfung des eisernen Bodens mit dem auch sonst in assyrischen Flüchen bekannten Ziegelsteinmotiv legt nahe, daß der Fluch in Assyrien entstand, in den Westen drang und dort ausgestaltet wurde. Eine Vermittlerrolle könnte dabei der aramäische Kulturraum gespielt haben. Immerhin schrieb man am assyrischen Hof auch aramäisch. Man verstärkte den Parallelismus zwischen Erde und Himmel vielleicht schon bei der Übersetzung der VTE in diese westsemitische Sprache.

Der in Ägypten gefundene Papyrus Amherst 63 zeigt, wie Traditionen, die ihren Ursprung in der Regierungszeit Assurbanipals haben, im aramäisch sprechenden AO fortlebten. Der Papyrus enthält unter anderem die Geschichte vom Kampf der Brüder Sarbanabal und Sarmuge, den Herren der Städte *Bnn'w(h)* und Babylon. Es handelt sich bei diesen aramäisch entstellten Namen um Assurbanipal, Šamaš-šum-ukin und Ninive. Erzählt werden Begebenheiten, die sich vor dem historischen Hintergrund des Aufstands Šamaš-šum-ukins gegen Assurbanipal abspielten.<sup>1</sup> Die Erzählung dürfte aus dem 6. Jh. vor Chr. stammen und verwendet eine keilschriftliche assyrische Quelle, die den Aufstand Šamaš-šum-ukins aus assyrischer Sicht zu Propagandazwecken darstellte.<sup>2</sup> Es handelt sich bei den feindlichen Brüdern um die beiden Söhne Asarhaddons, für die die VTE abgefaßt wurden. Die Erzählung des Papyrus Amherst 63 steht also in traditionsgeschichtlicher Verbindung mit den VTE. Im Geburtsjahr des Šamaš-šum-ukin sollen sich Himmel und Erde ähnlich verändert haben, wie es Dtn 28,23 und Lev 26,19 beschreiben. In der auf einer assyrischen Vorlage beruhenden Erzählung könnte das Motiv aus VTE § 63f nachwirken. Allerdings gehen die Ansichten bei der Interpretation der betreffenden

<sup>1</sup> Vgl. STEINER / NIMS, „Ashurbanipal,“ 61.

<sup>2</sup> Vgl. KOTTSIEPER, „Aufnahme,“ 284, 288f. „Wie kommen die assyrischen Quellen in den südsyrischen Raum? Offenbar haben wir es hier mit einem Stück assyrischer Propaganda zu tun. Da auch die westlichen Gebiete die Chance des Šamaš-šum-ukin-Aufstandes nutzten, um ihrerseits sich gegen die Assyrer aufzulehnen, ist es durchaus anzunehmen, daß die assyrische Oberherrschaft nach der Niederschlagung dieses Aufstandes ihre Sicht der Dinge propagandistisch verbreitete.“ Ebd., 289.

Passage in Papyrus Amherst 63 auseinander, so daß unsicher bleibt, wie Motive tatsächlich miteinander kombiniert sind.<sup>1</sup>

Die verbreitete Forschermeinung zu Dtn 28,23f und Lev 26,19 lautet jedoch: Es wird überhaupt nicht zitiert. Eine sprichwörtliche Motivverbindung sei in beiden Bibeltexten verarbeitet worden.<sup>2</sup> Wenn Lev 26,19 also ursprünglich ist, wie soll man dann die Spuren redaktioneller Manipulation beurteilen, die Reventlow und Elliger in ihren literarkritischen Analysen in dem Vers entdeckten?<sup>3</sup> Immerhin weisen Lev 26 und Dtn 28 eine ganze Reihe lexikalischer Gemeinsamkeiten auf<sup>4</sup> und bei Lev 26,16 rechnet Elliger durchaus mit direkter Übernahme der Wendungen aus Dtn 28,22.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Zur Klärung dieser Frage wären intensive Studien an dem in demotischer Schrift verfaßten Text nötig, die den Rahmen dieser Arbeit überschreiten. STEINER / NIMS, „Ashurbanipal,“ 70 übersetzten so, daß die Reihenfolge und die Zuordnung der Metalle zu Dtn 28,23 passen: „The year in which was born our lord, our brother, Sarmuge, to you, bronze were the heavens, of iron, the earth; (the) ground *in a bad state* ... , the heavens, *a fired brick*.“ KOTTSEPER, „Aufnahme,“ 285 Anm. 10, sieht dagegen die deutlichere Parallele in Lev 26,19. Er übersetzt: „die Erde von Bronze, die Himmel eisern, der Erdboden vernichtet durch Trockenheit und der Himmel ein glühender Ziegel ...“. Ebd. 284. Bei VLEEMING / WESSELIUS, *Studies*, 33, ist der Ziegelstein verschwunden, der an den Beginn von VTE § 63 - dort auf den Erdboden bezogen - erinnert: „The year (in) which was born our lord, our brother Sarmanki: ... The earth was of copper, the sky of iron, the dust ... was unclean with evil, the sky with profanity.“

<sup>2</sup> Vgl. ELLIGER, *Leviticus*, 369; REVENTLOW, *Heiligkeitgesetz*, 150; WEINFELD, *School*, 117; KORNFELD, *Levitikus*, 105; CHOLEWINSKI, *Heiligkeitgesetz*, 124; GERSTENBERGER, *Leviticus*, 380.

<sup>3</sup> Vgl. REVENTLOW, *Heiligkeitgesetz*, 150. Seine Reihenfolge: 19ba, 19bβ, 19a, 20a, 20b. ... Die Periode 19a+20a dürfte erst sekundär auseinander gerissen sein.“ ELLIGER, *Leviticus*, 367. Seine Literarkritik faßt er folgendermaßen zusammen: „Eine in sich geschlossene, im gleichen Metrum geformte ... Grundschrift 15.16a(bis ביהלה).b. 17.19f.25aαβ.30b-33a.37b.38 ist mit einer Sekundärschicht verschmolzen ...“. Ebd. 369. Die bedingte Verheißung in Lev 26,39-45 ist eine Fortsetzung der Sekundärschicht. Die Grundschrift war eine vordeuteronomische Agende des Herbstfestes. Vgl. ebd. 170f. Doch ELLIGERS Literarkritik, die Lev 26,19 ganz zur vordeuteronomischen Schicht rechnet, überzeugt nicht, wie CHOLEWINSKI Bewertung zeigt. „Das Vorhandensein einer metrischen Vorlage ist ... nicht ... eindeutig ... und ihre Abgrenzung ist noch schwerer festzustellen. Darum soll der Umfang dieser Vorlage, wie sie ... nach Elliger angegeben wurde, nur als provisorisch und wahrscheinlich angesehen werden.“ *Heiligkeitgesetz*, 124.

<sup>4</sup> „Hier finden sich verschiedene wörtliche Berührungen, von denen die von V.16 und Dt 28 22 am auffälligsten ist und die nur an diesen beiden Stellen vorkommenden Wörter שָׁמַח und קָדַח aufweist. Ebenso finden wir das Bild V.19b nur noch Dt 28 23. Außerdem ... noch ... : V.4 mit Dt 28 12; V.6 מוֹדִיעַד mit Dt 28 26; V.14 mit Dt 28 15; V.16 außer mit Dt 28 22 ... mit Dt 28 33.65; V.17 mit Dt 28 25; V.29 mit Dt 28 53; V.36 mit Dt 28 65.67.“ REVENTLOW, *Heiligkeitgesetz*, 144f.

<sup>5</sup> Vgl. *Leviticus*, 367: „Andererseits lassen die Beziehungen zu Dt 28 22 ... sowie zu 1 S 2 33 ... bei 16ab auf ein sekundäres schriftgelehrtes Erzeugnis schließen.“ Ähnlich PLOGER, *Untersuchungen*, 152f.: „Die beiden Dt 28,22 stehenden Ausdrücke שָׁמַח + קָדַח finden

Außerdem wurde in Lev 26 auch sonst deuteronomisch-deuteronomistisches Gedankengut gefunden.<sup>1</sup>

Anhand der bekannten Belege ist nicht feststellbar, ob die Motive von Dtn 28,23f und Lev 26,19 sprichwortartig verbreitet waren. Immerhin steht auch Papyrus Amherst 63 in einem Traditionsverhältnis zu den VTE, da seine Erzählung auf eine Vorlage der assyrischen Hofkanzlei zurückgeht und das Schicksal der Königssöhne beschreibt, um die es in den VTE ging. Innerbiblisch scheint es nicht ausgeschlossen, den strafferen Parallelismus in Lev 26,19 als eine stilistische Vervollkommnung gegenüber Dtn 28,23 zu begreifen.

Unter Einbeziehung von VTE § 63f scheint folgende Überlieferungslinie erkennbar:

VTE § 63f	Dtn 28,23f	Lev 26,19f
Götter:	unpersönlich:	Ich:
	Himmel ⇒ Bronze	Himmel ⇒ Eisen
Erde ⇒ Eisen	→ Erde ⇒ Eisen	→ Erde ⇒ Bronze
unpersönlich:	Gott:	
Himmel = Bronze	↗	
Regen ⇒ Kohle	→ Regen ⇒ Staub + Asche	

Der VTE-Fluch spiegelt die Wertmaßstäbe der mesopotamischen Landwirtschaft wider. In weiten Teilen Assyriens war zwar Regenfeldbau möglich und die bergige Topographie des Zargosvorlandes ließ eine künstliche Wasserzufuhr nur an wenigen Stellen zu. Dennoch sind im Assyrien der neuassyrischen Zeit Bewässerungskanäle schriftlich belegt.<sup>2</sup> Man bemühte sich, die Wasserversorgung für den Ackerbau durch Bewässerungskanäle zu sichern. Das heranfließende Wasser tränkt den Boden, macht ihn weich zur Bearbeitung und läßt Pflanzen sprießen. In einen eisenharten Boden können keine Kanäle gegraben werden, und selbst wenn es Kanäle gäbe, wäre der Eisenboden undurchdringlich für das Wasser und die keimenden

sich in einer ähnlichen Kette nur noch Lev 26,16. Wahrscheinlich sind sie aus Dt 28,22 in Lev eingefügt worden.“

<sup>1</sup> Vgl. LOHFINK, „Abänderung,“ 166f/135f; BUIS, „Siècle,“ 139f; GERSTENBERGER, *Leviticus*, 374; und zur Kommunikation zwischen priesterlich und deuteronomistisch orientierten Schreibern allgemein BETTENZOLI, „Deuteronomium,“ 398.

<sup>2</sup> Vgl. NISSEN, *Grundzüge*, 128f; LABAT, „Assyrien,“ 11 zu Aššur-dan; FALES, „Landscape,“ 109f: „In a text of 707 B.C., a building plot is described as *ṭihi hir-ir-te / ša URUA-di-an*, ‘adjoining the canals of the city Adian’; ... . A number of canals is mentioned in two deeds transacted one year apart from each other: in the first one, a plot is located ‘between the canals’ (*bir-ti hi-ri-a-te*) also has canals as bordering elements; while in the second only fields act as borders for the plot again described as ‘between the canals’.“

Pflanzen. Das führt zum Erlöschen der Vegetation. Wo es Bewässerungskanäle gibt, ist man nicht mehr allein auf den Regen angewiesen. Der Regen erhält gegenüber der Bodenbearbeitung nur noch sekundäre Bedeutung. Es wächst schon nichts mehr (VTE Z. 528) bevor der Regen ausbleibt (VTE Z. 531).

Singer hat festgestellt, daß in Vergleichen mit Metallen das schlimmere Übel in Beziehung zum härteren Metall gebracht wird. Dies scheint in den VTE der Fall zu sein. Für eine Landwirtschaft, die Felder künstlich bewässert, bedeutet es eine Katastrophe, wenn sich der Boden nicht mehr bearbeiten läßt, so daß man keine Kanäle mehr graben und keine Deiche mehr bauen kann. Deshalb steht in Mesopotamien der Boden an erster Stelle. Die Götter verwandeln ihn in das härtere Metall, das Eisen.<sup>1</sup>

In Dtn 28 tritt die Parallele zwischen Himmel-Erde / Bronze-Eisen deutlich hervor. Nun steht jedoch der Himmel an erster Stelle. Die Metalle, die Himmel und Erde zugeordnet werden, entsprechen aber noch den VTE. In V. 24 wird der Regen genannt, an der gleichen Stelle, in der er auch in VTE § 64 steht. Der Regen ist für die Landwirtschaft Palästinas wichtiger als die Beschaffenheit des Bodens. Die Erde kann noch so fruchtbar sein, wenn kein Regen fällt, wächst nichts.<sup>2</sup> Der Himmel erhält somit in der Werteordnung Palästinas den Vorrang. Dies könnte der Grund sein, warum man bei der Verwendung des VTE-Motivs im syrisch-palästinischen Raum die Reihenfolge zu Himmel und Erde geändert und so einen Merismus geschaffen hat. Dennoch blieben einige Charakteristika des VTE-Fluchs erhalten. Die unpersönliche Formulierung von § 64, die im Zusammenhang von Himmel und Regen keine Götter als Subjekt nennt, begegnet auch in Dtn 28,23. Grammatisch sind Himmel und Erde selbst Subjekt der Veränderung. Die doppelte Ausmalung des Regenmangels einmal als einfaches Ausbleiben (VTE Z. 531) und dann sein Ersatz durch das Brennmaterial Kohle (VTE Z. 533) findet ebenfalls ihre Entsprechung in Dtn 28. Erst hier tritt JHWH auf. Er verwandelt den Regen je nach Verseinteilung in Staub, oder in Staub und Asche. Beide Male wechselt dann der Satz wieder zu einer unpersönlichen Aussage (24a). Entweder der zu Staub und Asche pervertierte Regen kommt herab oder - bei der anderen Verseinteilung - es regnet nur das Verbrennungsprodukt Asche (24b).

Bei der Übertragung der assyrischen Vorlage in die westsemitische Sprache wurden Veränderungen durchgeführt, die im AO als Begleitscheinungen des Übersetzungsvorgangs aufscheinen.

<sup>1</sup> Vgl. *Metalle*, 122: „Eine Strafe, die an sich schon schrecklich ist, wird durch die Verwendung von eisernen Strafwerkzeugen noch härter ...“

<sup>2</sup> Vgl. FRICK, „Ecology,“ 71, 76f.

(1.) Die Götter (VTE Z. 526) werden zu JHWH (28,24). Letzterer wird zum Subjekt der Verwandlung des Regens. Ein solcher Austausch des Gottesnamens und die Veränderung von Formulierungen geschieht auf der Bilingue von Karatepe (KAI Nr. 26).

(2.) Das Ziegelsteinmotiv (VTE Z. 527) und das Ende der Vegetation (VTE Z. 528) wurden nicht übersetzt. Derartige Auslassungen findet man auch am Beginn des Fluches in der aramäischen Version der Bisitun-Inschrift (Z. 72).

(3.) Doppelausdrücke stehen Einzelbegriffen gegenüber, die mehr oder weniger dasselbe bedeuten: Regen + Tau (VTE Z. 531) / Regen (28,24); Felder + Fluren (VTE Z. 532) / Erde (28,24); Kohle (VTE Z. 533) / Staub + Asche (28,24). Die Bisitun-Inschrift liefert auch für dieses Phänomen einen Beleg (persische Version Z. 75, elamitische Z. 87, babylonische Z. 107). Auf der Bilingue von Tell Fekheriye steht drei assyrischen Krankheitsbegriffen nur ein aramäischer Ausdruck gegenüber (assyrische Version Z. 37f, aramäische Z. 23)

(4.) Die Reihenfolge von Erde und Himmel wird umgedreht. Im Fluch auf der Bilingue aus Sardes (KAI Nr. 260 Z. 8) findet sich die Umstellung der Glieder einer Aufzählung. In der ägyptischen Übersetzung des Vertrags zwischen Ramses II und Ḥatušili III ist die Stellung von Segen und Fluch gegenüber der akkadischen Fassung (CTH 91) vertauscht.

Fales untersuchte die Bearbeitungsmethoden der assyrischen Schreiber, die veraltete Feldzugsberichte Assurbanipals auf den neuesten Stand bringen mußten. Zu einer ihrer Vorgehensweisen gehört die Umstellung (*permutation*) von Wörtern, Syntagmen oder ganzen Teilen der Erzählung.<sup>1</sup> Die Unterschiede zwischen VTE §§ 63f und Dtn 28,23f lassen sich also mit der Arbeitsweise altorientalischer Schreiber erklären, die Inschriften übersetzten oder Vorlagen für eine Neuedition überarbeiteten. Wer immer die hier behandelten Abschnitte der VTE ins Hebräische übersetzte, wollte nicht beweisen, wie gut er aramäisch oder assyrisch beherrschte, sondern unter Verwendung einer geeigneten Vorlage einen neuen Text für einen neuen Zweck schaffen, ähnlich wie die assyrischen Hofschreiber, die neue Königsinschriften produzierten und dabei auf bereits Vorliegendes zurückgriffen.

Lev 26,19f wirkt gegenüber Dtn 28,23f abstrakter. V. 19 enthält nur den Parallelismus Himmel - Erde. Das Regenmotiv fehlt völlig. Es ist auch nicht mehr nötig, denn der Inhalt der Aussage kann im Metallvergleich gefunden werden, der nun getreu palästinischer Gewichtung den lebensnotwendigeren Himmel zum härteren Metall verwandelt, während der un-

<sup>1</sup> Vgl. FALES, „Code,“ 176



wichtigere Boden zur weicheren Bronze wird. Singer erkennt richtig, daß der Himmel in Lev 26,19 noch deutlicher in den Mittelpunkt gerückt wird als in Dtn 28,23f.<sup>1</sup> Der Parallelismus wird noch exakter, die Wertigkeit der Metalle den landwirtschaftlichen Gegebenheiten Palästinas angepaßt.

Beachtung verdient schließlich auch eine Beobachtung, auf die Sumner und Preuß hinweisen.<sup>2</sup> Sowohl in Dtn 28 als auch in den VTE folgen auf die Vergleiche des Himmels und der Erde mit Metall Kriegsflüche, in denen es um Niederlage und Flucht vor dem Feind geht. VTE § 65 ähnelt Dtn 28,25 inhaltlich so, daß man darin die Stichwortvorgabe zur Übernahme von Flüchen aus den VTE erkennen kann, die die Niederlage vor dem Feind thematisieren, wie der Assur- (§ 58) Palil- (§ 59) und Ninur-tafluch (§ 41).

VTE § 65 Z. 534f	Dtn 28,25
So wie Zinn in der Nähe des Feuers nicht standhält, so sollt ihr vor eurem Feinde	JHWH gebe dich geschlagen  vor deine Feinde,
[nicht] standhalten; eure Söhne und Töchter sollt ihr mit euren Händen fassen (zur Flucht). <sup>3</sup>	auf einem Weg mögest du ausziehen gegen sie, und auf sieben Wegen fliehen vor ihnen.

Aufgrund der genannten Gemeinsamkeiten ist mit der direkten Abhängigkeit von Dtn 28,23f von den VTE zu rechnen. So erscheint eine Entwicklungslinie, die sich von den VTE zu Lev 26,19 erstreckt, vom eher zufälligen Zusammentreffen von Erde und Baldachin zu immer exakterem Parallelismus und immer konsequenterer Anpassung der Motive an die Verhältnisse Palästinas. Für die Beziehung von VTE §§ 63f zu Dtn 28,23f spricht auch die in beiden Texten anschließend folgende Thematik der Niederlage und der Flucht. Damit fallen bereits Stichworte aus VTE §§ 38A-42, denen sich das nächste Kapitel zuwendet.

<sup>1</sup> „So bewirkt nach Lev 26,19 der eiserne Himmel, der wie eine Eisenschale keinen Regen durchläßt, erst, daß die Erde hart wie Bronze wird.“ SINGER, *Metalle*, 116. Seine Erklärung des Unterschieds zu Dtn 28,23f überzeugt nicht: „Die zunehmende Härte der Metalle ist in Dtn 28,23 bewußt gewählt - im Gegensatz zu Lev 26,19, wo der Regen versagende Himmel im Mittelpunkt steht - , um die Unfruchtbarkeit der Erde - Dtn 28,22 - deutlicher zu unterstreichen.“ Ebd. 116f. Der Regen wird in Lev 26,19 überhaupt nicht erwähnt. Die Unfruchtbarkeit in Dtn 28,22 resultiert weder aus dem Regenmangel noch aus der Bodenbeschaffenheit, sondern aus Getreidekrankheiten. Hinter der Abfolge der Metalle in Dtn 28,23 stehen noch die Bewertungskategorien einer Bewässerungsgesellschaft.

<sup>2</sup> Vgl. SUMNER, *Study*, 57; PREUSS, *Deuteronomium*, 72f.

<sup>3</sup> Vgl. BORGER, „Vasallenverträge,“ 173. Seine Übersetzung läßt die Ähnlichkeiten zu Dtn 28,25 deutlicher hervortreten als die von WATANABE.

## 6. 2. 5. 2. VTE § 39-42

Die Ähnlichkeit von Dtn 28,25a.26-30 mit VTE §§ 39-42 bildete den Ausgangspunkt dieser Untersuchung. Man verglich darüber hinaus Dtn 28,35 mit dem Gulafluch. Trotz der Gemeinsamkeiten gibt es aber auch Unterschiede zwischen dem assyrischen und dem hebräischen Text. Hier werden beide Versionen miteinander verglichen, um festzustellen, ob die Unterschiede eine direkte literarische Abhängigkeit ausschließen.

Der erste Fluch, der in beiden Texten an derselben Position innerhalb einer abgrenzbaren Reihe steht, ist der Sinfluch VTE § 39 und der Fluch der Hautkrankheiten Dtn 28,27.<sup>1</sup> Der Sinfluch ist in den VTE das zweite Glied einer Reihe von Flüchen der Astralgötter, die mit Anu § 38A beginnt. In Dtn 28 bildet V. 27 das zweite Glied der Krankheitsflüche mit dem Verb נכה „schlagen“ (nach V. 22). Beide Flüche werden in Reihen fortgesetzt. Dem Mondgott folgt in § 40 der mit ihm traditionell verbundene Sonnengott und in Dtn 28,28 folgt sofort ein zweiter Krankheitsfluch mit dem Verb נכה „schlagen“. Diese unmittelbare Aufeinanderfolge zweier Krankheitsflüche ist in Dtn 28 einmalig. Immerhin trennten V. 27 von dem ersten Krankheitssatz in V. 22 vier Verse, und zwischen V. 28 und dem nächsten „Schlagen“-Motiv in V. 35 stehen fünf Verse. Die unmittelbare Aufeinanderfolge von Dtn 28,27.28 nimmt also im Kapitel eine ähnliche Zwillingsstellung ein, wie sie aus Mesopotamien für den Sin- und Šamašfluch bekannt ist. Rein formale Gegebenheiten im jeweiligen Kontext lassen demnach bereits eine Verwandtschaft zwischen dem assyrischen und dem hebräischen Text erkennen.

VTE § 39 Z. 419f

Sîn,

die Leuchte des Himmels und der Erde möge euch mit *saḫaršubbû*-Krankheit bekleiden, euer Erscheinen in der Gegenwart des Gottes ... und des Königs verbieten. Lauft wie Wildesel und Gazelle in der Steppe umher!<sup>2</sup>

Dtn 28,27

JHWH schlage dich

mit dem Geschwür Ägyptens und mit Beulen und mit Hautkrankheit und mit Krätze,  
von denen du nicht geheilt werden kannst.

Dtn 28,27 besitzt kein Epitheton wie es im assyrischen Fluch zum Gottesnamen hinzutritt. Darin folgt der hebräische Text einer westsemitischen Eigenart, die bei Gottesnamen häufig auf Epitheta verzichtet. Ähnliches ist auch in Sefire IA (Z. 25f, 38) festzustellen, wo Hadad und Inurta ohne

<sup>1</sup> Vgl. WEINFELD, „Traces,“ 418 Anm. 3, 4; School, 117 Anm. 4; WATANABE, „Überlieferung,“ 110.

<sup>2</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 163.

Epitheton genannt werden, was in einem ähnlichen assyrischen Text kaum denkbar wäre. Außerdem verwendet das Deuteronomium den Gottesnamen ohne Epitheton, wenn JHWH als Richter handelt.<sup>1</sup>

Der Sinfloch endet im traditionell zu ihm gehörigen Motiv der Exkommunikation. Der Verfluchte wird aufgrund seiner Krankheit aus der Menschengemeinschaft ausgeschlossen. Das Anathema von Kult und Hof ist eine assyrische Ergänzung zu dem überlieferungsmäßig sehr festgelegten Fluch. Während die assyrische Version das Exkommunikationsmotiv erweitert, reduziert es die hebräische Fassung zu einer Anspielung. Hautveränderungen, und darum handelt es sich bei שחין und גרב, führen, wenn sie unheilbar sind (V. 27b), zum Ausschluß aus der Menschengemeinschaft.<sup>2</sup> Das Thema Exkommunikation wird im Bibeltext nur angedeutet, jedoch nicht ausgeführt.<sup>3</sup> Der biblische Verfasser setzt durch die Unheilbarkeitsaussage ein Struktursignal in seinem eigenen Text. Er verknüpft so das Krankheitsthema von V. 27 mit V. 35, dem Gegenstück der Palindromie dieses Abschnitts.

Schließlich stehen der einen *saḥaršubbû*-Krankheit in VTE § 39 vier Krankheitsbezeichnungen im hebräischen Text gegenüber. Ein ähnliches Phänomen wurde auf der Tell Fekheriye-Bilingue festgestellt.<sup>4</sup> Man sah im AO kein Problem darin, einen Begriff in der anderssprachigen Version desselben Textes in mehreren Äquivalenten auszudrücken. Sogar der Wechsel von „bekleiden“ in den VTE zu „schlagen“ im Deuteronomium läßt sich als Übersetzung begreifen, denn in der Bisitun-Inschrift wird das elamitische (Z. 76, 88) und persische (Z. 58, 78f) Verb „schlagen“ im Babylonischen (Z. 103, 108) und Aramäischen (Z. 73) durch „verfluchen“ übersetzt. Warum soll also nicht aus „bekleiden“ bei der Übersetzung ins Hebräische „schlagen“ werden können? Im Licht der Vorlagentreue altorientalischer Bilinguen weicht Dtn 28,27 nicht so stark von VTE § 39 ab, daß seine Übertragung aus der fremdsprachigen Vorlage ausgeschlossen wäre. Die fremdsprachige Quelle wird in Sprachkonventionen, Bilder und Lebenswelt der Zielsprache übergeführt.

VTE § 40 Z. 422-424

Šamaš,  
das Licht des Himmels und der Erde,  
möge für euch keine wahrhaftige,

Dtn 28,28f

JHWH schlage dich mit

Raserei und mit Blindheit

<sup>1</sup> Vgl. BRAULIK, *Mittel*, 112.

<sup>2</sup> Vgl. Lev 21,20; 22,22.

<sup>3</sup> Die Gründe dafür wurden in der Besprechung des Jupiterfluchs VTE § 43 behandelt.

<sup>4</sup> Vgl. FALES, „Bilinguisme,“ 247f.

gerechte Rechtshandlung vollziehen,  
die Sicht eurer Augen verwirren!

Wandelt in Dunkelheit umher!<sup>1</sup>

und mit Verwirrung des Herzens.  
Und du wirst am Mittag  
umhertasten, wie ein Blinder  
umhertastet im Dunkel,  
und du wirst auf deinen Wegen  
keinen Erfolg haben, und du wirst  
nur ausgebeutet und beraubt alle  
Tage, und es gibt keinen Retter.

Obwohl das Epitheton des Šamaš wieder keine Entsprechung im Bibeltext besitzt, verdient es doch Aufmerksamkeit. Es ist in der mesopotamischen Fluchtradition ungewöhnlich, Šamaš im Epitheton von Flüchen auf seine Lichtfunktion anzusprechen. Der VTE-Fluch trifft gerade damit die Aussagespitze von Dtn 28,28f. Denn auch dort geht es vor allem um Licht und Dunkelheit. Šamaš, der Gott des Rechts, verfügt über die Verfluchten eine Unrechtssituation. Auch dies steht im Bibeläquivalent, wenngleich erst in V. 29. Was anderes ist rettungslose Beraubung und Unterdrückung als massive Rechtlosigkeit? Doch der Sonnengott schenkt mit dem Licht auch das Sehvermögen. Dessen Aufhebung oder Trübung wird im assyrischen Text angekündigt. Es scheint, als gebe Dtn 28,28 mit „Blindheit“ und „Verwirrung“ beide Übersetzungsmöglichkeiten des akkadischen *li-ši-ma* wieder. Dies war vielleicht schon in der aramäischen Version des Šamašfluchs so.

VTE Z. 424 gibt keine göttliche Tätigkeit an, sondern richtet einen Imperativ an die Verfluchten. Dtn 28,29a gestaltet das Dunkelheitsmotiv in ähnlicher Weise aus. Nicht mehr JHWH handelt, sondern die Verfluchten selbst tasten. In beiden Texten geschieht beim Thema Dunkelheit der Subjektwechsel von der Gottheit zu den Verfluchten. Während jedoch der assyrische Imperativ das Stichwort nur kurz nennt, wird im Hebräischen das hilflos verwirrte Tasten der Erblindeten breit ausgemalt. Die Ergänzungen in den Segens- und Fluchabschnitten der Bisitun-Inschrift zeigen, daß dies nicht gegen einen Übersetzungsvorgang spricht. Die babylonische Version wurde gegenüber ihrer elamitischen Vorlage in ähnlicher Weise erweitert (Z. 102, 107). Dem assyrischen „Wandelt in Dunkelheit umher!“ entspricht das hebräische Satzgerüst „Und du wirst ... umhertasten ... im Dunkel ...“ So könnte das Hebräische durchaus als Wiedergabe der VTE gelten. Wie Fales zeigte, gehörte jedoch die Erweiterung (*amplification*) vorgegebener Syntagmen zu den Arbeitstechniken assyrischer Schreiber beim Verfassen

<sup>1</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 163.

neuer Feldzugsberichte aus alten Vorlagen.<sup>1</sup> Wieder scheint die Arbeitsweise des biblischen Verfassers der eines altorientalischen Schreibers zu gleichen, der aus seiner Vorlage einen neuen Text erstellt.

Dtn 28,29b hat keine Parallele im Šamašfluch. Man kann darin eine Ausgestaltung der Rechtslosigkeit sehen, die eintritt, wenn der Gerichtsgott straft. Die Vorlage für diesen Halbvers steht, wie im nächsten Kapitel gezeigt werden soll, in einem anderen Paragraphen der VTE. Außerdem wird mit V. 29b ein Struktursignal für die Palindromie des hebräischen Textes gesetzt, das seine Entsprechung in Dtn 28,33b findet. Wie schon beim Sinfluch zeigt sich: Wo Dtn 28 quantitativ von der VTE-Parallele abweicht, liegt ein struktureller Grund in der Palindromie des hebräischen Textes vor.

Die Bibel reiht zwei Flüche mit der Abfolge Hautkrankheit und Sehunfähigkeit aneinander. Es läßt sich im AT nicht belegen, daß die Krankheiten von V. 27 traditionell vor den Krankheiten von V. 28 gereiht würden. Alle Krankheiten von V. 27 bezeichnen Veränderungen, die außen am Körper sichtbar sind. An keiner Stelle des AT werden שחין, גרב, oder עפלים vor einen Augendefekt oder eine der anderen Krankheiten von Dtn 28,28 gereiht.<sup>2</sup> Damit scheidet die Möglichkeit aus, die beiden Flüche stünden deshalb so beieinander, weil die Krankheiten in diesen Kombinationen aufgezählt wurden. Es kann auch nicht sein, daß man sich aufgrund einer mythischen Verbindung der Krankheiten mit Himmelskörpern an einer traditionellen Abfolge von Mond und Sonne orientiert hätte. Fast nie steht in den bekannten westsemitischen Texten der Mond vor der Sonne.<sup>3</sup> Die in Dtn 28,27-29 vorzufindende Abfolge entstand also nicht, weil *man* im AO und in Juda diese Themen so reihte.

<sup>1</sup> Vgl. FALES, „Code.“ 147f. Er unterscheidet „amplification by means of a list“, „appositional-explanatory amplification“, „insertion of a relative clause“, „causal-final clause“. Die Zusätze in V. 29a erscheinen als Apposition und Erklärung.

<sup>2</sup> שחין steht im AT noch Ex 9,9.10.11; Lev 13,18.19.20.23; 2 Kön 20,7; Jes 38,21; Ijob 2,7; עלפים 1 Sam 5,6.9.12; 6,4f; גרב nur noch Lev 21,20; 22,22; ערוין Sach 12,4; ערווח 22,22; תמרון Sach 12,4; שגעון 2 Kön 9,20; Sach 12,4. Auch der eigentliche Terminus für Aussatz צרעה (Lev 13; 14; Dtn 24,8; 2 Kön 5,3.6f.27; 2 Chr 26,19) kommt nicht in Kontexten mit Augenkrankheiten vor. Nimmt man das häufigere עור (Ex 4,11; Lev 19,4; 21,18; Dtn 15,21; 27,18; 2 Sam 5,6.8; Jes 29,18; 35,5; 42,7.16.18f; 43,8; 56,10; 59,10; Jer 31,8; Zef 1,17; Mal 1,8; Ps 146,8; Ijob 29,15; Klgl 4,14) hinzu, erkennt man, daß die Haut- und Augen- oder Gemütskrankheiten von Dtn 28,27f im AT nie mehr beieinander stehen. Sie bildeten offensichtlich im Hebräischen keine traditionellen Kombinationen.

<sup>3</sup> Nur ein einziges Mal, nämlich in Ps 104,19, steht im AT ירח vor שמש. Drei Mal steht die metaphorische Umschreibung des Mondes לבנה vor der bildhaften Umschreibung der Sonne תמה (Hld 6,10; Jes 24,23; 30,26). Es handelt sich durchwegs um späte poetische Sprache, die gegenüber den vielen Stellen, wo שמש vor ירח kommt, keine allgemein verbreitete Tradition bezeugt.

So bleibt also nur eine Erklärung: Man orientierte sich an einer außerisraelitischen Vorlage, die die Themen nach der assyrischen Reihenfolge der Götter Sin und Šamaš vorgab.<sup>1</sup> Nun ist aber kein offizieller assyrischer Fluchtext erhalten, dessen Sin- und Šamašfluch den biblischen Formulierungen derartig gleicht wie VTE §§ 39f. Damit ist noch nicht bewiesen, daß tatsächlich die VTE die Vorlage für Dtn 28,27f bildeten. Es können andere noch ähnlichere Texte verschollen sein. Doch immerhin bieten die VTE nicht nur die hier beschriebenen Parallelen des Sin- und Šamašfluchs, sondern auch noch die im vorhergehenden Kapitel besprochene Parallele zwischen §§ 63f und Dtn 28,23f. Damit gibt es also schon zwei Anknüpfungspunkte mit großer Gleichartigkeit. Es werden sich weitere finden!

Der nächste VTE-Paragraf läßt, auf den ersten Blick besehen, jedoch eine direkte Abhängigkeit der deuteronomischen Flüche von den Thronfolgerevidierungen wieder fraglich scheinen. Der Ninurtafluch § 41 weicht sowohl durch seine Position als auch durch seine Formulierungen von Dtn 28,25a.26 ab.

VTE § 41 Z. 425-427

Ninurta,  
der Allererste der Götter,  
möge durch seinen wütenden Pfeil  
euch zu Fall bringen,  
mit eurem Blut die Steppe anfüllen,  
Adler und Geier euer Fleisch  
fressen lassen!<sup>2</sup>

Dtn 28,25a.26

JHWH gebe dich geschlagen  
vor deine Feinde. Auf einem Weg  
mögest du ausziehen gegen sie, und  
auf sieben Wegen mögest du fliehen  
vor ihnen. Und dein Leichnam  
wird zur Nahrung für alle Vögel  
des Himmels und für das Getier der Erde,  
und es gibt keinen, der sie verscheucht.

Abgesehen vom gemeinsamen Thema, der Niederstreckung der Vertragsbrüchigen durch den Pfeil Ninurtas und der Niederwerfung der Israeliten vor den anrückenden Feinden sowie der Verfütterung an Tiere, stimmt kaum etwas wirklich überein. Der mesopotamische Kriegsgott braucht einen Pfeil, JHWH nicht. Er füllt mit dem Blut der Getöteten die Steppe. Während im assyrischen Fluch nur Vögel fressen, sind in der Bibel auch Landtiere genannt. Die letzte Diskrepanz kann dabei noch am leichtesten ausgeräumt werden, denn das akkadische Wort für „Geier“ kann genauso „Schakal“ heißen. Bei anderer Übersetzung hätte also auch der assyrische Fluch einen Vogel und ein Landtier. Gravierender ist das Fehlen eines Äquivalents für das Motiv der blutgetränkten Erde. Dazu kommt, daß bei der Untersuchung des Ninurtafluchs von § 41 identische Formulierungen in

<sup>1</sup> Vgl. die Reihung Sin, Šamaš, Šulpaē, Delebat bei EHELOLF, *Wortfolgeprinzip*, 12.

<sup>2</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 163.

VTE §§ 58f (Z. 518-520), dem Assur- und Palilfluch, gefunden wurden. Diese Fluchmotive sprach man verschiedenen Gottheiten zu. Die semantische Analyse von Dtn 28,25a.26 hatte ergeben, daß die in § 41 auftauchenden Themen göttlicher Kriegführung, der Tränkung des Landes mit Blut und der Verfütterung von Leichen an Tiere und Vögel auch bei Ezechiel und an anderen alttestamentlichen Stellen vorkommen, wo keine Abhängigkeit von einem altorientalischen Text angenommen werden kann. Außerdem fehlt das Motiv der blutgetränkten Erde im Assur- und Palilfluch, so daß deren Formulierungen Dtn 28,25a.26 mehr ähneln als der Ninurtafluch. Der semantische Gehalt von נבלה „Leiche“ konnotiert auch Wüste oder Steppe als Aufenthaltsort außerhalb der Menschengemeinschaft. Möglicherweise soll die explizite Erwähnung der Leichen die Ortsangabe Wüste oder Steppe anklingen lassen. Gerade besonders verbreitete Motive hatten in unterschiedlichen altorientalischen Kanzleien Eigentraditionen ausgebildet, die in Versionen desselben Textes als gleichwertig nebeneinandergestellt werden konnten. Dazu gehörten die 1000 Götter in Ḫatti, denen die großen Götter in konventionellen babylonischen Texten entsprachen. Da 28,25a.26 von geprägten Elementen<sup>1</sup> wimmelt, dürften in Juda Sprachmuster zur Verfügung gestanden sein, um die fremdsprachige Vorlage in die eigene Gedankenwelt zu übertragen.

Wenn außerdem bereits im assyrischen VTE-Text selbst dieselben Formeln einmal mit und einmal ohne das Motiv der blutgetränkten Erde verwendet wurden, ist es möglich, daß die aramäische Ausgabe nicht den gesamten Inhalt von § 41 enthielt. Die Differenzen zwischen der assyrischen und der hebräischen Textgestalt können auf den doppelten Übersetzungs- und Umformungsprozeß vom Assyrischen ins Aramäische und vom Aramäischen ins Hebräische zurückgehen.

Der Fluch der Göttin Delebat/Venus (VTE § 42) weist Parallelen zu dem ersten Vers der Frustrationsflüche (Dtn 28,30) auf. Dtn 28,30 wirkt wie die Kombination des Themas Frau - Haus aus dem Venusfluch der VTE mit der biblischen Reihe Haus - Weinberg, wie sie in Am 5,11 oder Zef 1,13 vorkommen:

VTE § 42 Z. 428-410	Dtn 28,30.33	Am 5,11
Venus, die unter den Sternen (besonders) strahlend ist, möge vor euren Augen eure	Eine Frau heiratest du,	

<sup>1</sup> Dazu gehören die Gegenüberstellungen 7/1 und יצא/נוס, sowie עוף השמים, גוף לפני and ואין מחריד.

Gattinnen im Schoß eures Feindes liegen lassen!	aber ein anderer Mann wird sie schänden.	
Eure Söhne mögen eurer Haus nicht besitzen!	Ein Haus baust du, aber du wirst nicht darin wohnen. Einen Weinberg pflanzst du, aber du wirst ihn nicht einweihen.	... darum baut ihr Häuser aus behauenen Steinen - und wohnt nicht darin, legt ihr euch prächtige Weinberge an - und werdet den Wein nicht trinken.

Ein fremder Feind möge all eure Habe aufteilen! <sup>1</sup>	Die Frucht deines Landes und all deinen Gewinn ißt ein Volk, das du nicht kanntest. Und du wirst nur bedrückt und mißhandelt alle Tage.
---	--

Während im assyrischen Delebatfluch einfache Fluchwünsche stehen, verwendet der hebräische Text *futility curses*. Dasselbe Phänomen läßt sich in der Tell Fekheriye-Bilingue feststellen.<sup>2</sup> Übersetzung heißt damit, daß der Ausgangstext in beliebte sprachliche Gestaltungsmuster der Zielsprache gegossen wurde. Daß Frustrationsflüche zu den Themen von Dtn 28,30 verbreitet waren, zeigen die Prophetenworte. Doch außer Dtn 20,5-7; 28,30 verbindet kein AT-Text mit Weinberg und Haus die Frau. Man gewinnt den Eindruck, als habe erst die Kombination des Delebatfluchs mit den Prophetenworten zu der markanten Formulierung von Dtn 28 geführt. Im Gegensatz zu Reihung Haus - Weinberg - Frau in Dtn 20,5-7 harmonisiert die Abfolge (Frau) - Haus - (Weinberg) vollkommen mit den assyrischen und prophetischen Vorbildern von Dtn 28,30.

Die Entsprechung zu VTE § 42 schafft einen Übergang zu den Frustrationsflüchen, die die Mitte der palindromischen Struktur von Dtn 28,27-35 ausmachen. Die zu V. 27-29 gegenläufige Bewegung der V. 34f läßt zunächst in 28,33a das Ende des Delebatfluchs anklingen und nimmt in V. 33b wie zur Schaffung einer Naht Formulierungen von V. 29b auf, um zu den folgenden Krankheitsaussagen überzuleiten, als deren Parallele der Gulafluch<sup>3</sup> VTE § 52 gilt. Die Aussage im Gulafluch Z. 461, die Göttin

<sup>1</sup> Vgl. WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 165.

<sup>2</sup> Vgl. KREBERNIK, „Deuteronomiumskommentar,“ 36; FALES, „Bilinguisme,“ 249.

<sup>3</sup> Eine Anspielung auf den mesopotamischen Gulafluch steht wohl hinter Hos 5,10-13: In diesem Prophetenwort belegen gleich mehrere Motive, daß hier die Fluchtradition der Gula durchschlägt. Die ausdrückliche Nennung Assurs stellt die Aussage in einen mesopotami-



möge Krankheit und Mühsal ins Herz der Verfluchten legen, greift mit *muršu tănēhu* innerhalb der VTE zum Anufluch (Z. 418a) zurück, begegnet sonst jedoch kaum in den Gulaflüchen. In dem akkadischen Doppelausdruck kann eine Entsprechung zu den Gemütskrankheiten gesehen werden, von dem 28,34 angesichts der Feindbedrückung spricht. Watanabe hat gezeigt, daß die in VTE Z. 461 genannten Krankheiten eine assyrische Besonderheit des Gulafluchs sind. Diese Nebentradition trifft sich mit einem Unikum in der veröffentlichten Keilschriftliteratur, dem Anufluch § 38A, wo der Himmelsgott abweichend von all seinen sonst bekannten Flüchen eben diese beiden Krankheiten herabregnen läßt.

Der Anufluch bietet also eine weitere Parallele zu Dtn 28,34f. VTE § 38A eröffnet die Reihe der Himmelsflüche. Damit ergibt sich ein geschlossener Bereich der Parallelen, der VTE §§ 38A-42 neben Dtn 28,25-35 stellt. Man kann auf die Heranziehung des Gulafluchs verzichten. Weil in den VTE bereits Anu mit den Krankheitsmotiven betraut ist, die sonst Gula zukommen. Damit verschwindet die Notwendigkeit, für das zweite Krankheitsthema Dtn 28,34f Motive aus VTE § 52 heranziehen zu müssen, was die Frage aufgeworfen hätte, warum man gerade diesen Fluch noch in den Bibeltext übernahm, die dazwischenliegenden Paragraphen aber ausließ. Gleichzeitig verstärkt sich das Gewicht, das die VTE im Verhältnis zu Dtn 28 erhalten. Nicht nur §§ 63f weist Parallelen auf, die man als Übersetzung verstehen kann, auch VTE §§ 38A-42 bietet einen geschlossenen Abschnitt, der als Vorlage für eine Übersetzungstätigkeit angesehen werden kann, an deren Ende Dtn 28,25-35 stand.

28,35 ragt über den Anufluch hinaus. Während nämlich das AT sonst niemals Krankheiten von Scheitel, Fußsohle, Knien und Schenkeln angibt, findet sich in einem Kolophon im Zusammenhang mit Gula der Hinweis auf Heilungsverfahren vom Scheitel bis zu den Nägeln. Dabei verdient es besondere Beachtung, daß diese Angabe nicht in einem offiziellen mesopotamischen Fluchtext steht, sondern im Registraturvermerk eines Schreibers.<sup>1</sup> In solchen Schreiberkreisen wird man auch die Übersetzer der VTE ins Aramäische zu suchen haben. Die Verfasser des Deuteronomiums gehörten wahrscheinlich ebenfalls diesem Berufsstand an. Es könnte also sein, daß bei Übersetzungs- und Übertragungsvorgängen vom Assyrischen

---

schen Kontext. Die Sünde der Grenzverletzung ruft eine Gottheit auf den Plan, die sich für die Grenzen verantwortlich fühlt. Sie schickt unheilbare Krankheit, zu der Eiter gehört. Gula läßt die Verfluchten „in Eiter und Blut wie in Wasser baden“. Der Bildkomplex des Gulafluchs war also in Israel bekannt.

<sup>1</sup> Vgl. HUNGER, *Kolophone*, 103.

in westsemitische Sprachen derartige in Schreiberkreisen geläufige Floskeln ergänzt wurden.

### 6. 2. 5. 3. Dtn 28,20-44 und VTE § 56

Die bisherigen Beobachtungen haben viele Gemeinsamkeiten zwischen VTE §§ 63-65 und Dtn 28,23f sowie zwischen VTE §§ 38A-42 und Dtn 28,27-35 zum Vorschein gebracht. Doch die Reihenfolge der übernommenen Passagen stimmt nicht überein. In Dtn 28 steht das Gegenstück zu VTE §§ 63f als V. 23f vor dem Gegenstück von §§ 38A-42 in V. 25-35. Außerdem wechselte der Ninurtafluch (§ 41) seinen Platz, so daß sein Pendant nun als V. 25a.26 vor den Entsprechungen zum Sin-, Šamaš- und Delebatfluch steht. Den Anufluch mit seinem Krankheitsmotiv dagegen findet man nun in V. 35 am Schluß der Reihe wieder. Wie sind diese Umstellungen zu erklären? Die Antwort findet man in VTE § 56. VTE § 56 und Dtn 28,20-44 zeigen eine fast identische Themenabfolge.

VTE § 56	THEMA	Dtn 28,
472-475	Allgemeine Verfluchung	20a
476-479	Todessphäre und Ortlosigkeit	20b.21
479-481	(Hungersnot) + Krankheit	22.(23f)
481-483	Themavorgabe: Krieg → Niederlage	25a
483-484	Leichen als Tierfutter	26
		(27)
485-486	Dunkelheit und Rechtlosigkeit	28.29a
487	Elend	29b
488	Auswirkung des Feindeinfalls	30-32
	(Zusammenfassung 1. Strophe <i>futility curses</i> )	33a
489	Elend	33b
490	Krankheit	34f
490	Nahrung	38
491	Getränk	39
491	Salbe	40
(492	Kleidung)	
	(Kinder	41)
	(Zusammenfassung 2. Strophe <i>futility curses</i> )	42)
493	Fremde im Lebensraum	43f

In der Tabelle fehlen Gegenstücke zum Krankheitsthema von V. 27 und für V. 33a.41f. Dtn 28,23f ist eingeklammert, weil in VTE § 56 die Hungersnot vor der Krankheit kommt, in Dtn 28 aber die Dürre in V. 23f nach den Krankheiten in V. 22. Die Abweichungen bei V. 23f.27.33a ergeben sich, wie noch gezeigt wird, aus dem Einbau der §§ 63f, 39, 42 an den Stellen, wo die Thematik von § 56 das entsprechende Fluchmotiv zuließ. Dtn

28,41f dagegen folgt innerbiblischen Gestaltungsprinzipien, die die synchrone Analyse des Textabschnitts beschrieben hat.

Die Stichwortfolge von § 56 übernehmend, schuf der biblische Verfasser seinen Text, indem er an thematisch geeigneter Stelle weitere passende Stücke aus den VTE einfügte. Dabei griff er nur Flüche heraus, die eine Beziehung zum Sonnengott bzw. zu Himmel und Erde aufweisen.<sup>1</sup> Im folgenden werden die Themenkomplexe besprochen und die Komposition des biblischen Textes aus verschiedenen Paragraphen der VTE nachgezeichnet. In Dtn 28 werden die literarkritisch auszuscheidenden Teile weggelassen.<sup>2</sup> Gemeinsame Stichwörter sind in der Originalsprache hinzugesetzt.

### *Allgemeine Verfluchung*

<p>VTE § 56 Z. 472-475          Die großen Gö[tt]er          des Himmels und der Erde,          welche die Weltgegenden bewohnen,          alle, deren Namen          auf dieser Tafel genannt sind          mögen euch schlagen (<i>limḥaṣūkunu</i>),          euch böse anblicken          mit einem bösen Fluch euch zornig          verfluchen (<i>arratu ... līrurūkunu</i>),</p>	<p>Dtn 28, 20a          JHWH            schicke gegen dich          den Fluch (אָדְדָּה־מָוֶת),          die Verwirrung          und die Bedrohung auf jedes Werk deiner Hände,          das du unternimmst,</p>
--	--

Dieser Abschnitt steht als Einleitung vor der palindromischen Struktur des § 56. In 28,20 fehlt beim Gottesnamen wie in den meisten westsemitischen Flüchen das Epitheton.<sup>3</sup> Ein Äquivalent für die Erwähnung der Vertragstafel wird man in V. 20 wohl kaum erwarten. Die Gottheiten werden in § 56 nur einmal genannt, während der Bibeltext JHWHs Namen dauernd wiederholt. Das Verb „schlagen“ fällt auf, weil es in mesopotamischen Flüchen fast nicht vorkommt. Dennoch liefert es hier das Stichwort für die „Schlagen“-Reihe Dtn 28,22.27.28.35. Die drei assyrischen Prädikate sind nach dem *ellu-ebbu-namru*-Prinzip (EEN) geordnet, d.h. die Wörter und

<sup>1</sup> § 38A, der Himmel selbst, § 39 der Mondgott mit dem Epitheton „die Leuchte des Himmels und der Erde“, § 40 der Sonnengott mit dem Epitheton „das Licht des Himmels und der Erde“, die zwei Astralgottheiten Ninurta § 41 und Venus § 42, § 56 die großen Götter des Himmels und der Erde, § 63 Erde, § 64 Himmel mit Lexemverbindungen zu den Sonnengottflüchen in §§ 40, 68, 101. Das Epitheton „des Himmels und der Erde“ kommt nur noch im Adadfluch vor (§ 47). Doch der gehört nicht zur Reihe der vom Himmel angeführten Reihe §§ 38A-42, bei der der Sonnengott (§ 40) die Mitte einnimmt.

<sup>2</sup> Die Übersetzung von VTE § 56 folgt WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 167.

<sup>3</sup> Vgl. Sefire, KAI Nr. 202; KAI Nr. 214; KAI Nr. 225, KAI Nr. 226.

Ausdrücke werden immer länger.<sup>1</sup> So erhält das zweite Verb ein Adverb und dem dritten sind noch ein Nomen samt Adjektiv beigelegt. Das Hebräische weist ebenfalls eine EEN-Steigerung auf. Die Nomina, die den assyrischen Prädikaten gegenüberstehen, werden immer länger. Der Ausdruck *אתה המורה* hat fünf Silben, *אתה המהומה* ebenfalls, besitzt aber in der vorletzten Silbe einen langen Vokal, was die Nachordnung bewirkt<sup>2</sup>, und *ואתה המנערה* hat sechs Silben. Das letzte Glied läuft auf eine Zielangabe hinaus und endet in einem Relativsatz. Die Ausgestaltung von EEN-Konstruktionen durch Relativsätze ist in der assyrischen Literatur belegt.<sup>3</sup> Die beiden Texten gemeinsame Wurzel 'rr führt im Hebräischen die EEN-Reihe an, während sie diese im Assyrischen in Nomen und Prädikat, also doppelt vorhanden, abschließt (*arratu / lirurūkunu*). Doch auch in 28,20a gehen Nomen und Prädikat auf dieselbe Wurzel, nämlich *šlh*, zurück (*משלח / ישלח*).

### *Todessphäre und Ortlosigkeit*

VTE 56 Z. 476-479	28,20ba.21
oben euch aus den Lebendigen	bis du vertilgt bist ( <i>עד השמדתך</i> )
herausreißen ( <i>lissahūkunu</i> ),	und bis zu deinem schnellen Untergang.
unten in der Unterwelt, euren	JHWH klebe an dich die Pest
Totengeist des Wassers berauben!	bis er/sie dir ein Ende gemacht hat
Schatten und Glut mögen euch immer	auf dem Erdboden.
wieder vertreiben!	
In Verborgenheit und Ecken sollt ihr	
euch nicht verkriechen können!	

Die Vernichtung geschieht im mesopotamischen Fluch auf zwei Ebenen, unter den Lebenden und im Totenreich. Die Vernichtungsaussage im Bibeltext ist ebenfalls zweigliedrig. Die Vorstellung, daß JHWH auch im Totenreich Unheil stiftet, fehlt. *אדמה* bezeichnet den Bereich der Lebenden, aus dem die Verfluchten verschwinden müssen. Hier könnte die Verbannung in die Unterwelt mitklingen. Die Pest schlägt eine Brücke zur Ortlosigkeit. Wenn *רבר* „Pest“ mit *θανατος* „Tod“ übersetzt, bestätigt sie deren Zugehörigkeit zur Todessphäre. Obgleich die Formulierungen völlig

<sup>1</sup> Vgl. EHELOLF, *Wortfolgeprinzip*, 2f.

<sup>2</sup> Vgl. zur Vokallänge in EEN-Strukturen EHELOLF, *Wortfolgeprinzip*, 5f. Das Nomen stammt von der Wurzel *רם*.

<sup>3</sup> Vgl. FALES, „Code,“ 175; EHELOLF, *Wortfolgeprinzip*, 20.

voneinander abweichen, führt der Fluch in beiden Fällen zum Verlust des Ortes, an dem der Mensch Lebensraum und Rast finden könnte.<sup>1</sup>

### *Hungersnot und Krankheit*

VTE § 56 Z. 479-481

28,22(-24)

a) Brot und Wasser mögen euch abhanden kommen!

b) Not, Mangel, Hunger

c) und Seuche

mögen von euch nicht losgelöst werden.

JHWH schlage dich (יִכְכֹּךְ)

c) mit Schwindsucht und mit Fieber

und mit Brand und mit Entzündung

b) und mit Hitze und mit Getreidebrand und mit Getreiderost,

und sie sollen dich verfolgen

bis zu deinem Untergang.

a) Und es wird dein Himmel ...

Die Elemente dieses Themenkomplexes sind umgestellt. § 56 schreitet vom Verlust der Nahrung und des Wassers (a) über Hungersnot (b) zur Krankheit (c). Dtn 28 beginnt mit der Krankheit und endet mit dem Einbau der §§ 63f, die das Ausbleiben des Wassers und damit das Ende mit Nahrung versorgender Landwirtschaft zum Inhalt haben. Die Umstellung (*permutation*) von Textteilen gehörte zu den redaktionellen Techniken der assyrischen Schreiber, wenn sie Feldzugsberichte aktualisierten. Außerdem sind auch in altorientalischen Übersetzungen solche Vertauschungen zu finden. Wenn *mutānu*, das akkadische Wort für todbringende Krankheit, mit mehreren hebräischen Begriffen wiedergegeben wird, ähnelt dies der Bilingue von Tell Fekheriye. Dort steht im aramäischen Text nur ein Krankheitsbegriff, im assyrischen sind es jedoch drei. Die drei akkadischen Synonyme für „Hungersnot“(b) stellen eine formelhafte Wendung dar, die nach dem EEN-Prinzip gereiht wird.<sup>2</sup> Dem stehen in V. 22 drei Hungersnot bewirkende Ursachen für Ernteschäden gegenüber. Die Umstellung der Unterpunkte schafft in der biblischen Version einen fließenden Übergang von Menschenkrankheiten über Getreidekrankheiten, der Ursache für Hungersnot, bis hin zum Wassermangel (a).

<sup>1</sup> Es ist nicht eindeutig zu entscheiden, ob VTE Z. 477-479 die Ruhelosigkeit auf lebende Menschen, die unter den Fluch fallen, beziehen oder ob schon ihr Schicksal als Totengeister ausgemalt wird. Zu letzterem gehört die Rastlosigkeit: „Oben, im Sonnenschein, soll sein Totengeist durstig durch die Außenbezirke laufen! Unten, in der Unterwelt, soll er beim Wasserspenden ... Bier ... nicht erhalten.“ FADHIL, „Grabinschrift,“ 464.

<sup>2</sup> Vgl. EHELOLF, *Wortfolgeprinzip*, 41.

*Themavorgabe: Krieg*

VTE § 56 Z. 481-483

Die Zöpfe<sup>1</sup> eurer jungen Frauen und die Locken<sup>1</sup> eurer jungen Männer mögen im Anblick eurer Augen die Hunde und Schweine auf dem Hauptplatz der Stadt Aššur hin und her schleifen!

VTE Z. 481-483 bleiben ohne Entsprechung. Das tödliche Ende einer Kriegsgefangenschaft scheint beschrieben. Der Verfasser von Dtn 28,20-44\* fand hier einen Anknüpfungspunkt, um den Ninurtafluch VTE § 41 einzubauen. Mit Vers 25 beginnt so ein mehrschichtiges Beziehungsgefüge zwischen Dtn 28, VTE § 56 und den übrigen Parallelen mit den VTE. Die konkreten Formulierungen in 28,25-33 entstehen aus dem Zusammenbau von § 56 mit §§ 38A-42.

	<i>Leichen als Tierfutter</i>	
VTE § 56 Z. 483f	Dtn 28,25a.26	VTE § 41
	JHWH gebe dich geschlagen vor deine Feinde, auf einem Weg mögest du ausziehen gegen sie, und auf sieben Wegen mögest du fliehen vor ihnen.	Ninurta ... möge ... euch zu Fall bringen ...
Die Erde möge eure Leichen ( <i>pagrikunu</i> ) nicht empfangen!	Und dein Leichnam (נבלותך)	
Im Bauch der Hunde und Schweine ( <i>kalbī šahī</i> ) möge eure Grabstätte <sup>1</sup> sein!	werde zur Nahrung für alle Vögel des Himmels und für das Getier der Erde, und es gibt keinen, der sie verscheucht.	Adler und Geier euer Fleisch fressen lassen!

Die Kombination „Vögel des Himmels“ und „Getier der Erde“ folgt alttestamentlichen Sprachgewohnheiten. Doch entsteht der biblische Ausdruck geradezu aus dem Zusammenbau der Paragraphen 56 und 41.

Dazu kommt noch der an die Himmel und Erde-Motive aus §§ 63f anschließende § 65. Er trägt das Thema Flucht vor den Feinden (V. 25aβγ) bei, dem in der Tabelle oben noch kein Pendant gegenübergestellt ist. Zusammen mit dem Ninurtafluch § 41 mit der Niederlage und der Verfütterung der Leichen an Vögel und § 56 mit Vertilgung der Leichen durch Landtiere konnte der biblische Verfasser für die Komposition von V.25a.26 auf drei Vorlagen zurückgreifen. Die folgende Tabelle zeigt die Stichwortverbindungen an:

§ 63f Erde, Himmel	Dtn 28,23f Himmel, Erde	
§ 65 <i>nakru</i>	Dtn 28,25a אִיבִיךָ	§ 41 <i>nakru</i>
	Dtn 28,26 Vögel	Adler + Geier
	Tiere	§ 56 Hunde + Schweine

So erscheint das Kriegsthema als Nahtstelle, an welcher die zusätzlich zu § 56 verwendeten Passagen §§ 63f und §§ 38A-42 ineinander verwoben wurden. Dazu mußte der Autor von Dtn 28,20-44\* aber § 41 aus seinem Kontext herauslösen und an dieser Stelle einbauen. Die Vorgabe für den Einbau des nächsten Fluchs aus dieser Reihe lieferte das Leitwort *ekletu* „Finsternis“, welches sowohl im Šamašfluch (§ 40) als auch in § 56 auftaucht.

### *Dunkelheit und Rechtlosigkeit*

VTE § 56 Z. 485f	Dtn 28,27-29a
	JHWH schlage dich mit dem Geschwür Ägyptens ...
	JHWH schlage dich mit Raserei und mit Blindheit und mit Verwirrung des Herzens.
Eure Tage ( <i>ūmikunu</i> ) mögen finster sein, eure Jahre mögen dunkel sein!	Und du wirst am Mittag umhertasten
Die Finsternis ( <i>ekletu</i> ), die nicht erhellt wird, mögen sie ... als euer Schicksal bestimmen!	wie ein Blinder umhertastet im Dunkeln (בְּאִפְלֵרָה), und du wirst auf deinen Wegen keinen Erfolg haben,

Dtn 28,28 besitzt ebenfalls eine doppelte Parallele in den VTE. Vor V. 28 findet sich in V. 27 die Entsprechung zum Sinfluch (§ 39). So gewinnt man den Eindruck, als seien die §§ 39 und 40 zur Ausgestaltung der durch § 56 vorgegebenen Themen „Dunkelheit und Rechtlosigkeit“ eingefügt worden.

### *Elend*

VTE § 56 Z. 487	Dtn 28,29b
In M[ühsal] <sup>?</sup> und Schlaflosigkeit möge euer Leben zu Ende gehen!	und du wirst nur ausgebeutet und beraubt werden alle Tage (כָּל יָמִים), und es gibt keinen Retter.

Der Wunsch der Mühsal (*tānēhu*) in § 56 Z. 487 und das Verbot des Guten (*tabtu*) § 56 Z. 489 geben der biblischen Textstruktur die Verknüpfungsforneln (29b.33b) zwischen den Krankheitsflüchen (V. 27f.35) und den Frustrationsflüchen vor. Die Korrespondenz der Zeilen 487 und 489 in § 56

ergibt sich aus ihrer Verbindung mit zwei Krankheitsformulierungen, die in altorientalischen Fluchsequenzen immer wieder doppelt anzutreffen sind und chiasmatisch andere Themen - wie Hochflut oder Feinde - umschließen. Damit ist also die Entsprechung von V. 35 zu V. 27f ebenfalls in VTE § 56 vorgegeben. Der „Mühsal und Schlaflosigkeit“ (Z. 487) stehen im Deuteronomium Mißhandlung und Beraubung gegenüber. Gemeinsam ist beiden Texten die Angabe, wie lange das Elend dauert (bis zum Lebensende / alle Tage).

*Themenvorgabe: Auswirkung des Feindeinfalls*

VTE § 56 Z. 488f

Dtn 28,30-33a

Eine Hochflut, eine unwiderstehliche  
Sintflut möge aus der Erde emporstei-  
gen und eure Niederwerfung bewirken!

Eine Frau heiratest du ...  
Dein Ochse ...  
Deine Kinder ...  
Die Frucht deines Landes ...

Z. 488-489 sprechen zwar von Hochflut, haben aber, wie gezeigt wurde, einen kriegerischen Unterton. § 56 beschreibt also kriegerische Niederwerfung mit der Metapher einer Sintflut. Damit ergibt sich ein Platz für die Einfügung des Delebat/Venusfluchs, der vom Schicksal der Gattin und des Hauses in Feindeshand spricht. So erhielt Dtn 28,30 seine Position. Dtn 28,31f sind gegenüber den VTE ein Zusatz. Die babylonische Version der mehrsprachigen Bisitun-Inschrift zeigt, daß interpretierende Zusätze in Übersetzungen von Flüchen vorkommen konnten. Das refrainartige Auftauchen der Deportation (V. 33,41) geht über die VTE-Vorlage hinaus und unterstreicht die große Bedeutung, die der biblische Verfasser der Versklavung der Kinder zuschreibt.

*Elend*

VTE § 56 Z. 489f

Dtn 28,33b-35

Alles Gute möge euch verboten sein!

Und du wirst nur bedrückt und  
mißhandelt alle Tage.  
Und du wirst verrückt bei dem Anblick,  
der sich deinen Augen bietet,  
was du [alles] mit ansehen muß.

Alles Krankhafte (*mimma marşu*)  
möge euer Schicksal sein!

JHWH schlage dich mit bösem  
Geschwür an den Knien und an den  
Schenkeln,



von dem du nicht geheilt werden  
kannst (אֲשֶׁר לֹא-תִכַּל לְרַפֵּא).  
von der Fußsohle bis zu deinem  
Scheitel.

Nach der Schilderung des feindlichen Wütens kehrt Dtn 28,34 nochmals zu allgemeinen Aussagen der Bedrückung (vgl. V. 29), des Wahnsinns (vgl. V. 28) und der Krankheit (vgl. V.27) zurück. Auch VTE § 56 Z. 489f schaltet den Verwünschungen von Nahrung, Trank, Salbe, Kleidung, Lebensraum solche allgemeingültigen Flüche vor. Dabei geht es ebenfalls um den Verlust jeglicher Lebensfreude und um Krankheit. Hier liegt die Stichwortvorgabe für die Ausfaltung durch die im Anufluch VTE § 38A angesprochenen Gemütsleiden.

In V. 35 treffen sich die Krankheitsbezeichnungen des Anufluchs VTE § 38A (*muršu, lā ūb širi*), die Krankheitsthematik von § 56 Z. 490 (*mimma maršu*) und auch Vokabular (*muršu*) der traditionell zweiten Krankheitsnennung in Fluchsammlungen, bei der die Göttin Gula angerufen wurde (§ 52). Die in Dtn 28,25-35 anzutreffende Verbindung von Krieg samt seiner Folgen und Krankheit ist in der Traditionsgeschichte des Ninurtafluchs vorgeprägt. Ninurta, der Kriegsgott, dessen Fluch 28,25f entspricht, ist nämlich der Gemahl der Gula, der großen Oberärztin, deren Fluch in V. 34f anklingt. Motive des Götterehepaars Gula und Ninurta umschließen die Thematik des Feindeinfalls.

*Nahrung, Trank, Salbe, Kleidung / Kinder, Fremde im Lebensraum*

VTE § 56 Z. 490-493	Dtn 28,38-44	Mi 6,15
Asphalt und Trocken- Asphalt mögen eure Speise sein!	Viel Samen bringst du aufs Feld hinaus, aber wenig wirst du ernten, denn die Heuschrecke wird alles abfressen.	Du wirst säen, aber nicht ernten.
Eselsurin möge euer Getränk ( <i>mašqitunu</i> ) sein!	Weingärten pflanzt du, und du mühst dich, aber Wein wirst du nicht trinken (תִּשְׁתֶּה), und du wirst keinen Vorrat anlegen, denn der Wurm wird alles fressen.	
Naphta möge eure Salbung ( <i>piššatunu</i> ) sein!	Ölbäume wachsen für dich auf deinem ganzen Gebiet, aber mit Öl salbst (תִּסַּךְ) du dich nicht, denn herunterfallen wird deine Olive.	du wirst Oliven pres- sen, aber dich mit dem Öl nicht salben;

du wirst Trauben  
keltern, aber den  
Wein nicht trinken.

Die *elapû(a)*-Pflanze  
des Flusses möge  
eure Decke sein!

Söhne und Töchter wirst du zeu-  
gen, aber du wirst sie nicht behal-  
ten.

denn sie werden in die Gefan-  
genschaft gehen.

Alle deine Bäume und die Frucht  
deines Landes nimmt die Grille in  
Besitz.

*šedu-*, *utukku-* und  
böser *rābiṣu*-Dämon  
mögen sich eure  
Häuser als Wohn-  
stätte auswählen!

Der Fremde, der in deiner Mitte  
[wohnt] erhebt sich über dich,  
hinauf, hinauf,  
du aber, du steigst hinab,  
hinunter, hinunter.

Er, er leiht dir aus,  
aber du, du leihst ihm nicht aus.

Er, er wird zum Haupt,  
aber du, du wirst zum Schwanz.

Die Reihenfolge von Nahrung, Trank, Salbe, und Heimat stimmt zwischen dem VTE und Dtn 28 überein. Dagegen weicht sie sowohl in A.745.1, dem anderen assyrischen Beleg dieser Motivkette, als auch in Mi 6,15<sup>1</sup>, dem biblischen Beispiel für die Kombination von Korn, Wein und Öl, ab. Eine ähnliche Übereinstimmung der Motivfolge gegen die innerbiblische Parallele war schon bei Dtn 28,30 und VTE § 41 im Vergleich zu Dtn 20,5-7 festzustellen. Das Prophetenwort liefert aber den Beleg, daß in der hebräischen Sprache derartige Themen als *futility curses* formuliert wurden. So stehen wie in Tell Fekheriye einfachen assyrischen Wunschsätzen antithetische Frustrationsflüche gegenüber. Die assyrischen Formulierungen wirken knapp, bilden aber einen Parallelismus. Gerade Parallelismen wurden von den assyrischen Schreibern mit Erweiterungen (*amplification*) versehen, wenn Neuausgaben der Feldzugsberichte hergestellt wurden. Zu solchen Erweiterungen zählt Fales ausdrücklich Kausalsätze<sup>2</sup>. Vergleicht man die assyrischen Flüche mit den hebräischen, so bestehen die

<sup>1</sup> Vgl. SEITZ, *Studien*, 286; PLÖGER, *Untersuchungen*, 191; zu V. 30.39: Am 5,11; zu V. 38-40: Mi 6,15; zu V.41: Am 9,4.

<sup>2</sup>Vgl. FALES, „Code,“ 174f.

Unterschiede genau darin. Einfache Wunschsätze sind, westsemitischer Konvention entsprechend, zu Frustrationsflüchen geworden und die Reihe von Parallelismen wurde durch begründende *kî*-Sätze erweitert. Der Verfasser von Dtn 28,20-44\* wandte offensichtlich zur Übersetzung und Überarbeitung seiner Vorlage Arbeitsmethoden altorientalischer Schreiber an.

An die Stelle des Kleidungsfluches Z. 492 stellte der biblische Verfasser den Deportationsfluch. So betont er, daß die Zerstörung des Landes durch Feinde und Schädlinge ihren Höhepunkt in der Deportation der Kinder findet. Dtn 28,42 schlägt den Bogen zurück zu 28,33.

Zur Kette menschlicher Grundbedürfnisse gehört in mesopotamischen Flüchen auch der unmittelbare Lebensraum. In § 56 nehmen Dämonen das Haus in Besitz. Die genannten Dämonen galten in Assyrien nicht als schlechthin böse, man schrieb ihnen vielmehr Schutzfunktionen zu. Erst im Fluch werden sie zu Bedrängern. Dtn 28,43f drückt einen ähnlichen Gedanken aus. Der Fremde erhebt sich mitten in Israel und macht die Israeliten zu Menschen zweiter Klasse. Dahinter steht beide Male die Vorstellung, daß den Menschen ihr allemächtiger Lebensraum „unheimlich“ wird. Die gemeinsame Aussage lautet: Lebensgenossen, gegen deren Nähe man sonst nichts hat, verwandeln sich in unangenehme Bedrücker. Der Bibeltext ergänzt dies durch wirtschaftliche Aspekte und die sprichwörtliche Antithese von Kopf und Schwanz (Jes 9,13; 19,15). Wieder werden geprägte hebräische Wendungen zur interpretierenden Ausgestaltung der assyrischen Vorgabe verwendet.

Die Reihenfolge der Themen gleicht sich in einer Genauigkeit, für die es weder im bisher bekannten altorientalischen Material noch in der Bibel weitere Parallelen gibt. Nach den in der Einleitung dieses Buches genannten Gesichtspunkten kann die Ähnlichkeit zwischen VTE § 56 und Dtn 28,20-44\* als Einzigartigkeit (*uniqueness*) gewertet werden, die auf literarische Abhängigkeit zurückzuführen ist. VTE § 56 erwies sich als die palindromisch strukturierte literarische Schöpfung der assyrischen Hofkanzlei. Der Bauplan des Paragraphen erklärte die Umstellungen der sonst zu den VTE-Flüchen parallelen Motive in Dtn 28.

Im Vergleich mit dem assyrischen Verteidigungstext wird klar, daß Dtn 28,26-35.38-42 literarkritisch nicht aufgespalten werden kann. Das folgende Schema zeigt, wie intensiv die Strukturen unterschiedlicher Herkunft miteinander verwoben wurden. Es handelt sich wohl um das Konzept eines einzigen Autors.

VTE	Dtn			
§ 41, 65	28,26	ואין		
§ 39	28,27			„schlagen“
§ 40				„schlagen“
	28,29	ואין		
§ 42 <i>nakru</i>	28,30	איש אחר		<i>futility curse</i>
<i>būu</i>		בית		
	28,31	ואין		<i>futility curse</i>
	28,32	ואין		<i>futility curse</i>
<i>nakru ahu</i>	28,33	עם אחר		
	28,34	עם אשר לא ידעת		
			פרי אדמתך	
§ 38A	28,35			„schlagen“
§ 56 Nahrung	28,38	Saat		<i>futility curse</i>
Salbe	28,39	Öl		<i>futility curse</i>
Trank	28,40	Weinberg		<i>futility curse</i>
	28,42		פרי אדמתך	

Die 1. Strophe der *futility curses* ist durch die *w<sup>e</sup>ên*-Formeln mit den vorgehenden anders gebauten Sätzen des Kontextes verbunden. So sind die aus VTE §§ 39-42 stammenden Verse 26-30 integriert. V. 30 bildet außerdem den Anfang der *futility curses*. Das Gegenstück zum Delebatfluch rahmt deren 1. Strophe. Zwar findet man in V. 30-33 nicht das *nakru* entsprechende **איב**. Dennoch entspricht diesem Begriff das fremde Volk, zumal das Adjektiv *ahu* dem hebräischen **אחר** bedeutungsgleich ist. Die Linie, die sich von VTE §§ 38A-42 herleitet, geht dann weiter zum Anufluch in V. 34f. In V. 34 wird das fremde Volk mit dem Ausdruck **פרי אדמתך** verbunden und damit vom Schluß des Delebatfluchs auch noch der Bogen zur 2. Strophe der Frustrationsflüche geschlagen (V. 42). Diese 2. Strophe verbindet prophetische Sprachmuster mit der Thematik von VTE § 56.

Dtn 28,20-44\* als einfache Einheit zu verstehen bedeutet, daß es die erste Form des hebräischen Textes ist, der auf einen Verfasser zurückgeht, welcher zugleich der Übersetzer seiner fremdsprachigen Vorlage war. Definiert man jedoch Literarkritik so, daß sie auch Übersetzung und Verarbeitung fremdsprachiger Texte einbezieht, so bestätigt die vorliegende Untersuchung viele Beobachtungen der Forschungsgeschichte. Die Deportation der Kinder in V. 32.41 ist tatsächlich eine Erweiterung der assyrischen Vorlage. Es handelt sich aber kaum um die Ergänzung eines vorliegenden hebräischen Textes, sondern um einen Übersetzerzusatz. Auch V. 31 ist eine Ergänzung gegenüber dem Delebatfluch. V. 23f als rhythmische Einzelsprüche auszugrenzen, wird dadurch bestätigt, daß hier in der Tat zwei

andere Paragraphen aus den VTE in das Gerüst von § 56 eingefügt wurden. Ähnliches gilt für die Ausscheidung der „Schlagen“-Reihe. Immerhin stammen die Flüche in V. 27.28.35 mit dem Verb „schlagen“ aus dem in den VTE zusammenhängenden Stück §§ 38A-42. Nur V. 22 ist in dieser Hinsicht eine Erweiterung der „Schlagen“-Reihe über VTE §§ 38A-42 hinaus. V. 22 hat seine Vorlage in VTE § 56, der zudem das Wort „schlagen“ vorgibt. Dieses wurde in stereotyper Gleichartigkeit im Hebräischen verwendet, sofern es sich bei den Fluchinhalten um Krankheiten handelte.

Das Konzept des hebräischen Verfassers läßt sich folgendermaßen schematisch darstellen:

VTE	Dtn 28	VTE § 56
	20) Einleitung	Einleitung
	21) Pest	A) Totengeist
	22) Krankheiten	B) Glut/Schatten
§ 63f. Erde/Himmel	23) Himmel/Erde	C) Hunger/Durst
Regen	24) Regen	D) Seuche
§ 65 Feind	25) Feind	
§ 41 Adler/Geier	26) Vögel/Tiere	E) Hunde/Schweine
§ 39 <i>saharšubbū</i>	27) A) גרב	
§ 40 Verwirrung	28) B) Verwirrung	
Finsternis	29) Finsternis	F) Finsternis
Ungerechtigkeit	C) Beraubung	
§ 42 Feind	30) Feind	E') Hochflut/Sintflut
	31f) Tiere/Kinder	
	33) C') Beraubung	
§ 38A Kopfkrankheit	34) B') Verrücktheit	
Krankheit	35) A') חרין	D') Krankheit
	38f) Saat/Weinberg	C') Speise/Getränk
	40f) Öl/Kinder	B') Salbe/Kleidung
	43f) Fremder	A') Dämonen

Die Einfügung der §§ 38A-42.63-65 und der *futility curses* in die Themenvorgaben von § 56 hat dessen palindromische Struktur zerstört. Dabei mag mitgewirkt haben, daß der biblische Verfasser aufgrund seiner religiösen Überzeugungen die Entsprechung Totengeister / Dämonen nicht übernehmen wollte. Statt dessen entstand im Bibeltext eine neue kleinere Palindromie, die die erste Strophe der Frustrationsflüche umgibt.

Diese Umstrukturierung geht mit einer inhaltlichen Akzentverschiebung einher. In dem Vereidigungstext für zwei Königssöhne standen die Šamašmotive in der Mitte (Finsternis) sowie am Anfang (Totengeist) und am Schluß (Dämonen). Denn der Sonnengott gehört mit seiner Richterfunktion fest zur altorientalischen Königsideologie. Der Bibeltext übernimmt zwar

diese Lichtmotive und sucht zu Šamaš passende weitere VTE-Flüche, doch als Mitte seiner Fluchsequenz konzipiert er V. 29b-34a, die Beraubung durch das feindliche Volk.

Ein Exil für das ganze Volk steht nicht im Horizont von Dtn 28,20-44\*. Die Wegführung der Kinder, wobei die Eltern im Lande bleiben, erinnert eher an die Kriegsergebnisse, die Juda bei Sanheribs Palästinafeldzug (701 v. Chr.) heimsuchten. Ein Großteil der Bevölkerung hatte in Jerusalem Zuflucht gesucht und konnte im Lande bleiben. Viele jedoch waren in ihren Dörfern und Landstädten geblieben und wurden von Sanherib weggeführt. Dadurch wurden sicherlich Familien auseinandergerissen, was bei den Zurückgebliebenen zu Erfahrungen führte, wie sie 28,32.41 beschreibt.

Die literarische Abhängigkeit von den 672 v. Chr. fertiggestellten VTE gibt für die Entstehung von Dtn 28,20-44\* die Vereidigungszeremonie in Assyrien als *terminus a quo* an. Man gewinnt den Eindruck, die Worte vor sich zu haben, die Joschija erschreckten, als ihm das im Tempel gefundene Buch vorgelesen wurde. Die als strukturelle Mitte der Fluchsequenz hervorgehobene Plünderung durch Feinde - möglicherweise eine Reminiszenz an unter Hiskija Erlebtes - macht die in 2 Kön 22,11-13a geschilderte Reaktion seines Urenkels verständlich.

Wie fügt sich dieses wohl älteste Stück von Dtn 28 in seinen Kontext ein? Diese Frage soll die folgende eher summarische Behandlung der Fluchergänzung (28,47-68), der parallelen Reihen (28,2-9.16-19) und des Segens (28,7-14) beantworten. Dort findet man wesentlich weniger Bezüge zum AO.

## 6. 3. Dtn 28,47-68

47	Dafür, daß du nicht JHWH, deinem Gott, gedient hast in Freude und in Fröhlichkeit des Herzens,[als du] alles in Fülle [besaßest],	החזת אשר לארעבדת את־יהוה אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל
48aα	mußt du deinen Feinden dienen,	ועבדת את־איביך
48aα <sub>2</sub>	die JHWH zu dir schicken wird	אשר ישלחני יהוה בך
48aβ	in Hunger und in Durst und in Nacktheit und an allem Mangel [leiden].	ברעב ובצמא ובעירם ובחסר כל
48ba	Er wird dir ein Joch aus Eisen auf deinen Nacken geben,	ונתן על ברזל על־צווארך
48bβ	bis er/es dich vernichtet hat. <sup>1</sup>	עד השמידו אתך
49aα	JHWH wird gegen dich eine Nation aus der Ferne aufbieten, vom Ende der Erde -	ישא יהוה עליך גוי מרחוק מקצה הארץ
49aβ	wie der Adler fliegt sie [herbei] -	כאשר יראה הנשר
49ba	eine Nation,	גוי
49bβ	deren Sprache du [noch] nicht gehört hast;	אשר לארתשמע לשנ
50a	eine Nation mit unbeweglichem Gesicht,	גוי עז פנים
50ba	die den Greis nicht anlächelt <sup>2</sup>	אשר לאי־שא פנים לזקן
50bβ	und sich des Jünglings nicht erbarmt.	ונער לא יחן
51aα <sub>1</sub>	Sie wird die Frucht deines Viehs und die Frucht deines Erdbodens verzehren,	ואכל פרי בהמתך ופרי־אדמתך
51aα <sub>2</sub>	bis du vertilgt bist.	עד השמדך
51aβ	Sie läßt dir nichts übrig vom Getreide, Most und Öl,	אשר לאי־שאיר לך דגן תירוש ויצהר
51aγ	vom Wurf deiner Lämmer und vom Zuwachs deines Kleinviehs,	שגור אלפיד ועשתרת צאנך

<sup>1</sup> Im Hebräischen steht die fast unübersetzbare Infinitivkonstruktion: „bis zu seinem Vernichten dich.“ Das enklitische Personalpronomen kann sich auf JHWH oder auf das Joch beziehen.

<sup>2</sup> Vgl. GRUBER, „Faces,“ 254 „This we see that the association of ‘lifting up (one’s own) face’ with ‘favor’ derives from the fact that ‘lift up the face’, i. e., ‘smile’ is a physical expression of favor.“

51b	bis sie dich vernichtet hat. <sup>1</sup>	עד האבידו אתך
52aα	Sie wird dich belagern in allen deinen Stadtbereichen,	והצר לך בכל־שעריך
52aα <sub>2</sub>	bis deine hohen und unzugänglichen Mauern	עד רדת חמתך
	zusammenbrechen,	הגבהות והבצרות
52aβ	auf die du vertraust in deinem ganzen Land.	אשר אתה בטח בהן בכל־ארצך
52bαβ	Sie wird dich belagern in allen deinen Stadtbereichen,	והצר לך בכל־שעריך
	in deinem ganzen Land,	בכל־ארצך
52by	das JHWH, dein Gott, dir gegeben hat.	אשר נתן יהוה אלהיך לך
53aα	Du wirst die Frucht deines Leibes essen,	ואכלת פרי־בטןך
53aα <sub>2</sub>	das Fleisch deiner Söhne und Töchter,	בשר בניך ובנותיך
53aβ	die er dir gegeben hat,	אשר נתן לך יהוה אלהיך
53bα	in der Belagerung und in der Bedrängnis,	במצור ובמצוק
53bβ	in der dein Feind dich einschließt.	אשר־יציק לך איבך
54aα	Der verzärtelte Mann bei dir und der sehr verweichlichte -	האיש הרך בך והעגג מאד
54bα	böse blickt sein Auge auf seinen Bruder und auf die Frau (an) seiner Brust	תרע עינו באחיו ובאשת חיקו
	und auf den Rest seiner Kinder,	וביתר בניו
54bβ	die er noch hat,	אשר יותר
55aα <sub>1</sub>	um [bloß] keinem von ihnen vom Fleisch seiner Kinder abgeben zu [müssen],	מתת לאחד מהם מבשר בניו
55aα <sub>2</sub>	das er ißt,	אשר יאכל
55aβ	weil überhaupt nichts übriggeblieben ist für ihn	מבלי השאיר־לזו כל
55bα	in der Belagerung und in der Bedrängnis,	במצור ובמצוק
55bβ	mit der dein Feind dich einschließt in allen deinen Stadtbereichen.	אשר יציק לך איבך בכל־שעריך

<sup>1</sup> Die Übersetzung orientiert sich an JENNI, „Faktiv“, 149: „Das pi. als Faktitiv zum Verbaladjektiv bedeutet nun ‚verloren machen, zugrunde richten, in den Zustand der Vernichtung versetzen‘. Das hi. dagegen als Kausativ zum Vorgang bedeutet ‚machen, dass etwas verloren oder zugrunde geht‘. Dabei setzt das hi. eine gewisse eigene Tätigkeit des Objekts voraus, was beim pi. nicht der Fall ist. Der Kausativ veranlasst, dass der Vorgang von einem neuen Zentrum ausgeht. Eben deshalb kommen als Objekte des hi. ‚umkommen lassen‘ nur Grössen in Frage, die als selbständige Träger des Geschehens gedacht werden können, also am ehesten Personen oder Lebewesen ...“



56a $\alpha_1$	Die Verzärtelte bei dir und die Verweichlichte,	הרכה בכ והענגה
56a $\alpha_2$	die nie versucht hat, ihre Fußsohle auf die Erde zu setzen	אשר לאנסתה כףרגלה הצג עלהארץ
56a $\beta$	vor Verweichlichung und Verzärtelung -	מודהענג ומרך
56ba	böse blickt ihr Auge auf den Mann [an] ihrem Busen	תרע עינה באיש חיקה
56b $\beta$	und auf ihren Sohn und auf ihre Tochter	ובבנה ובבתה
57a $\alpha$	und auf ihre Nachgeburt, die zwischen ihren Beinen herauskommt,	ובשליחה היוצת מבין רגליה
57a $\alpha_2$	und auf ihre Söhne,	ובבניה
57a $\beta$	die sie gebären soll,	אשר תלד
57b $\alpha$	denn sie wird sie essen vor Mangel an allem - heimlich -	כיהאכלם בחסר-כל בסתר
57b $\beta$	in der Belagerung und in der Bedrängnis,	במצור ובמצוק
58a $\alpha$	mit der dein Feind dich einschließt in deinen Stadtbereichen.	אשר יציק לך איבק בשעריך
58a $\beta$	Wenn du nicht alle Worte dieser Tora hältst und ausführst,	אםלא תשמר לעשות אתכלדברי התורה הזאת
58b $\alpha$	die in dieser Urkunde aufgeschrieben sind,	הכתובים בספר הזה
58b $\beta$	aus Furcht vor diesem verehrungswürdigen und furchterregenden Namen,	ליראה אתהשם הנכבד
59a $\alpha$	[nämlich vor] JHWH, deinem Gott,	והנורא הזה את יהוה אלהיך
59a $\beta$	wird JHWH die Schläge [für] dich und die Schläge [für] deinen Samen ins Wundersame steigern.	והפלא יהוה אתמכתך ואת מכות זרעך
59b $\alpha$	Große und andauernde Schläge!	מכות גדלות ונאמנות
59b $\beta$	Und große und andauernde Krankheiten!	וחלים רעים ונאמנים
60a $\alpha$	Zurückbringen wird er zu dir jede Seuche Ägyptens,	והשיב בכ את כלמדה מצרים
60a $\beta$	vor denen du Angst hast,	אשר יגרת מפניהם
60b	und sie werden an dir haften.	ודבקן בכ
61a $\alpha$	Auch jede Krankheit und jeden Schlag,	גם כלחלי וכלמכה
61a $\beta$	der in der Urkunde dieser Tora nicht aufgeschrieben ist, -	אשר לא כתוב בספר התורה הזאת

61ba	JHWH wird sie über dich verhängen, <sup>1</sup>	יעלם יהוה עליך
61bβ	bis du vernichtet bist. <sup>2</sup>	עד השמדך
62aα	Ihr werdet übrigbleiben mit wenigen Männern,	ונשארתם במתי מעט
62aβ	anstatt daß ihr zahlreich werdet	תחת אשר הייתם
	wie die Sterne des Himmels,	ככוכבי השמים לרב
62b	denn du hörtest nicht	כִּי לֹא שָׁמַעַתְּ
	auf die Stimme JHWHs, deines Gottes.	בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
63aα	Es wird geschehen,	וְהָיָה
63aα <sub>1</sub>	wie JHWH Freude an euch hatte,	כְּאִשְׁר־שֵׁשׁ יְהוָה עֲלֵיכֶם
63aα <sub>2</sub>	indem er euch Gutes tat	לְהַיִּיב אִתְּכֶם
63aα <sub>3</sub>	und euch zahlreich machte,	וּלְהַרְבּוֹת אִתְּכֶם
63aβ	so wird JHWH Freude an euch haben,	כֵּן יִשֵּׁשׁ יְהוָה עֲלֵיכֶם
63aγ <sub>1</sub>	indem er euch untergehen läßt	לְהֵאבִיד אִתְּכֶם
63aγ <sub>2</sub>	und euch vernichtet.	וּלְהַשְׁמִיד אִתְּכֶם
63bα	Ihr werdet ausgerissen aus dem Erdboden,	וּנִסְחַחְתֶּם מֵעַל הָאָדָמָה
63bβ <sub>1</sub>	zu dem du kommst,	אֲשֶׁר-אַתָּה בֹאֲשָׁמָה
63bβ <sub>2</sub>	um ihn in Besitz zu nehmen.	לְרִשְׁתָּהּ
64a	JHWH wird dich unter alle Völker zerstreuen,	וְהִפְצֵךְ יְהוָה בְּכָל-הָעַמִּים
	vom [einen] Ende der Erde bis zum [anderen] Ende der Erde;	מִקְצֵה הָאָרֶץ וְעַד-קְצֵה הָאָרֶץ
64ba	Dort mußt du anderen Göttern dienen,	וְעַבַדְתָּ שֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים
64bβ	die du nicht kanntest,	אֲשֶׁר לֹא-יָדַעְתָּ
	du [nicht] und deine Väter [nicht] -	אֶתָּה וְאֲבֹתֶיךָ
	[Götzen aus] Holz und Stein!	עֵץ וְאֶבֶן
65aα	Und bei diesen Nationen wirst du keine Ruhe finden,	וּבְגוֹיִם הָאֵלֶּם לֹא תִרְנַעַ
65aβ	und deine Fußsohle wird keinen Platz[zum Stehen] haben.	וְלֹא-יְהִיָּה מְנוּחַ לְכַפְרָנְךָ

<sup>1</sup> Vgl. EHRlich, *Randglossen*, 334: „,über jemanden Krankheit und Plage bringen“ ist unhebräisch. יעלם עליך kann daher nur im Sinne des vorherg. כחוב בספר gefasst werden, denn man sagte auch העלה על ספר = in ein Buch eintragen; vgl. 2 Chr. 20,34. Danach ist der Sinn hier: ja, selbst allerlei Krankheit und Plage, die in dieser Bundesschrift nicht verzeichnet sind, wird er an dir registrieren.“

<sup>2</sup> So grenzt III ab. Die Einteilung von α könnte man dagegen so übersetzen: 60 a Zurückbringen wird JHWH zu dir alle Seuchen Ägyptens, vor denen du Angst hast.

60 b Haften wird an dir

61 αα auch jede Krankheit.

Und jeden Schlag,

aβ der nicht geschrieben ist im Buch dieser Tora,

bα wird JHWH stark machen über dir,

bβ bis du vernichtet bist. Vgl. BEN-HAYYIM, *Tradition*, 150.

65b	JHWH wird dir dort ein zitterndes Herz geben sowie ausgeweinte Augen und eine trockene Kehle. <sup>1</sup>	ונתן יהוה לך שם לב רגז וכליון עינים ודאבון נפש
66a	Dein Leben wird vor dir in der Schwebe sein.	והיו חיך תלאים לך מגד
66ba	Bei Nacht und bei Tag wirst du dich fürchten	ופחדת לילה ויומם
66bβ	und auf dein Leben nicht mehr vertrauen.	ולא תאמין בחיך
67aα <sub>1</sub>	Am Morgen wirst du sagen:	בבקר תאמר
67aα <sub>2</sub>	Wann wird es Abend? -	מריחן ערב
67aβ <sub>1</sub>	und am Abend wirst du sagen:	ובערב תאמר
67aβ <sub>2</sub>	Wann wird es Morgen? -	מריחן בקר
67bα <sub>1</sub>	wegen der Furcht [in] deinem Herzen,	מפחד לבבך
67bα <sub>2</sub>	mit der du dich fürchtest,	אשר תפחד
67bβ <sub>1</sub>	und wegen des Anblicks [vor] deinen Augen,	וממראה עיניך
67bβ <sub>2</sub>	[bei dem,] was du siehst.	אשר תראה
68aα <sub>1</sub>	JHWH wird dich in Schiffen nach Ägypten zurückbringen auf dem Weg,	והשיבך יהוה מצרים באניות בדרך
68aβ <sub>2</sub>	von dem ich dir gesagt habe,	אשר אמרת לך
68aγ	du wirst ihn nicht mehr sehen.	לא תחסיף עוד לראותה
68ba	Ihr wollt euch dort an deine Feinde verkaufen als Knechte und Sklavinnen,	והתמכרתם שם לאיבך לעבדים ולשפחות
68bβ	aber es gibt keinen Käufer.	ואין קנה

### 6. 3. 1. Textkritik

48aα [ועברה] Nur 963<sup>min</sup> fügt in Parallelisierung zu 28,36 *εχει* hinzu.

48aα [אהדאיבך] *Ⲫ* bietet den Singular *inimico tuo*, was von α', σ' und θ' gestützt wird. Es scheint also hebräische Texte mit אִיבְךָ gegeben zu haben. Damit verändert sich möglicherweise das Subjekt der folgenden singularischen Ausdrücke ונתן *ponet* und הַשְׁמִידוּ *conterat*. *Ⲛ* bezieht 48b auf das Subjekt der vorhergehenden Relativsatzes (48aα<sub>2</sub>), JHWH. Dieser Halbvers erweist sich damit als eigenständiger Satz mit einer neuen Aussage. Gott selbst wird das eiserne Joch auf den Nacken Israels legen und führt die Vernichtung herbei. *Ⲫ* dagegen läßt offen, ob Gott oder der Feind als Sub-

<sup>1</sup> Es könnte sich hier um die Beschreibung von Symptomen einer Depression handeln. Vgl. GRUBER, „Dryness,“ 366.

jekt von *ponet* und *conerat* anzusehen ist, und so erscheint 48b eher als logische Fortführung von 48a. Der Feind, dem Israel dienen muß, bringt Joch und Vernichtung. Der Bruch zwischen 48a und b in  $\mathbb{M}$  legt nahe, in  $\mathbb{A}$  die *lectio difficilior* zu sehen, zumal in Jer 28,14 das Joch auf dem Nacken der von Nebukadnezar bedrängten Völker ebenfalls als Werk JHWHs bezeichnet wird.  $\mathbb{C}$  gibt mit dem enklitischen Personalpronomen im Plural (*b'lj dbbjkwn*) wohl kaum eine hebräische Vorlage wieder.

48a $\beta$   $\text{ובערומ ובצמא}$  wird von  $\mathbb{B}$  ausgelassen. Das ist eine Abweichung innerhalb der  $\mathbb{G}$ -Überlieferung. Wahrscheinlich wirkte das dreifach wiederholte  $\alpha\lambda\epsilon\nu$  wie ein Homoiarkton. 4Q42/4QDeut<sup>o</sup> enthält wie  $\mathbb{u}$  die orthographische Variante  $\text{ובערומ}$ , was samaritanisch „wbärom“<sup>1</sup> ausgesprochen wird.

49a $\beta$   $\text{ידאה}$  Die Lesart des  $\mathbb{u}$   $\text{יראה}$  basiert wohl auf dem fälschlichen Vertauschen von  $\text{ר}$  und  $\text{ד}$ .

50ba  $\text{לֹא־יִשָׂא פָּנִים לְזֶקֶן}$  Unterschiede in den Übersetzungen werfen die Frage auf, ob das Gesicht des Feindes oder das des Greises erhoben wird.  $\mathbb{G}$  bezieht es auf den Greis:  $\sigma\sigma\tau\iota\varsigma\ \sigma\upsilon\ \theta\alpha\upsilon\mu\alpha\sigma\epsilon\iota\ \pi\rho\sigma\omega\pi\omicron\nu\ \pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\upsilon\varsigma$ . Dem entspricht Ehrlich, der im  $\text{ל}$  zwischen  $\text{פָּנִים}$  und  $\text{זֶקֶן}$  ein Zeichen für den Genitiv sieht. Auch Johnson glaubt, das Gesicht des Greises wird erhoben.  $\mathbb{D}$  *quae non deferat seni* bleibt unbestimmt, drückt aber eher eine Haltung im Feind aus. Dann schließt das  $\text{ל}$  das Dativobjekt an.<sup>2</sup>

51a $\alpha$   $\text{הַשְׂמִידֶךָ}$  VKen 69,  $\mathbb{u}$  schreiben  $\text{הַשְׂמִידֶךָ}$ , was auch  $\mathbb{S}$  übersetzt;  $\mathbb{L}$  entspricht  $\text{הַשְׂמִידֶךָ}$ ; In  $\mathbb{G}$  fehlt 51a $\alpha_2$  überhaupt, erst die Hexapla setzt unter Asteriskus  $\epsilon\omega\varsigma\ \alpha\nu\ \epsilon\alpha\tau\alpha\delta\tau\epsilon\ \eta\sigma\epsilon$  hinzu, dem O-58 106 *t* sowie  $\mathbb{U}$  folgen. Allerdings zeigt  $\mathbb{G}$  gegenüber  $\mathbb{M}$  Abweichungen in den „Vernichtungsformeln“, wie schon das Plus nach 45a $\beta$  zeigte.<sup>3</sup> Die Infinitivkonstruktion in  $\mathbb{M}$  gilt gegenüber den finiten Verben wohl als *lectio difficilior*.

51a $\beta$   $\text{וְהִירוֹשׁ}$  einige Handschriften  $\mathbb{u}$ ,  $\mathbb{L}$  und  $\mathbb{S}$  lesen  $\text{וְהִירוֹשׁ}$ . Die Konjunktion stammt wohl aus der Angleichung an das dritte Glied der Aufzählung.

52a $\alpha$   $\text{בְּכָל־שְׁעָרֶיךָ}$   $\mathbb{G}$  71-527 Sa lassen  $\pi\alpha\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma$  aus; vgl. 52b $\beta$ .

52b $\alpha\beta$   $\text{וְהִצַּר לְךָ בְּכָל־שְׁעָרֶיךָ בְּכָל־אֲרָצְךָ}$  BHK und BHS empfehlen, 52b $\alpha\beta$  als Dittographie zu streichen. Tatsächlich überspringen in  $\mathbb{G}$  die Handschriften 44-107' 71 dieses Versstück, doch handelt es sich dabei um eine Abweichung innerhalb der  $\mathbb{G}$ -Überlieferung, aus der keine ältere hebräische Vorlage erschlossen werden kann.

<sup>1</sup> BEN-HAYYIM, *Tradition*, 148; vgl. GARCÍA MARTÍNEZ, „Manuscripts,“ 72.

<sup>2</sup> Vgl. EHRlich, *Randglossen*, 333; JOHNSON, „Aspects,“ 157; GRUBER, „Faces,“ 254.

<sup>3</sup> Vgl. DOGNIÉZ / HARL, *Bible*, 37,39; WEVERS, *Text*, 98.

52bα [בכל־שעריך] Diesmal läßt nur **SB** πασαις aus. Obwohl *lectio brevior*, spricht die geringe Bezeugung für den sekundären Ausfall des Wortes in **S**, zumal einem griechischen Abschreiber bei πασαις ταις aufgrund des Homoioteleutons ein mechanischer Fehler unterlaufen sein könnte.

52bβ [בכל־ערצך] wird von **S** ausgelassen. Die Hexapla fügt mit Asteriskus εν παση τη γη σου hinzu. Dem folgen die **S**-Handschriften O-58 106 t und **U**. Buis erklärt den Ausfall als Homoioteleuton.<sup>1</sup>

52bγ [יהוה אלהיך] wird von **SB** 630c ausgelassen. Nur κυριος lassen ol 53' aus. **U** übersetzt ο θεος σου nicht.

53aβ [יהוה אלהיך] wird von **u** und **SB** 630c **U**-c ausgelassen. Die alte **S**-Handschrift 963 sowie 707 b-19 Latcod 100 **U** Arm und Sa haben nur κυριος, wie auch viele hebräische Handschriften nur das Tetragramm bezeugen. Die Auslassung ist also gut bezeugt. Das Fehlen des expliziten Subjekts im Relativsatz muß wohl als *lectio difficilior* betrachtet werden. Außerdem ist es die *lectio brevior*. Die Schreiber haben später offenbar ein ausdrückliches Subjekt für den Relativsatz gesucht und zunächst nur κυριος/יהוה hinzugefügt, später mit אלהיך vielleicht den in V.53 vorherrschenden *kā*-Endreim aufgreifen und eine Parallelität zwischen 53aβ und bβ herstellen wollen. Auch die andere Stellung des Gottesnamens gegenüber dem sonst parallelen 52bγ läßt diesen als Zusatz erscheinen.<sup>2</sup>

53bβ [יציק] Hier lesen **u** und **CJ** Plural, passend zu איבך, das in vielen hebräischen Handschriften, **u** und **C** steht (**CJ** noch mit dem enklitischen Personalpronomen im Plural). Das pluralisch verstandene Nomen führte wohl sekundär zum Pluralverb. Hempel legte dar, daß das Jod im Nomen eine *mater lectionis* für die Aussprache sein soll und keinen Plural anzeigt.<sup>3</sup> Zusammen mit der Verbform im Singular kann es als konsonantische Schreibung eines E-Lautes verstanden werden. Nach den **M**-Manuskripten ist die Pausa 'oj<sup>e</sup>bækā zu sprechen und dasselbe Wort lautet im samaritanischen Dialekt „iyyābēk“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. *Deutéronome*, 187.

<sup>2</sup> Vgl. HEMPEL, „Septuaginta“, 96, Anm. 20. Er gibt aber letztlich **M** den Vorzug, indem er das Fehlen von יהוה אלהיך in **u** und **SB** zwar auf eine hebräische Vorlage zurückführt, in der diese Worte jedoch durch Homoioteleuton ausgefallen seien. WEVERS legt dar, in **S** habe ursprünglich nur κυριος gestanden: „... ο θεος σου in v. 53 is secondary. The plus need not be dependent on later Hebrew influence at all, but rather be due to the influence of the preceding line. The textual tradition on the whole tends to add to rather than shorten a text.“ Text, 55; vgl. „Yahweh“, 276.

<sup>3</sup> Vgl. „Wert“, 218 Anm. 32, 219.

<sup>4</sup> BEN -ḤAYYIM, *Tradition*, 149.

55bβ לך איבך ן ציץ לך איבך ן. Dem folgen Ⓞ (außer A 29 Lat codd 100 103) η αν θλιψωσιν σε οι εχθροι sowie Ⓛ und Ⓟ *qua vastaverint te inimici tui*. Gerade der Wechsel vom Singular in 53bβ zum Plural in 55bβ in den Versionen läßt annehmen, daß ihnen tatsächlich für diesen Versteil ein Text vorlag, der ן entspricht. Es ist aber kaum wahrscheinlich, daß der Verfasser ursprünglich bei den refrainartigen Wiederholungen in V. 53.55.57 vom Singular in den Plural wechselte, obwohl dies als *lectio difficilior* gelten müßte. Eher dürfte angenommen werden, daß die Setzung des Pluralverbes, die ן in allen drei Versen bezeugt, die die Versionen jedoch nur hier nachvollziehen, ein Stadium in der hebräischen Textgeschichte widerspiegelt, in der die als Pluralzeichen gedeutete *mater lectionis* im Nomen in V. 55bβ zur Angleichung des Verbs geführt hat, ohne daß dies in den parallelen Versen bereits übernommen worden war. Die Übersetzung folgt der *lectio brevior* von Ⓜ.

56aα [בך] wird von Ⓟ überhaupt nicht, von Ⓞ und Ⓜ in der 2. Person Pl. übersetzt. Die Übereinstimmung von Ⓜ mit ן ⓁⓄ und Ⓟ rechtfertigt keine Textänderung.

56aα [והעגנה] Ⓞ (außer B 963 O-82 n Latcod 103 Ⓟ Sa 5) ergänzt aus 54a σφοδρα.

56aα [הצג = H Inf. abs.] Die Lesart des ן bietet [הצגה = H Inf. cstr. + ePP 3. Sg. fem., welches sich auf כף רגליה bezieht. Die samaritanische Aussprache lautet: „aṣṣīga ‘al“<sup>1</sup>. Es handelt sich in ן wohl um eine Verdeutlichung des Objektbezugs.<sup>2</sup> Ⓜ ist *lectio difficilior* und *lectio brevior*.

56bβ [ובבנה] Die asyndetische Verbindung in ן [בבנה], Ⓞ<sup>120</sup> und Ⓟ *super filii* zeigt wohl eine innerhebräische Variante, der um so mehr Gewicht zukommt, als sie dem parallelen 54bα widerspricht und auch der im Vulgärtext von ן eigentlich vorherrschenden Tendenz zur syndetischen Verbindung entgegensteht.<sup>3</sup>

57aα [הי צאה] BHK empfiehlt, das gut bezeugte צאה zu lesen.

<sup>1</sup> BEN-HAYYIM, *Tradition*, 149; vgl. „Observations,“ 13.

<sup>2</sup> Vgl. DRIVER, *Deuteronomy*, 316 Anm. 56; EHRlich, *Randglossen*, 334: „Im Relativsatz kann כף רגלה, welches dem Inf. vorangeht, nicht dessen Objekt sein. In der Prosa ist eine solche Konstruktion nicht statthaft. Es bleibt daher nichts übrig, als כף רגלה als Objekt zum vorherg. Verbum und הצג als erklärend zu fassen. Das Objekt des letzteren ergänzt sich dann aus dem Zusammenhang. ... Der Sinn des Ganzen ist danach der: die ihren Fuss nicht abgehärtet - wörtlich nicht eingeübt - zum Setzen auf die Erde.“

<sup>3</sup> Vgl. HEMPEL, „Wert,“ 225.

57aα [ובבניה] 3 MssKen schreibt ובבנה, die wichtigsten Ⓞ-Zeugen haben και το τεκνον, an das wohl in Anlehnung an Ⓜ in anderen Manuskripten αυτης hinzugefügt wurde. Der Singular gilt als Textvereinfachung.<sup>1</sup>

57bβ [יציק לך איבך] Hier bezeugen nur Ⓜ לך איבך Ⓞ, Ⓞ<sup>127\*</sup> Bo θλιψουσιν σε οι εχθροι und ⓄO den Plural. Es handelt sich wohl wieder um die Angleichung des Verbs an das Nomen, dessen *Jod* ursprünglich eine *mater lectionis* zur Angabe der Pausa war.

57bβ [בשעריך] Ⓜ wird von ⓄB 848(vid) 963(vid) O-707 b 106 n(außer 127\*) t 630c Ὡ Co gut bezeugt.<sup>2</sup> Die Einfügung von πασαις in den übrigen Ⓞ-Handschriften geschah wohl unter dem Einfluß von 55bβ.

59aα [הפלא] VKen<sup>9</sup> und Ⓜ fügen wohl in Angleichung an 58b אלהיך ein.

59aα [אחדמכתך] BHK empfiehlt, mit VKen109.132 מכתך oder mit VKen129 מכתוך zu lesen, dem auch S und D folgen.<sup>3</sup>

59bβ [וחלים] VKen 1.9 und einige andere Handschriften schreiben וחלים, VKen 107 eine Handschrift und Ⓞ וחליים. Dies scheinen verschiedene Versuche zu sein, die Pluralausssprache *ḥalajim* in Konsonantenschrift wiederzugeben (*ḥala*(=')*jim* oder *ḥalajīm*).

60aα [כל־מדיה] VG Ken84.107.167+12Mss, Ⓞ, Ⓜ bieten den Plural מדיי wie in Dtn 7,15, der auch durch die Übersetzungen S, Ⓞ, ⓄJ und D gut bezeugt ist. Der Singular wird allerdings von Ⓞ gestützt: την οδουην Αιγυπτου, wobei noch την πονηραν hinzugefügt wird. Beide Formen klingen im Hebräischen fast gleich und der Sinnunterschied ist minimal: jede Seuche Ägyptens / alle Seuchen Ägyptens. Wenn man מדיה liest, wird das sich auf 60aα beziehende מפניהם inkongruent. Für Ⓜ spricht, daß die Numerusinkongruenz die *lectio difficilior* ist und daß die Schreibung מדיי eine Angleichung an Dtn 7,15 sein könnte.

60b [ודבק] Der Singular דבק in Ⓜ wird sonst nicht bezeugt und resultiert aus einer anderen Verseinteilung, die חלי auf das Verb דבק und מכה auf das Verb עלם zu beziehen scheint, so daß jedes Verb im Singular ein Objekt erhält. Dem entspricht auch der Singular im Relativsatz (כתוב), der nur auf מכה zurückzugreifen scheint. Die Ⓜ-Tradition leitet יעלם nicht von עלה +

<sup>1</sup> Vgl. BARTHÉLEMY, 296.

<sup>2</sup> Vgl. WEVERS, „Attitude“, 504.

<sup>3</sup> Vgl. MARTI, „Deuteronomium“, 312: „l. makkôtēkā MT K<sup>c</sup>rē liest unmögliches makkôt<sup>c</sup>kā.“

ePP 3. Plural m. ab, sondern von der Wurzel עלם, die mit dem aramäischen אלם in Verbindung gebracht werden kann.<sup>1</sup>

61aβ [הזאה] VG Ken 17.69<sup>a</sup>.129+12 Mss und  $\mu$  schreiben הזה wie in Dtn 29,30; 30,10; 31,26. So übersetzen auch  $\mathfrak{G}$ L 59 d 55  $\mathfrak{L}$ ,  $\mathfrak{S}$  und  $\mathfrak{C}$ J Ken<sup>69</sup>,  $\mu$  und die Lucianrezension lassen vermuten, daß in einem vormasoretischen Vulgärtext tatsächlich הזה stand.<sup>2</sup> Ob man dies nun als sekundäre Angleichung an die Parallelstellen 29,30; 30,10; 31,26 werten, oder im הזה von  $\mathfrak{M}$  den Einfluß des näheren 58a $\alpha$  erkennen kann, läßt sich schwer entscheiden. Die alten Übersetzungen  $\mathfrak{G}$  und  $\mathfrak{D}$  sprechen jedoch für  $\mathfrak{M}$ .

61bβ [השמידך] VKen 69, einige Handschriften von  $\mu$  schreiben השמידך, was  $\mathfrak{S}$  und  $\mathfrak{D}$  übersetzen. Demgegenüber ist  $\mathfrak{M}$  *lectio brevior* und *difficilior*.

62b [אלהיך]שמעה  $\mu$ ,  $\mathfrak{G}$  (außer B),  $\mathfrak{L}$  und  $\mathfrak{C}$ J haben die 2. Person Pl. Doch der Numeruswechsel in  $\mathfrak{M}$  muß als *lectio difficilior* gelten.  $\mathfrak{G}$ 16\* -46-52-528-550' 19 44-107\* Wi 456 30 509 haben am Versende ημων statt υμων, wohl ein durch den Jotazismus bedingter Fehler. Die im Fragment 4Q42/4QDeur erhaltenen Teile von V. 58-62 stimmen mit  $\mathfrak{M}$  überein.<sup>3</sup>

63aγ [ולהשמיד אהכם] wird von  $\mathfrak{G}$  ausgelassen.<sup>4</sup> Die Hexapla fügt mit Asteriskus και του εξουσαι μαας hinzu, was wohl Fb O - 15 -58 übernommen haben; d (außer 125) t belegen nur die beiden letzten Worte dieser Angleichung an  $\mathfrak{M}$ .

63bα [ונסודתם]  $\mathfrak{G}$ B fügt ev ταχει hinzu, eine sonst nicht belegte Ergänzung, die wohl aus 28,24 stammt.<sup>5</sup>

65b [וכליין]  $\mu$  läßt die Konjunktion weg. Die Versionen stützen aber die syndetische Verbindung in  $\mathfrak{M}$ .

<sup>1</sup>  $\mu$  כן, דין הוא 1 [yälləm., BEN-HAYYIM, "שחסחיים המלה (...) אפשר שיש קשר בין שורש זה לארמי אלם. -imma Tradition, 150 Anm. 61.

<sup>2</sup> Vgl. HEMPEL, „Wert,“ 207.

<sup>3</sup> Vgl. GARCÍA MARTÍNEZ, „Manuscripts,“ 72.

<sup>4</sup> Vgl. DOGNEZ / HARL, *Bible*, 34f.: „Quelques lacunes semblent être des oublis ...; tantôt le grec n'a pas autant de verbes d'extermination que l'hébreu (28,63), tantôt il en a davantage (27,7; 28,24 et 45)...“

<sup>5</sup> Anders HEMPEL, „Septuaginta,“ 96 Anm. 20, der glaubt, ein ursprüngliches מהר sei als Homoiarktem ausgelassen worden. DAHOOD schlägt eine Qal Passiv Punktation vor: „... w<sup>n</sup>nūsah<sup>tem</sup> ... . Though MT's niph<sup>al</sup> pointing in Deut 28,63 cannot be proved wrong, since consonantal nš<sup>h</sup>tm does materially permit such a pointing, the fact that the Masoretes knew of no qal passive conjugation, since qal passive does not exist in postbiblical Hebrew, and their inability to vocalize Prov 2,22 correctly, weigh the balance in favor of the qal passive interpretation.“ „Lexicography VI,“ 365,



65b [ודאבון] Die Schreibung ודיבון in  $\mathfrak{M}$  beruht wohl auf einer Variation im Gebrauch der *mater lectionis*. Die samaritanische Aussprache ist „wdībon nāfəṣ“<sup>1</sup>.  $\mathfrak{M}$  G<sup>3</sup> hat dies dann zu ומדיבון uminterpretiert. Vielleicht ist dies eine Angleichung an Lev 26,19 ומדיבה נפש.

66a [תלאים לך מנגד]  $\Theta$  (außer G und 376') fügt των σφθαλμων σου an. Dieser Zusatz wird von den anderen Versionen nicht gestützt.<sup>2</sup>

66ba [לילה ויומם]  $\Theta$  ημερας και νυκτος und auch  $\mathfrak{CJ}$  יומם ולילי haben die Reihenfolge geändert, was Zeitlin für ursprünglich hält.<sup>3</sup> Doch gerade in der Abweichung von allen anderen Pentateuchstellen zeigt sich  $\mathfrak{M}$  als *lectio difficilior*.

68aα [מצרים] in Seb und  $\mathfrak{M}$  stellt gegenüber  $\mathfrak{M}$  eine Vereinfachung dar.

68aβ [באנייה] Die Schreibung באנייה in  $\mathfrak{M}$  B gibt die Aussprache des *Qamez Chatuf* offenbar mit *mater lectionis* wieder. Die Schreibung des *Waw* muß alt sein, weil es nicht der samaritanischen Lautung „banyot“<sup>4</sup>, also ohne „O“ im Wortanlaut, sondern der masoretischen Aussprache entspricht. Ebenso wird das Wort auch 2 Chr 8,18 geschrieben.

68aγ] Die 2. Person Pl. wird von  $\Theta$  unter Auslassung des Personalpronomens (nur Fb G-58-82-426 fügen in Angleichung an  $\mathfrak{M}$  σοι ein, 82 σ) sowie von  $\mathfrak{M}$  und  $\mathfrak{CJ}$  gut bezeugt. Ob nun dies die Angleichung an 68b ist, oder ob  $\mathfrak{M}$  an 68aα angeglichen hat, kann kaum entschieden werden. Gegenüber der einheitlichen Haltung von  $\mathfrak{M}$  und  $\mathfrak{CJ}$ , die 68aγ-bβ geschlossen in der 2. Person Pl. bieten, muß die Numerusmischung in  $\mathfrak{M}$  als *lectio difficilior* gelten.

68b [והמכרתם]  $\mathfrak{D}$  setzt glättend in den Singular: *venderis*.

68b [לאיביך] BHS empfiehlt, mit  $\mathfrak{M}$ ,  $\Theta$ ,  $\mathfrak{S}$ ,  $\mathfrak{C}$  und  $\mathfrak{CJ}$  לאיביכם zu lesen. Wiederum erscheint aber die Numerusmischung in  $\mathfrak{M}$  als *lectio difficilior*.

### 6. 3. 2. Sprachlich-syntaktische Analyse

Die Satzsyntax unterscheidet sich von Dtn 28,20-44 in einem wesentlichen Punkt. Außer V. 49aα kommt die Struktur *yiqtol* nicht vor. Nach Niccaccis

<sup>1</sup> BEN-HAYYIM, *Tradition*, 151.

<sup>2</sup> תלה bezeichnet in der Sprache der Mischna den Begriff des lateinischen ‚suspendere‘ und heisst wie dies in der Schwebel, d.i., in Unsicherheit, lassen. ... מנגד besagt, dass die Angeredeten nichts dazu werden tun können, um der Unsicherheit ihres Lebens abzuhelpfen.“ EHRlich, *Randglossen*, 334.

<sup>3</sup> Vgl. „Reflections,“ 325.

<sup>4</sup> BEN-HAYYIM, *Tradition*, 151.

Vorschlägen kann nur dieser Vers als Jussiv verstanden werden. Tatsächlich findet sich in den Versionen ein Beleg für diesen Modus. Targum Onkelos übersetzt  $\text{שׁוּ}$  mit  $\text{וּרְיָ}$ , also der defektiven *Jod*-Endung eines *Verbums tertiae infirmae*, und Grossfeld übersetzt einen Wunschsatz ins Englische.<sup>1</sup> Während  $\text{Ⓞ}$  in 28,7-44 so sorgfältig zwischen Optativ und Indikativ Futur unterschied, steht in 28,49 mit  $\text{επαξει}$  Indikativ Futur. Hier scheint also trotz der *yiqtol-x*-Form ein Fall für die vom Kontext abhängige Modusbestimmung gegeben zu sein, wie sie Waltke und O'Connor vorschlagen.<sup>2</sup> Wenn der ganze Abschnitt 47-68 in Satzstrukturen gestaltet ist, die nach Niccacci Indikativ Futur verlangen, so wird auch dieser mitten darin eingebettete Vers so zu übersetzen sein. Die zweite *yiqtol-x*-Struktur dieses Abschnitts in 28,61ba entpuppt sich bei näherem Hinsehen als *x-yiqtol*, da 61aα voranzustellen ist, das als *casus pendens* vom Relativsatz 61aβ getrennt, zum Hauptsatz dazugehört.<sup>3</sup> Wenn jedoch in Dtn 28,20-44 im Wechsel von Jussiv und Indikativ Futur eine inhaltliche Differenzierung zwischen Verwünschung und Ausmalung der Fluchfolgen herausgearbeitet wurde, so bedeutet dies für 28,47-68, daß in seinen Indikativ-Futur-Sätzen keine Flüche im Sinne von Verwünschungen mehr stehen, sondern eine Ausgestaltung der Fluchfolgen vorliegt. Die Satzsyntax legt demnach einen Gattungsunterschied zwischen Dtn 28,20-44 und 28,47-68 nahe. Die hier zu beobachtenden Phänomene decken sich mit  $\text{Ⓞ}$ , wo ab V. 47 im Gegensatz zu vorher alle Sätze, die Gott zum Subjekt haben, im Indikativ übersetzt sind.<sup>4</sup>

Sumner ortet in V. 47-57 einen sinnvollen Gedankenfortschritt von einer Einleitung in V. 47f über die Beschreibung der fremden Nation (V. 49f) und ihrer Tätigkeit (V. 51f) bis hin zu den Tätigkeiten des Volkes in seiner Belagerungsnot (V. 53-57)<sup>5</sup>. In V. 52 wechselt der Blick von der Betrachtung der Feinde zur Beschreibung der Belagerten. Beide Absätze sind aber durch die Wurzel  $\text{אכל}$  „essen“ (V. 51.53) miteinander verbunden.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Targum, 80f.

<sup>2</sup> Introduction, 566.

<sup>3</sup> Vgl. die Satzeinteilung von RICHTER, *BHt*, 633.

<sup>4</sup> Die Satzstrukturen sind: *x-qatal* in 47.60aβ.62aβ.b.63aαβ.64bβ.68aα<sub>2</sub>; *w=qatal* in 48aα.ba.51aα.52aα.52bαβ.53aα.59aα.60aα.60b.62aα.63aα63bα.64a.ba.65b.66a.ba.68aα.b. Am häufigsten ist *x-yiqtol* in 48aα<sub>2</sub>.49aβ.bβ.50ba.bβ.51ba.53bβ.54ba.bβ.55aα<sub>2</sub>.55bβ.56ba.57aα<sub>2</sub>.aβ.bβ.58aα.61a.63aγδ.64bβ.65aβ.66bβ.67aα.aα<sub>2</sub>.aβ.aβ<sub>2</sub>.ba<sub>2</sub>.bβ<sub>2</sub>.

<sup>5</sup> 28,47-57 ist in sich durch Lexeme verwoben:  $\text{כל}$  בחסר V. 48.57;  $\text{נשא}$  V. 49.50;  $\text{שאר}$ /H V. 51.55;  $\text{והצר לך בכל-שעריך}$  V. 52.53.55;  $\text{בשר בניך}$  V. 53.55;  $\text{במצור ובמצוק}$  V.53.55.57;  $\text{רעע + עגע + רך}$  V. 54.56.

<sup>6</sup> Vgl. Study, 116a-122.

Die Verknüpfung durch Wörter, die in 28,47-68 mehrmals, in 28,20-44 aber nicht vorkommen, verebbt bis V. 65.<sup>1</sup> Es hinken dann nur noch die zwei Verbindungen von V. 68 zu V. 60<sup>2</sup> und V. 67<sup>3</sup> nach. Weiterhin zeigt sich die Verknüpfung der Verse 62-64 mit dem Abschnitt 47-57<sup>4</sup>. Offenbar werden Stichwörter bewußt wiederholt. So ist es kein Wunder, daß V. 62 auch inhaltlich wie der Anschluß an V. 57 wirkt. Nach der grausamen Belagerung bleibt das Volk nur in dezimierter Zahl übrig, und JHWH verlegt sein Vernichtungswerk auf die Zerstreung und das Unglück in der Diaspora. Man kann also eine Verbindung zwischen V. 57 und V. 62 sehen, die dadurch verstärkt ist, daß keinerlei Lexeme aus 28,47-57 in 28,58-61 vorkommen. Dtn 28,58-61 ist zwar in sich durch mehrere Wortwiederholungen verknüpft<sup>5</sup>, nicht jedoch mit dem Kontext, sieht man von der Verbindung zu V.68 mit שׁוֹב/H ab. Seitz stellt in 28,62f ein Zwischenstück mit Brückenfunktion wie in 45f. fest. Dabei wird die Brücke zum Abschnitt 47-57 geschlagen, nicht zu V. 61.<sup>6</sup> Dtn 28,62f greift durch sein Vokabular auf V. 47-50 zurück. Die beiden Verse sind aber auch mit V. 68 verbunden, zwar nicht durch Lexeme, aber durch das Stilmittel der Numerusmischung. Die Anrede springt zwischen der 2. Person Singular und Plural hin und her.<sup>7</sup>

Ein weiterer Unterschied zu 28,20-44 besteht darin, daß in den Abschnitt 28,47-68 Wendungen eingewoben sind, die zum deuteronomisch-deuteronomistischen Sprachschatz gehören und sich nicht einfach als nachträgliche Ergänzungen ausscheiden lassen, da sie eng mit dem Kontext verbunden sind. Die folgende Tabelle zeigt, daß diese Wendungen nicht gleichmäßig über den ganzen Abschnitt verteilt sind, sondern zwischen V. 52 und V. 64 stehen. Sie häufen sich also in der Mitte. Dadurch wirkt 28,58-61 wie eingeschoben. V. 58a ist an deuteronomisch-deuteronomistisches Vokabular des Kapitels (עֲשֵׂה, שָׁמַר) angepaßt.

<sup>1</sup> גוי V. 49.50.65.

<sup>2</sup> שׁוֹב/H V. 60.68.

<sup>3</sup> אָמַר V. 67.68.

<sup>4</sup> הָחַח אֲשֶׁר V. 47.62; רַב V. 47.62; שָׁמַר/H V. 48.63; קִצָּה הָאָרֶץ V. 49.64; שָׁמַע V. 49.62; אָבַד/H V. 51.63.

<sup>5</sup> תּוֹרָה V. 58.61; כָּחוּב V. 58.61; סָפַר V. 58.61; מָכָה V. 59.61; דָּלִי V. 59.61.

<sup>6</sup> Vgl. *Studien*, 265f.

<sup>7</sup> Vgl. SCHÄCHTER, *Fluch*, 180.

52b	ארץ אשר נתן יהוה אלהיך לך <sup>1</sup>
53	אשר נתן לך <sup>2</sup>
58-61	חשומר לעשות
62a	ככוכבי השמים לרב <sup>3</sup>
62b	כי לא שמעת בקול יהוה אלהיך <sup>4</sup>
63	אשר אחזה באשמה לרשעה <sup>5</sup>
64	מקצה הארץ ועד קצה הארץ <sup>6</sup>
64	ועברת שם אלהים אחרים אשר לא ידעת אחה ואבותיך עץ ואבן <sup>7</sup>

Für den Charakter von 47-68 aufschlußreich ist die Betrachtung der Lexemverbindungen zum vorausgehenden Abschnitt 28,20-44. Lexeme, die mehrmals in 28,20-44 vorkommen<sup>8</sup>, sind keineswegs gleichmäßig in 28,47-68 verteilt. Es werden fast ausschließlich jene Lexeme wiederholt, die in der ersten Hälfte von 28,20-44, genauer zwischen V. 24-34 zum erstenmal fallen. Außerdem erkennt man, daß die Wörter auch in V. 47-68 nicht gleichmäßig verteilt sind, sondern daß sie sich in drei Zentren häufen. Das erste Zentrum ist der Abschnitt 51-57<sup>9</sup>, das zweite der Vers 64<sup>10</sup>, und das dritte V. 67.68<sup>11</sup>. Vor allem die Verse 67.68 erscheinen damit als Schluß konzipiert, der mit den Stichworten „Feind“, das im Kapitel siebenmal vorkommt, sowie „Weg“ und „sehen“ Schlüsselbegriffe<sup>12</sup> aufgreift.

<sup>1</sup> Zur Landgabeformel vgl. BRAULIK, *Mittel*, 93.

<sup>2</sup> Der Relativsatz bezieht sich nicht auf ארץ oder ארמה. Das wäre die Landgabeformel. Doch auch die Kombination Nomen + אשר + נתן (Perfekt mit Subjekt JHWH) + ל darf als geprägte Wendung gelten. Sie kommt nur dreimal außerhalb von Deuteronomium und DtrG vor: Gen 48,9 (בנים); Ex 16,15 (לחם); Koh 9,9 (ימי חייו). Dagegen kommt sie im Deuteronomium fünfmal vor: Dtn 12,15 (בשר כברכת); 12,21 (צון); 16,17 (ברכה); 20,14 (שלל איבין); 26,11 (הטובה). Dazu kommen noch 1 Sam 30,23 (אחה); 1 Kön 5,21 = 2 Chr 2,11 (בן). Ähnliche Formulierungen in Koh 3,10.11; 5,17.18; 8,15 gehören wohl nicht dazu, da sie durch die abstrakte Gottesbezeichnung (ה) אלהים eine eigene Sprachfärbung zeigen.

<sup>3</sup> Vgl. HOFFMANN, *Reform*, 361 Anm. 79.

<sup>4</sup> Vgl. WEINFELD, *School*, 337 Nr. 18.

<sup>5</sup> Vgl. WEINFELD, *School*, 342 Nr. 2; BRAULIK, *Mittel*, 95.

<sup>6</sup> Vgl. WEINFELD, *School*, 358 Nr. 17.

<sup>7</sup> Vgl. WEINFELD, *School*, 357 Nr. 14; HOFFMANN, *Reform*, 328 b, 358 α + γ.

<sup>8</sup> Die Allerweltsworte נתן und היה bleiben unberücksichtigt.

<sup>9</sup> ירד V. 24.43.52; אכל V. 31.33.39.51.53.55; בנים בעט V. 32.41.54.55.56.57; פרי אדמתך V. 33.42.51.

<sup>10</sup> עם V. 32.33.37.64; אשר לא ידעת V. 33.36.64; אבד V. 36.39.47.48.64; עץ V. 36.42.64.

<sup>11</sup> איב V. 25.31.48.53.55.57.68; דרך V. 25.29.68; ראה V. 32.34.67.68.

<sup>12</sup>  $3x \text{ דרך} + 4x \text{ ראה} = 7x$

Einige Phänomene sprechen dafür, daß 28,47-68 bewußt als kommentierende Auslegung zu 28,24-34 gestaltet wurde.<sup>1</sup> Es werden nämlich Bezüge ausgeblendet, die vom Vokabular her genauso vorgegeben wären wie der Feindeinfall. 28,58-61 behandelt das Thema Krankheit. 28,20.21.27.35 liefern eine Fülle von Krankheitsbezeichnungen, wobei das zweimal gesetzte שחין sich besonders anbieten würde. Keine dieser Bezeichnungen taucht in 28,47-68 auf. 28,58-61 orientiert sich lexikalisch nicht an 28,20-44. Nur die Vertilgungsaussage mit שמד/N in V. 61 bringt lapidar die Quintessenz beider Abschnitte auf denselben Nenner.<sup>2</sup> Die von 28,20-44 vorgegebene Thematik - Ernteschaden durch Klima oder Schädlinge - wird überhaupt nicht mehr angesprochen. Dies zeigt, daß nur das Thema Feindeinfall aus 28,20-44 aufgegriffen und ausgestaltet wird. Daß dies bewußt geschah, erkennt man an einem Detail. Der Verfasser von V. 64 verknüpfte seinen Text mit 28,20-44 höchstwahrscheinlich durch die Einfügung der Deportation und des Götzendienstes im Feindesland in V. 36f. Er verwendete in V. 37b+64a gleichartige formelhafte Wendungen, vor allem aber den Ausdruck בכל העמים, der sonst in Dtn 28 nicht mehr vorkommt. Gleichzeitig verklammert er aber auch die beiden Begriffe für „Fremdvolk“ גוי und עם, so miteinander, daß der in 28,20-44 vorherrschende Begriff עם in V. 64 mitten in einem Kontext, der durch das Wort גוי (V. 49.50.65) geprägt ist, und der in 28,47-57 vorherrschende Begriff גוי in V. 36 mitten in einem Kontext, der von dem Wort עם (32.33.37) bestimmt wird, steht.

Obwohl in 28,47-57 ein anderes Wort für das fremde Volk verwendet wird, scheint dennoch der Wille zu bestehen, an Vorhergehendes anzuknüpfen. Den Feinden wird wie in 28,34 die Tätigkeit אכל „essen“ zugeschrieben. Doch sie essen gerade nicht die Nahrungsmittel, die in 28,20-44 genannt werden, sie essen nicht Ochs, Ziege, Saatgut, Oliven oder Weintrauben. Es wurden sorgfältig andere Wörter gesucht. Die Feinde essen nun die Frucht des Viehs, den Wurf des Kleinviehs, Korn, Öl und Most. Nur ein einziger Begriff bleibt gleich, פרי אמהדך, der bereits in V. 33 in Verbindung mit אכל und איב vorkam und schon innerhalb von 28,20-44 eine Ver-

<sup>1</sup> „There can be no doubt that verses 45-48 are in the Deuteronomistic style and area of thought; they were certainly written as a commentary on the punishments to come upon disobedience of the Deuteronomistic laws. But the same is to be said of the immediate sequel tracing the invasion of Judah and the desolation of Jerusalem; their entire mood and literary style are patently of a piece with the work of the 'Deuteronomistic School.' (...) There can be no doubt that the section was written consciously and of full purpose as a commentary on the epilogue of the code ...“ IRWIN, „Criterion,“ 348.

<sup>2</sup> ער השמד (V. 20.24.51.61). Die Wurzel שמד im Zusammenhang von Krankheiten in 28,21 und 28,60 bietet sicherlich einen Anklang, doch werden unterschiedliche Stämme derselben Wurzel nicht als Lexemverknüpfung gewertet, da durch die Stammvariation eine semantische Veränderung herbeigeführt wird, es sich also nicht mehr um das gleiche Wort handelt.

knüpfungsfunktion zwischen den zwei Strophen der Frustrationsfläche (V. 33.42) innehatte. Dieselbe Verknüpfungsfunktion hat dieser Begriff wohl auch in V. 51. Ähnliches geschieht in V. 68, wo das vorher nur im Zusammenhang mit Krankheiten in Constructus-Verbindung auftauchende Wort מצרים „Ägypten“ (28,27.60) nun mit אֹיֵב „Feind“ verknüpft und in den Gedankenfluß von 28,47-57.62-68 eingepaßt wird.

Es gibt im Gegensatz zu 28,20-44 einen fortschreitenden Gedankengang. Am Anfang steht die Begründung des folgenden Geschehens (V. 47f). Dann kommt der Feind (V. 49-52), und das Volk erlebt die Schrecken der Belagerung (V. 53-57), am Ende der Belagerung sind nur noch wenige übrig (V. 62). Sie werden deportiert und in verschiedene Länder zerstreut (V. 63f). Auch in der Diaspora finden sie keine Ruhe (V. 65-67), und am schlimmsten geht es denen, die nach Ägypten müssen (V. 68). Im Rahmen der deuteronomischen „Fabel“ bedeutet das, Mose ergänzt die Eides-Verwünschungen (קללֹה) der Verse 20-44 durch die logisch voranschreitende und im Indikativ vorgetragene Ausmalung einer fluchbelasteten Zukunft, die prophetische Züge trägt.

Nur 28,58-61 paßt nicht in den logischen Gedankenfortschritt. Dieser Bruch und der Mangel lexikalischer Verknüpfungen des Abschnitts zum Kontext lassen vermuten, daß V. 58-61 nachträglich eingefügt wurden.

Dtn 28,47-68 zeichnet sich durch die Verwendung dichterischer Gestaltungsmittel aus. Immer wieder wechseln Abschnitte in Prosa mit poetischen Stücken. Metrisch gebundene Sprache fand Seitz in V. 47f mit Endreim auf *-kā* und *kāl*, in V. 49f jedoch ohne Endreim, in V. 63a mit Endreim *-kæm* und in V. 65+67 wieder ohne Endreim.<sup>1</sup> Hillers sah poetische Sprache in V. 53.55.<sup>2</sup> Die Belagerung (51-57) wird in Prosa geschildert, die sprachliche Stilmittel wie Wortinversion (V. 56) und Kehrverse (V. 53.55.57) sowie deuteronomisches Vokabular verwendet. Die Wendung בַּחֶסֶר כָּל (V.48.57) umschließt den ganzen Abschnitt.<sup>3</sup>

V. 58-61 lassen sich im Versmaß lesen und weisen Endreime auf, die im Gegensatz zu den von Seitz zusammengetragenen Beispielen in 28,47-68 nicht nur auf gleiche Wörter oder enklitische Personalpronomina zurückgehen, sondern ähnlich klingende Endungen unterschiedlicher Wörter miteinander kombinieren. Man hört die Endreime am deutlichsten, wenn man das *Qames* nach der askenasischen und jemenitischen Aussprache zu „O“ färbt. Eine derartige Färbung dieses Vokals dürfte nicht erst im maso-

<sup>1</sup> Vgl. *Studien*, 265, 290f, 299.

<sup>2</sup> Vgl. *Treaty-Curses*, 35-37.

<sup>3</sup> Vgl. BUIS / LECLERCQ, *Deutéronome*, 179; SUMNER, *Study*, 116a-122; SEITZ, *Studien*, 290-292.

retischen Hebräisch bestanden haben, sondern kann bereits für das vorexilische Hebräisch erschlossen werden.<sup>1</sup>

	Rhythmus	Endreim	
'im lo' tišmor la <sup>a</sup> šôt	u / u / u /	OT	
'æt kâl dibrê hattôrâh hazzo't	u / u / u / u /	OT	
hakkê <sup>e</sup> tûbîm bassepær hazzæh	u u / u / u / u /		Ä
lêjir'âh 'æt haššem hannikkâd	u / u / u / u /	OD	
w <sup>e</sup> hannôrâ' hazzæh	u / u / u /		Ä
'æt Jahweh 'ælohækâ	u / u / u / u /	O	
whiplâ' Jahweh 'æt makkotækâ	u / u / u / u / u /	O	
w <sup>e</sup> 'et makkôt zar'ækâ	u / u / u / u /	O	
makkôt g <sup>e</sup> dolôt w <sup>e</sup> nae'æmânôt	u / u / u / u / u /	OT	
wâ h <sup>o</sup> lâjim râ'im w <sup>e</sup> nae'æmânîm	u / u / u / u / u / u /		IM
w <sup>e</sup> hešîb b <sup>e</sup> kâ	u / u / u /	O	
'et kâl madweh mišrajim	u / u / u / u /		IM
'ašer jâgortâ mipp <sup>e</sup> nêhæm	u / u / u / u / u /		ÄM
w <sup>e</sup> dâbqû bâk	u / u /	OK	
gam kâl h <sup>o</sup> lî w <sup>e</sup> kâl makkâh	u / u / u / u / u /	O	
'ašer lo' kâtûb b <sup>e</sup> sepær hattôrâh	u / u / u / u / u / u /	O	
hazzo't ja'lem Jahweh 'âlækâ	u / u / u / u / u /	O	
'ad hiššâmdâk <sup>2</sup>	u / u /	OK	

Ein *parallelismus membrorum*, sonst so hervorstechend in hebräischer Poesie, fehlt in diesen Versen, sieht man von 59b ab. Zwischen 61a und b ist ein Enjambement des **הוֹמָהּ** nötig, um weiterhin im Rhythmus lesen zu können. Sogar die Pausaformen am Ende von V. 60 und 61 fügen sich harmonisch in die Endreimreihen ein. Ähnliche Endreimstücke findet man auch in Dtn 4.<sup>3</sup> Reimer fand anhand der Wortwiederholungen von V. 59-61 eine chiasmische Struktur, die um V. 60 kreist und den poetischen Charakter dieses Stückes bestätigt.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> „... Some spellings in the Dead Sea Scrolls indicate an 'o' pronunciation where MT has *kanaz*. Thus IQIsa 5:17 *kbwšym*, ... IQIsa 27:47 *šwmyr* ... . The possibility of the pre-exilic antiquity of this variant pronunciation is provided by Phoenician.“ YOUNG, *Diversity*, 199.

<sup>2</sup> Auch die Transkription der BHT läßt sich mit ihren philologisch rekonstruierten Vokalen im Versmaß und mit Endreimen lesen. Zwar reimt sich in 58a12 *ha=nikbad* nicht so gut auf *l'='šôt* und *ha=zō(?)t* aus 58a11, dafür paßt aber in 60aR *mip=panē=him* besser zu *MŠR-aym*. Vgl. Richter, BHT, 630, 632.

<sup>3</sup> Vgl. BRAULIK, *Mittel*, 107, Anm. 22.

<sup>4</sup> „Return,“ 223. Es entsprechen sich V. 59a und 61b, 59ba und 61aa<sub>2</sub>β sowie 59bβ und 61aa<sub>1</sub>. Bei diesen längeren einander entsprechenden Zeilen, werden die oben angegebenen Endreime teilweise zu Binnenreimen. REIMERS Darstellung des rückläufigen Teils der chiasmischen Struktur ist inkonsequent. In V. 59 stehen die Leitwörter immer am Anfang der Zeile (יהוה, והפלא יהוה), in den ersten beiden gegenläufigen Gliedern aus V. 61a setzt er Wörter davor (וְכַל - כָּל, וְכַל - כָּל). Im dritten Glied schreibt REIMER den Bezug aber

Die Stilmittel in 28,62-68 scheinen dagegen wieder konventioneller und weniger durchstrukturiert. Man findet Parallelismen in V. 63.65a.67, dazwischen aber Prosastücke.<sup>1</sup> Dtn 28,58-61 sticht also aus seinem Kontext heraus.

### 6.3.3. Semantische Analyse

Seitz hat auch die Sprache dieses Abschnitts untersucht. Die semantische Untersuchungen beschränkt sich daher hier nur auf markante Wendungen und vor allem auf die Lexeme in V. 47-68, die in Dtn 28 nur einmal vorkommen.

V. 47] Die formelhafte Wendung „JHWH, deinem Gott dienen“ ist sonst im Deuteronomium immer durch einen synonymen Begriff ergänzt.<sup>2</sup> Dieser synonyme Begriff fehlt hier. Dadurch unterscheidet sich dieser Vers von den übrigen Belegen dieser Wendung im Deuteronomium. Floss hält deshalb Beziehungen zu Jer 5,19 für möglich.<sup>3</sup> שמחה „Freude“ kommt im Deuteronomium nur hier vor. In Kombination mit טוב לבב „Fröhlichkeit des Herzens“ bedeutet es ursprünglich Glück.<sup>4</sup> Im Zusammenhang mit Verpflichtungen dienen beide Ausdrücke jedoch - wie das akkadische *ṭūb libbi* - zum Ausdruck der Freiwilligkeit.<sup>5</sup> Dtn 28,47 spielt also offenbar nicht auf die Aufforderungen zur Freude in den deuteronomischen Festbestimmungen an. Dort wird nämlich immer das Verb שמח verwendet.<sup>6</sup> Wenn in V. 47 abweichend das Nomen steht, scheint der Akzent auf der Freiwilligkeit der Dienstbereitschaft gegenüber Gott zu liegen. So entsteht der Gegensatz zwischen der Verweigerung der freiwilligen Gottesverehrung bei der Fülle an allen Gütern in V. 47 und der dafür verhängten Strafe, dem Frondienst für den Feind in einer Mangelsituation in V. 48a.

V. 48] רעב „Hunger“ steht im Deuteronomium nur noch Dtn 32,24. צמא „Durst“<sup>7</sup> und עירם „Blöße, Nacktheit“<sup>8</sup> kommen im Deuteronomium nicht

---

an den Anfang der Zeile (ילעם ידוח). Größere Gleichförmigkeit ergibt sich, zieht man הווח vor 61b wie es das Enjambement beim rhythmischen Lesen fordert.

<sup>1</sup> Vgl. SEITZ, *Studien*, 265, 299.

<sup>2</sup> Dtn 6,13 (ירא); 10,12 (אודב); 10,20 (ירא); 11,13 (אודב); 13,5 (רבק). Vgl. FLOSS, *Jahwe*, 36f.

<sup>3</sup> Vgl. *Jahwe*, 315f.

<sup>4</sup> Vgl. MUFFS, „Joy“, 9.

<sup>5</sup> Vgl. MUFFS, „Joy“, 5f, 11f.

<sup>6</sup> Gegen RIESENER, *Stamm*, 204.

<sup>7</sup> Im AT noch Ex 17,3; Ri 15,18; Jes 5,13; 41,17; 50,2; Jer 48,18; Ez 19,13; Hos 2,5; Am 8,11.13; Ps 69,22; Ps 104,11 Klgl 4,4; Neh 9,15.20; 2 Chr 32,11.

<sup>8</sup> Gen 3,7.10.11; Ez 16,7.22.39; 18,7.16; 23,29.



mehr vor. Die drei Begriffe treten im AT nie mehr zusammen auf und gehören nicht zum deuteronomischen Sprachgut. על ברזל „ein eisernes Joch“ gibt es noch in Jer 28,14.

V. 49] Das Wort דאה „fliegen, herabstoßen“ taucht außer in Ps 18,11 und dem Nifal von Lev 11,14 nur noch in Jer 48,40; 49,22 auf, dort verbunden mit נשר „Adler, Geier“, der im Deuteronomium noch in den Speisevorschriften 14,12 und als Metapher für Gott in 32,11 begegnet.

Im Gegensatz zu 28,20-44 herrscht in 28,47-68 für das fremde Volk der Begriff גוי vor. Während עם eher die Zusammengehörigkeit durch Blutsverwandtschaft impliziert und auch auf Gott bezogen werden kann, hat גוי eher eine geschlossene ethnische Gruppe mit eigener Regierung und eigenem Territorium im Blick. Diese Vorstellungen wohnt heute am ehesten dem Begriff „Nation“ inne.<sup>1</sup> Bezieht man ein, daß die Schrecklichkeit des Fremdvolkes auch darin begründet ist, daß die Hebräer seine Sprache nicht verstehen, so könnte der Wechsel von עם zu גוי auch ein anderes Bild von der feindlichen Macht implizieren. גוי wäre die staatlich organisierte fremde Macht, die von ihrem weit entfernten - man spricht eine ganz andere Sprache - Territorium ausrückt, um in Israel zu kämpfen. Dies würde auf Ägypten, Assyrien oder Babylonien hindeuten. עם dagegen hätte einen größeren Lokalbezug. Auch die Phönizier, Moabiter oder Aramäer im Umkreis der Israeliten gehören zu einem anderen Volk, sie sind aber Nachbarn und sprechen Sprachen, in denen sich wohl auch Hebräer verständlich machen konnten. Trotzdem kann man beide Begriffe nicht absolut auseinanderhalten, da ובגוים הים in V. 65 sich auf בכל העמים in V. 64 bezieht. Die Verbindung von שמע „hören“ und לשון „Sprache“ kommt im ganzen AT nur hier vor.

Gruber weist darauf hin, daß bei נשא פנים in 28,50 das Erheben des eigenen Gesichts „lächeln“ bedeutet. Der Gesichtsausdruck zeigt das innere Wohlwollen im Verhalten zum Angelächelten. Bezogen auf das eigene Gesicht kommt dieser Ausdruck nur noch im aaronitischen Segen (Num 6,26) vor.<sup>2</sup> Da im aaronitischen Segen Gottes Antlitz lächelt, dürfte der Gegensatz Gott / Feinde aus V. 47f fortgesetzt werden. Denn auch die zweite Zuwendungsform דן „sich erbarmen“ hat im AT fast immer Gott zum Subjekt. Von den wenigen Belegen, in denen nicht Gott Subjekt ist, kommt Klgl 4,16 der Aussage von 28,50 am nächsten.<sup>3</sup> Die beiden Verhaltensweisen, die den Feinden in V. 50b abgesprochen werden, dürften im

<sup>1</sup> Vgl. CLEMENTS, „גוי“, 967-970.

<sup>2</sup> Vgl. „Faces“, 253f.

<sup>3</sup> Andere Stellen, in denen דן nicht Gott als Subjekt hat: Ri 21,22; Jes 27,11; Ps 37,21.26; 112,5; Hi 19,21; 33,24; Spr 14,31; 19,17; 28,8.

Kult verwendete Ausdrücke anklingen lassen. Weil man Gottes Gnade nicht wollte, wird man nun Opfer feindlicher Ungnade. Von den Stellen, in denen זקן „Greis“ und נער „Jüngling“ beieinander stehen, ähneln der Aussage von 28,50 Gen 19,4, wo es um den Untergang Sodoms geht, Jos 6,21, wo der Bann über Jericho vollzogen wird, und Jer 51,22, wo Babylon als strafendes Instrument Gottes angesprochen wird. Macdonald meint, זקן und נער bezeichnen kampffähige Männer adliger Abstammung, also Älteste und Knappen.<sup>1</sup> Erwartete man jedoch in der Kriegführung für diese Gruppe von Kämpfern besondere Schonung, so daß man deren Ausbleiben hier als Zeichen der Grausamkeit hervorgehoben hätte? Die Zusammenstellung erscheint eher als Merismus, der die Gesamtheit der Bevölkerung einschließt.

V. 51] Die Dreiheit דגן חירוש ויצהר „Getreide, Most, Öl“ taucht im Deuteronomium noch 7,13; 11,14; 12,17; 14,23; 18,4 auf. Die Ausdrücke עשדרה צאנך und שגר אלפיד greifen die Formulierungen von 28,4.18 in der Kombination von Dtn 7,13 auf. Nach Irwin sowie Buis und Leclercq wurden sie in 28,51 von dort übernommen.<sup>2</sup> Kanaanäische Gottesnamen sind zu Bezeichnungen für den Nachwuchs des Viehs geworden.<sup>3</sup> Der Kausativ אבד/H setzt ein handlungsfähiges Objekt voraus, das zu einer Tätigkeit veranlaßt werden kann. Die Hif'il-Formen in 28,51.63 haben wie die Qal-Formen in 28,20-44 Menschen im Blick, die selbst Subjekt ihres Untergangs sind. Das im Kausativ zum Untergang veranlaßte Objekt ist zugleich das logische Subjekt des im Qal ausgedrückten Vorgangs. Die Feinde oder Gott vernichten also nicht unmittelbar. Die Hif'il-Form von אבד ist typisch für prophetische Drohrede.<sup>4</sup>

V. 52] Den Ausdruck הומה בצורה „befestigte Mauer“ gibt es nur noch Jes 2,15; 25,12; Jer 15,20 und ähnlich Jes 22,10.<sup>5</sup> ברח ב „vertrauen auf“ gehört zur Sprache der Psalmen, der Weisheit und der Propheten.<sup>6</sup> Im

<sup>1</sup> Vgl. „Status,“ 167-170; CUTLER / MACDONALD, „Identification,“ 27.

<sup>2</sup> Vgl. IRWIN, „Criterion“ 347f; BUIS / LECLERCQ, *Deutéronome*, 179, 381.

<sup>3</sup> Vgl. BRAULIK, „Ablehnung,“ 127f.

<sup>4</sup> Vgl. JENNI, „Faktiv,“ 145-147, 157. „Bei der Beschränkung des hi. auf die Zukunft ist es nicht verwunderlich, dass von den 26 hi.-Stellen die Hälfte zu prophetischen Drohwissagungen und vier weitere zu Drohungen ausserhalb der prophetischen Literatur (Lev. xxiii 30; Dt vii 10, xxviii 51,63) gehören.“ Ebd. 153.

<sup>5</sup> Vgl. SHEPPARD, „Redaction“, 203.

<sup>6</sup> ברח ב: Ps 9,11; 13,6; 21,8; 25,2; 26,1; Hi 39,11; Spr 11,28; 16,20; 25,26; 29,25; 31,1; 27,3; 28,7; 33,21; 22,5,6; 32,10; 37,3 40,4; 41,10; 44,7; 52,9,10; 55,24; 56,5,12; 62,9,11; 78,22; 84,13; 91,2; 112,7; 115,10,11; 118,8,9; 119,42; 125,1; 135,18 143,8; 146,3; 195,9; 196,8; Ri 9,26; 2 Kön 18,5; 19,10; Jes 12,2; 26,3,4; 30,12; 37,10; 42,17; 46,25; 47,10; 50,10; Jer 7,14; 12,5; 13,25; 17,5,7; 39,18; 48,7; 49,4; Ez 16,15; Hos 10,13; Am 6,1; Mi 7,5; Zef 3,2; 1 Chr 5,20.

Deuteronomium kommt es nicht mehr vor. Fast immer vertraut man auf Gott, nur in Jer 5,17 vertraut man ähnlich wie in Dtn 28,52 auf die Befestigung der Stadt.

V. 54] אִשָּׁה חֵיק „Frau (an) der Hüfte“ kommt in Verbindung mit אָח, dem Bruder, noch Dtn 13,7 vor. Der Bruder ist dort und in Dtn 13,9-11; 25,6.7.9 der leibliche Bruder, nicht wie sonst im Deuteronomium der Volksgenosse.<sup>1</sup> Götzendienst (Dtn 13) und Belagerungsnot (Dtn 28,47f) zerstören die engsten Familienbande. יָהֵר/H „übrig lassen / haben“ gibt es im AT nur noch Dtn 28,11 und 30,9.

V. 55-57 bestehen im wesentlichen aus Wiederholungen gleichartiger Wendungen der vorhergehenden Verse. Das Motiv des Kannibalismus wird im Kapitel Traditionsgeschichte besprochen. Die Sprache von V. 47-57 weist stärkere Bezüge zu Prophetentexten als zum übrigen Deuteronomium auf.

Der Bedingungssatz in 28,58 enthält mit עֲשֵׂה und שָׁמַר wieder Verben der Gesetzesbeobachtung, die im Deuteronomium Reihen bilden. Doch diesmal geht es nicht um die Stimme JHWHs oder die Gebote, sondern um הַדְּבָרִים הַזֵּאת „alle Worte dieser Weisung“. Derselbe Ausdruck steht noch in Dtn 17,18; 27,3.8.26.<sup>2</sup> Der Hinweis auf das סֵפֶר „Urkunde, Buch“ in 28,58aβ blickt auf einen Text, der offenbar in einer einzigen Schriftrolle verzeichnet sein konnte. Haran meint, das Deuteronomium sei auf Pergament geschrieben worden, da so lange Papyrusrollen nicht hergestellt werden konnten.<sup>3</sup> חֻרָה „Weisung“ erinnert an die Überschrift Dtn 4,44f, wo klargestellt wird, daß sie die חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים „Gesetze und Rechtsnormen“ von Dtn 5-26,16 umfaßt. In Dtn 29,20 wird deutlich, daß zur Tora auch Segen und Fluch aus Kapitel 28 gehören. Gesetze und Rechtsnormen samt Fluch und Segen sind der Inhalt der Tora, die Mose dem Volk vorlegt (Dtn 4,8.44).<sup>4</sup> Für Perliitt spiegelt sich in der Erwähnung der אֱלֹהִים und קַלְלָה, die gemäß 29,19.20.26 im Torabuch aufgezeichnet sind und auf die inhaltlich auch 28,61 anspielt, das Interesse, Segen und Fluch als Auswirkung des Verhaltens gegenüber der Bundesurkunde zu erklären. Es gilt, die Gebote des deuteronomischen Torabuches einzuhalten (28,58), wenn man Segen erfahren will. Im Exil galt der Fluch als erfüllt. Aus dem Buch des Bundes war ein Fluchbuch geworden. Dtn 30,1-10 zeigt den Ausweg durch den Ruf zur Umkehr.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. PERLITT, „Volk,“ 30-35, 32 Anm. 4.

<sup>2</sup> Vgl. LOHFINK, *Hauptgebot*, 295f.

<sup>3</sup> Vgl. „Book-Scrolls,“ 112.

<sup>4</sup> Vgl. BRAULIK, „Ausdrücke,“ 37/65.

<sup>5</sup> Vgl. „Volk,“ 44f.

Die Ausdrucksweise von 58b weicht von dem üblichen „JHWH fürchten“<sup>1</sup> ab. Es ist nämlich zunächst nicht JHWH, den man fürchten soll, sondern der Name. Dieser Name wird mit zwei Adjektiven belegt und dann durch die Apposition **אֱלֹהֵיךָ יְהוָה** „JHWH, deinen Gott“ nochmals verdeutlicht. Das Adjektiv **נִרְאָה** „furchtbar“ ist mit dem Namen noch in Ps 99,3 verbunden. Becker versteht das Adjektiv als Ausdruck numinoser Furcht, die dadurch ausgelöst wird, daß die Taten JHWHs als Gericht erlebt werden.<sup>2</sup> Der Name und JHWH sind völlig parallelisiert. Es wurde keine Constructus-Verbindung verwendet. Es geht nicht darum, den Namen Gottes zu fürchten, sondern darum den Namen zu fürchten, was zugleich bedeutet, Gott zu fürchten. Der ehrenvolle und furchtbare Name tritt gleichsam an die Stelle Gottes.<sup>3</sup> Junker sieht wohl zu recht in dieser Gleichsetzung einen Ausgangspunkt für die Lesung des Tetragramms durch das Wort **הַשֵּׁם** oder **שְׁמָא**.<sup>4</sup>

V. 60f] Nur einmal in Dtn 28 belegt sind **פָּלַא**/H „wunderbar machen“, das im Deuteronomium sonst nicht verwendet wird, **רָבַק**/G, das im Deuteronomium zumeist in Verbindung mit der Aufforderung auftaucht, an JHWH zu kleben<sup>5</sup> und der Ausdruck **כָּל-מְדוּהַ מְצָרִים**, der außer Dtn 7,15 im AT nicht mehr begegnet.<sup>6</sup> Das „Anheften“ von Krankheiten wird sonst im AT nur noch 2 Kön 5,27 mit **רָבַק**/G ausgedrückt.

V. 62] Die Wurzel **שָׂאָר**, die im Nif'al vom „Rest“ spricht, der bei der Strafe übrigbleibt, bezieht sich wohl nicht auf die in 28,58-61 genannten Krankheiten zurück. Wo in exilischen Texten von Israels Rest gesprochen wird, hat man zumeist die von den Babyloniern Übriggelassenen im Blick. Auch V. 62 stammt wohl aus der Exilszeit. Jedenfalls erscheint hier wie in Dtn 4,27; 2 Kön 17,18-20; 21,14 Israels Rest negativ bewertet. Die deuteronomistische Redaktion des Jeremiabuches bezeichnet mit dem

<sup>1</sup> **יִרְאָ אֱלֹהֵי יְהוָה**, 'to fear Yahweh' ... *Deut.*: 4:10, 5:26, 6:2,13,24, 8:6, 10:12,20, 13:5, 14:23, 17:19, 28:58, 31:12,13. *Dtr.*: Josh. 4:24; I Sam. 12:14,24; I Kgs. 8:40,43; 2 Kgs. 17:32,33,34,39,41. *Jer. C*: 32:39.“ WEINFELD, *School*, 332. „**יִרְאָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים**, 'to fear (= to worship) foreign gods'. *Dtr.*: 2 Kgs. 17:7,35,37,38.“ Ebd. 322. Vgl. BECKER, *Gottesfurcht*, 106f.

<sup>2</sup> Vgl. *Gottesfurcht*, 136f.

<sup>3</sup> Vgl. *Gottesfurcht*, 38, 39 Anm. 132; 46-48.

<sup>4</sup> Vgl. *Deuteronomium*, 535. In Neh 9,5 wird der „Name“ gepriesen, in 1 Chr 29,13 gerühmt. Ohne eine Näherbestimmung durch eine Constructus-Verbindung taucht **שֵׁם** nur in späten Texten auf. In Jes 63,12 verschafft sich Gott einen ewigen Namen, in Mal 3,20 gilt denen, die den „Namen“ fürchten, Gottes Verheißung. Vgl. CUNLIFFE-JONES, *Deuteronomy*, 157f.

<sup>5</sup> **רָבַק**/G Dtn 10,20; 11 22 + **יִרְאָ**; 13,5; 30,20; vgl. Jos 23,8; 2 Kön 18,6.

<sup>6</sup> Vgl. SEITZ, *Studien*, 300f.

Terminus Rest diejenigen, die nach der Zerstörung Jerusalems nach Ägypten fliehen wollen.<sup>1</sup> Hier könnte ein Zusammenhang deuteronomistischer Aussageintentionen bestehen, da die Rückkehr nach Ägypten auch in 28,68 angesprochen ist, zumal V. 62f und 68 durch ihre Numerusmischung stilistisch miteinander verknüpft sind. Ein weiterer Textbezug besteht zu Dtn 26,5, wo - wie in 28,62 - der sonst im AT nicht mehr auftauchende Ausdruck **מְחֵי מְעַט** „sehr wenige Leute“ steht. Im kleinen historischen Credo ist die Bewegung jedoch gegenläufig.<sup>2</sup> Aus wenigen Patriarchen wird ein großes Volk. Also steht die Patriarchenverheißung im Hintergrund, die auch aus **כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרַב**, einem Bild für die große Menge<sup>3</sup>, herausklingt (28,62 vgl. Dtn 11,22). Wie im kleinen historischen Credo auf die Mehrung des Volkes die Herausführung aus Ägypten folgt, so folgt in Dtn 28 auf die Verminderung des Volkes in V. 62 die Rückführung nach Ägypten in V. 68.

V. 63] Die Verbindung von **יָטַב**/H „wohltun“ und **רָבָה**/H „mehren“ kommt noch Dtn 30,5; Jes 23,16; Ez 36,11; Hos 10,1 vor. Dtn 30,5 und Ez 36,11 sind Heilszusagen. In Hos 10,1 wird die Verwendung der Güter des Landes zum Götzendienst angeprangert. Jes 23,15-17 enthält ein Wort gegen Tyrus, das offenbar allgemein bekannte Motive aufgreift, die auch im Hintergrund von 28,63 stehen könnten:

Dann wird Tyrus siebzig Jahre lang - solange wie ein König lebt - vergessen sein. Nach siebzig Jahren aber wird es Tyrus gehen, wie es im Lied von der Dirne heißt: Nimm die Zither, durchstreife die Stadt, vergessene Dirne! Spiele schön (**יָטַב**/H), und singe viel (**רָבָה**/H), damit man an dich denkt. Nach siebzig Jahren wird sich der Herr wieder um Tyrus kümmern ...

Daß eroberte Hauptstädte für 70 Jahre in Trümmern liegen, scheint ein im AO verbreiteter Topos gewesen zu sein.<sup>4</sup> Könnte das Lied von der Dirne, das im Jesajawort offenbar als bei den Hörern allgemein bekannt vorausgesetzt wird, nicht auch als Allegorie für Jerusalem verstanden werden, dessen Eroberung und Zerstörung im Zusammenbrechen der belagerten Mauern (28,52) wohl impliziert ist? Der Ratschlag an das zerstörte Tyrus lautete, die Hoffnung nicht aufzugeben, sondern sich bei Gott in Erinnerung zu bringen, um schließlich neues Heil empfangen zu können. Sollte 28,65 von derselben Hand stammen wie Dtn 30,1-10 könnte hier - gerade in den

<sup>1</sup> Vgl. HAUSMANN, *Rest*, 136f.

<sup>2</sup> Vgl. HAUSMANN, *Rest*, 120f.

<sup>3</sup> Vgl. HOUTMAN, *Himmel*, 195f.

<sup>4</sup> Das galt für Babylon. Vgl. BORGER, *Inschriften*, 15. Nach Jes 23,15 gilt es auch für Tyrus und nach Jer 25,8-12; 29,10; Jes 47,6 für Jerusalem.

Aussagen der tiefsten Entfremdung von Gott - in der Wortwahl schon bewußt die umkehrende Verheißung neuen Heiles in Dtn 30,5 angelegt worden sein.<sup>1</sup> נסח „ausreißen“ - dieselbe Wurzel wie das recht häufige<sup>2</sup> akkadische *nasāhu* (VTE § 56 Z. 476) - kommt im AT nur noch Ps 52,7; Spr 2,22; 15,25 vor.<sup>3</sup>

V. 64] פָּרַץ mit der Bedeutung „zerstreuen“ kommt noch in Gen 11,8f. vor und beschreibt Gottes Aktion gegen die Menschen, die den Turm zu Babel gebaut haben; alle Bewohner der Erde werden in Jes 24,1 zerstreut, die Ägypter in Ez 29,12; 30,23.26. Gegen Israeliten richtet sich die Zerstreuung in Gen 49,7; Jer 13,24; 18,17; Ez 12,15; 22,15; 36,19. Doch in Verbindung mit diesem Wort keimt auch Hoffnung auf. Nach Ez 11,16 ist Gott für die Zerstreuten zum Heiligtum geworden. In Jer 30,11 kündigt Gott die Vernichtung der Völker an, unter die er die Israeliten zerstreut hat und Neh 1,8 erwähnt ein Mosewort, nach welchem Gott im Anschluß an die Zerstreuung wieder die Heimführung verheißt. Damit wird wohl auf Dtn 4,27; 30,3 angespielt.<sup>4</sup>

Götterbilder aus Holz (V. 64b) können zur Not als Brennmaterial benutzt werden (Ri 6,26; 2 Kön 19,18; Mi 1,7). Der Hauptakzent liegt auf der Ohnmacht der Götzen. Sie sind menschliche Kunstprodukte. Israel kennt sie nicht (V. 64bβ), weil es sie nicht in der Geschichte als wirksam erfahren hat.<sup>5</sup> Während Götzendienst im Deuteronomium sonst Sünde ist<sup>6</sup>, ist es in 28,64, wie schon in 4,28; 28,37 Strafe. Diese liegt darin, daß die Deportierten ohnmächtig und fern der Heimat der Ohnmacht nichtiger Götzen ausgeliefert sind, also auch religiös keinen Halt mehr finden.

V. 65] Hier steht abweichend vom überwiegenden Sprachgebrauch des Deuteronomiums לֵב. Diese Form des Wortes Herz gibt es im Deuteronomium nur noch in Dtn 4,11; 29,3.18.<sup>7</sup> Da לֵב aber auch recht häufig im DtrG verwendet wird, muß die Form in 28,65 nicht auf eine Beziehung zu Jeremia weisen, der das Wort 57mal verwendet, sondern kann auf den Einfluß deuteronomistischer Sprache zurückgehen.<sup>8</sup> Der Vers beschreibt Symptome psychischer Leiden. דֹּאֲבוֹן נֶבֶשׁ meint „Trockenheit der Kehle“

<sup>1</sup> Zu ähnlichen Aussagen in Jer 32,41; Zef 3,17 vgl. SEITZ, *Studien*, 301.

<sup>2</sup> Vgl. AHW, 749-752.

<sup>3</sup> Vgl. WEINFELD, *School*, 309.

<sup>4</sup> Vgl. SEITZ, *Studien*, 301.

<sup>5</sup> Vgl. PREUSS, *Verspottung*, 144f., 155-157.

<sup>6</sup> Vgl. PREUSS, *Verspottung*, 157.

<sup>7</sup> Dtn 29,3.18 dürften von Jer 24,7 beeinflusst sein. Vgl. auch Jer 3,17; 4,24; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; 23,17.

<sup>8</sup> Vgl. BRIGGS, „Study“, 94-97, 101; SEITZ, *Studien*, 301f.

als Begleiterscheinung einer Depression und כליין עינים versteht unter „Entleerung der Augen“ eigentlich ausgeweinte Augen (vgl. 1 Sam 2,33; Jer 8,23; Lev 26,16).<sup>1</sup>

V. 66] תלה „aufhängen“ steht nur noch in 2 Sam 21,12 von den Gebeinen Sauls und Hos 11,7 in einer Klage gegen den Baalskult. אמן/H + ב wird unpersönlich nur noch Ps 78,32; 106,12; 119,66; Ijob 15,31; 39,12 verwendet. Sonst glaubt man immer nur an Personen.<sup>2</sup> Verbunden mit Leben kommt es nur noch in Ijob 24,22 vor, לילה וינאם noch in 1 Sam 25,16; Jes 34,10 und Jer 14,17.

V. 67] Der Vers besteht nur aus einem Frage- und Antwort-Zitat der Leidgeplagten und dem Rückbezug zu V. 34b in 67bβ.<sup>3</sup>

V. 68] Handelt es sich bei dem „Ich“, das hier spricht und seine frühere Äußerung erinnert, daß man den Weg nach Ägypten niemals wiedersehen soll, um Mose oder um Gott? Skweres entscheidet sich für Mose und nennt als Bezugstext Ex 14,13.<sup>4</sup> Es gibt aber auch eine Beziehung zu Dtn 17,16. Dort stellt Mose ausdrücklich fest, daß Gott gesagt hat, die Israeliten würden nicht mehr nach Ägypten zurückkehren. Das Gotteswort im Hintergrund der Worte von Dtn 17,16 findet Lohfink in Hos 11,5, wobei er die Emendation zum Urteil der Rückkehr nach Ägypten ablehnt und übersetzt:

„Zwar wird es nicht zurückkehren ins Land Ägypten - aber Assur, der ist sein König, weil sie sich weigerten, (zu mir) umzukehren.“<sup>5</sup>

Der Gang nach Ägypten würde den Israeliten nach diesem Prophetenwort also erspart. Doch sie müssen die assyrische Fremdherrschaft erdulden. Doch auch in Hos 8,13 steht, daß die Israeliten zurück müssen nach Ägypten, und in Hos 9,3 werden Ägypten und Assur in Parallele gesetzt:

Im Land des Herrn dürfen sie nicht mehr wohnen; Efraim muß zurück nach Ägypten, und in Assur müssen sie unreine Speisen essen.

<sup>1</sup> Vgl. GRUBER, „Dryness,“ 366.

<sup>2</sup> Vgl. WILDBERGER, „Glauben,“ 375.

<sup>3</sup> Vgl. SEITZ, *Studien*, 302.

<sup>4</sup> Vgl. *Rückverweise*, 193f.

<sup>5</sup> LOHFINK, „Hos. XI,“ 227. REIMER, „Return,“ 224f sah den Hintergrund von Dtn 28,68 in Ex 14,13, während sich Dtn 17,16 auf 28,68 beziehe. Doch abgesehen davon, daß die Umformung der Mosedrohung aus 28,68 in ein JHWH-Wort für 17,16 problematisch erscheint, vernachlässigt er die Leserichtung.

Am Ende von Dtn 28 tauchen also starke Bezüge zu Hosea auf.<sup>1</sup> Außerdem gibt es anscheinend Anspielungen auf den Aufbruch der Judäer nach Ägypten, nachdem der babylonische Statthalter ermordet worden war. Bei der Befragung Jeremias und seiner Antwort (Jer 42f) häuft sich die auch in Dtn 28,45 anzutreffende Kombination שמע בקול יהוה + לא + כי. Die Bewertung von Israels Rest in den Schlußkapiteln des Buches Jeremia ähnelt der von Dtn 28,62. Der Unterschied besteht freilich darin, daß in Dtn 28,68 Gott die Israeliten nach Ägypten zurückbringt, während sie in Jer 43 von den selbsternannten Volksführern mitgenommen werden. Allerdings impliziert das Hitpa'al von מָכַר auch eine freiwillige Handlung. In 1 Kön 21,20.25; 2 Kön 17,17 bedeutet dieser Stamm, sich zu einer bösen Handlung hergeben.<sup>2</sup> In 1 Kön 21,20.25 geht es um Ahab, der Götzendienst betreibt. 2 Kön 17,17 scheint an eine Schlüsselstelle des DtrG zu führen, die möglicherweise auch angibt, in welchem Licht Dtn 28,47-68 gelesen werden soll. Es handelt sich in 2 Kön 17,12-17 um eine geschichtstheologische Betrachtung im Anschluß an die Deportation der Israeliten durch die Assyrer.

Sie dienten den Götzen, obwohl der Herr es ihnen verboten hatte. Der Herr warnte Israel und Juda durch alle seine Propheten, durch alle Seher: ... Doch sie wollten nicht hören, sondern versteiften ihre Nacken ... Sie liefen nichtigen Göttern nach und wurden selbst zunichte; sie ahmten die Völker der Umgebung nach, obwohl der Herr ihnen verboten hatte, ihrem Beispiel zu folgen. ... Ihre Söhne und Töchter ließen sie durchs Feuer gehen, trieben Wahrsagerei und Zauberei und gaben sich dazu her (מָכַר/tD) zu tun, was dem Herrn mißfiel, um ihn zu erzürnen.

In Dtn 28,49-57 wurde wahrscheinlich Jer 5,15-17 verarbeitet. In 2 Kön 17,15 dürfte Jer 2,5 zitiert sein. Das Interesse an Propheten - besonders an Jeremia - scheint bei den Verfassern beider Texte lebendig. Lohfink hält es für möglich, daß 2 Kön 17 in Beziehung zum Prophetengesetz in Dtn 18 steht.<sup>3</sup> Dtn 28,68 weist zurück auf das Königsgesetz Dtn 17,14-20, welches zusammen mit dem Prophetengesetz zur redaktionellen Einheit der Ämtergesetze gehört. Hier laufen offensichtlich Linien zusammen. In Dtn 28,68 geben sich die Israeliten dazu her, Sklaven und Sklavinnen der Ägypter werden zu wollen, aber keiner kauft sie. Die Wortverbindung לעבדכם ולשפוחה steht auch Jes 14,2; Jer 34,11.16; Est 7,4; 2 Chr 28,10. Die

<sup>1</sup> Vgl. WEINFELD, *School*, 369. Zu einem ägyptenfreundlichen Kreisen zugeschriebenen Siegelabdruck aus dem Juda der Königszeit mit der Darstellung eines Schiffes vgl. REIMER, „Return,“ 228.

<sup>2</sup> Vgl. LIPINSKI, „Sale,“ 178.

<sup>3</sup> Vgl. „Sicherheit,“ 320f.



Jeremiastellen gehören zum Kontext der Sklavenfreilassung unter Zidkija. Jer 34,17 kündigt das Unheil in ähnlichen Worten an wie Dtn 28,25b. So schließt sich der Kreis zur Überarbeitung von 28,20-44 durch Redaktoren, die im Jeremiabuch und im Deuteronomium Textpassagen deuteronomistischer Sprachgestalt hinterließen.

#### 6.3.4. Literarkritik

In der Forschungsgeschichte fand man in folgenden Versen Ansatzpunkte für die Literarkritik:

V. 47 galt zumeist als Anfang eines sekundären Anhangs.<sup>1</sup> Der literarkritische Einschnitt in diesem Vers ergab sich daraus, daß man V. 45f als Abschluß des 1. Fluchabschnitts zum redaktionsgeschichtlichen Stratum der vorausgehenden Verse rechnete.<sup>2</sup> Daher mußte in V. 47 der jüngere Zusatz beginnen.

In V. 51 wollte Steuernagel עַד הַשְׂמֵרָה streichen, weil es in 6 fehlt und ihm angesichts der Vernichtungsaussage in V. 51b überflüssig erschien. 52b schien ihm eine sekundäre Variante von 52a zu sein.<sup>3</sup>

Der Bedingungssatz in V. 58 wurde ebenfalls weitgehend als Beginn eines jüngeren Zusatzes gewertet.<sup>4</sup> Uneinigkeit besteht allerdings darüber, wie weit der mit V. 58 beginnende Zusatz reicht.

König strich in V. 61 מִכָּה als späteren Zusatz zu חָלִי. Das Partizip im Singular כָּרוֹב bezieht sich seiner Meinung nach nur auf חָלִי.<sup>5</sup>

Den nächsten literarkritischen Einschnitt setzte Steuernagel in V. 62. Der Numeruswechsel in die 2. Person Pl. in 62a, den er auf 62b ausdehnte, indem er dort zu שְׁמַעְתֶּם und אֱלֹהֵיכֶם veränderte, bot ihm den Anlaß für die Abgrenzung zum vorhergehenden Text. V. 63bβ strich er als formelhaften Zusatz im Singular aus dem Pluralkontext. Außerdem eliminierte er לְהַרְבֹּת אֹחֶכֶם und לְהַשְׂמִיד אֹחֶכֶם als exegetische Glossen. So erscheint 62f\*

<sup>1</sup> Vgl. STEUERNAGEL, *Übersetzung*, 103; *Deuteronomium*, 150; KÖNIG, *Deuteronomium*, 194; JUNKER, *Deuteronomium*, 535; RIDDERBOS, *Boek II*, 82-84; CUNLIFFE-JONES, *Deuteronomy*, 157f; vRAD, *Buch*, 126; SCHÄCHTER, *Fluch*, 177-180; SUZUKI, *Numeruswechsel*, 265; ROSE, *5. Mose*, 541.

<sup>2</sup> Vgl. STEUERNAGEL, *Deuteronomium*, 150; KÖNIG, *Deuteronomium*, 192; vRAD, *Buch*, 126.

<sup>3</sup> Vgl. *Übersetzung*, 103.

<sup>4</sup> Vgl. STEUERNAGEL, *Übersetzung*, 99; *Rahmen*, 42; *Deuteronomium*, 154; IRWIN, „Criterion,“ 343; RIDDERBOS, *Boek II*, 83; KRÄMER, *Numeri*, 518; CUNLIFFE-JONES, *Deuteronomy*, 157f; BUIS / LECLERCQ, *Deutéronome*, 179, 381; vRAD, *Buch*, 126; SCHÄCHTER, *Fluch*, 177-180; SEITZ, *Studien*, 298; SUZUKI, *Numeruswechsel*, 264; MAYES, *Deuteronomy*, 357, 381; BRAULIK, *Deuteronomium II*, 203; REIMER, „Return,“ 222.

<sup>5</sup> Vgl. *Deuteronomium*, 194.

als 3. Anhang der Fluchsequenz. Die Folge des literarkritischen Einschnitts in V. 62 ist, daß 28,58-61 eine kleine Einheit bilden. Die Abgrenzung dieser Einheit begründete Steuernagel mit der neuen Einleitung in V. 58, mit dem Wechsel zu allgemeinen Fluchinhalten und mit dem Verweis auf das vorliegende Buch.<sup>1</sup> Als eigene Einheit grenzen V. 58-61 auch Krämer, vRad und Seitz aus.<sup>2</sup> Den Numeruswechsel als Kriterium für die Ausscheidung von 62f verwenden auch vRad und Seitz. Seitz verweist darüber hinaus auf die inhaltliche Spannung zwischen der völligen Vernichtung in V. 61 und dem Übrigbleiben eines Restes in V. 62. Dtn 28,63 ist nicht nur durch den Numeruswechsel, sondern auch durch einen Chiasmus eng mit V. 62 verknüpft.<sup>3</sup> Forscher, die nur in V. 58 den Beginn eines neuen Anhangs sehen und in 28,58-68 keine literarkritischen Eingriffe mehr vornehmen, begründen ihre Option für die Einheitlichkeit nicht.

Die nächste Ergänzung bildete für Steuernagel 28,64-67, wo wieder in der 2. Person Sg. gesprochen wird.

V. 68 hob Steuernagel vom Vorgehenden ab, da in diesem Vers sowohl Numeruswechsel in die 2. Person Pl., als auch ein auf JHWH bezogener Personenwechsel von der 3. Person in die 1. Person vorkommt. Außerdem schwächt der Anfang von V. 68 seiner Meinung nach die in V. 65-67 geschilderten Leiden des Exils ab. Zumindest 68aßb ist für ihn eine spätere Ergänzung.<sup>4</sup> Den Numeruswechsel als Grund zur literarkritischen Abtrennung von V. 68 nennen auch Seitz und Suzuki.<sup>5</sup>

Im äußersten Fall wurden also an einen älteren Fluchabschnitt V. 20-46 fünf Ergänzungen angehängt (28,47-57/58-61/62-63/64-67/68) und in V. 51.52.61.63 kleinere Zusätze eingefügt. Gegen diese Sicht erhoben sich jedoch Stimmen, die für größere Einheitlichkeit plädierten.

Hölscher wies V. 45f dem Ergänzter zu, da V. 46 nicht von V. 47-48 zu trennen sei. So nahm er vorweg, was Seitz ein Zwischenstück nannte. 28,45f schließen einerseits den ersten Fluchabschnitt ab, andererseits aber leiten sie zur Drohung von 28,47-57 über und können folglich erst vom

<sup>1</sup> Vgl. *Übersetzung*, 104; *Rahmen*, 42; *Deuteronomium*, 154.

<sup>2</sup> Vgl. KRÄMER, *NUMERI*, 518f; vRAD, *Buch*, 126; SEITZ, *Studien*, 265: „Durch den zweimaligen Hinweis auf das schriftliche Gesetz (v. 58 und v. 61) wird eine Inklusion erzielt, die den Abschnitt v. 58-61 fest zusammenklammert.“

<sup>3</sup> Vgl. vRAD, *Buch*, 126; SEITZ, *Studien*, 265.

<sup>4</sup> Vgl. *Übersetzung*, 104f; *Rahmen*, 42; *Deuteronomium*, 154.

<sup>5</sup> Vgl. SEITZ, *Studien*, 300; SUZUKI, *Numeruswechsel*, 124.

Verfasser dieser Verse stammen.<sup>1</sup> So ergibt sich ein einheitliches Textstratum, das von V. 45 bis V. 57 reicht.<sup>2</sup>

In V. 62f sah Seitz ebenfalls ein Übergangsstück, das inhaltlich auf die folgende Ansage der Exilierung hinweist. In V. 62 wird nämlich das Übrigbleiben in geringer Zahl festgestellt, was zwar im Widerspruch zur Vernichtungsaussage in V. 61 steht, aber die Voraussetzung für die im folgenden dargestellte Exilierung schafft. *להשמיר* und *להאביר* in V. 63 verknüpfen das Zwischenstück chiastisch mit *עד השמידו אתך* in V. 48 und *עד האבירו אתך* in V. 51 und schlagen so eine Verbindung zum Vorhergehenden. Für eine literarkritische Ausscheidung als Glosse besteht somit kein Anlaß. Damit ergibt sich ein einheitlicher Text, der nach Seitz von V. 62 bis V. 67 reicht.<sup>3</sup>

König widersprach Steuernagels Literarkritik in V. 51+52. Wenn man in V. 51 *עד השמידך* streicht, wird der mit *אשר* beginnende Konsekutivsatz zu lang. V. 52b wäre als variierender Zusatz einer späteren Hand unbegreiflich.<sup>4</sup>

Berücksichtigt man diese im Laufe der Forschungsgeschichte hervorgebrachten Argumente für größere Einheitlichkeit, so ergeben sich vier Zusätze: V. 45-57, V. 58-61, V. 62-67, V. 68.

Doch auch die Ausgrenzung von V. 68 wirkt zweifelhaft, wenn man nicht den Numeruswechsel als Kriterium für die Literarkritik anerkennt. Die Numerusmischung kann ein rein stilistisches Merkmal sein.<sup>5</sup> So ergibt sich, an Seitz Beobachtungen zum Zwischenstück von 62f anknüpfend, eine Inklusion, in der die mit Pluralelementen durchsetzten V. 62f und 68 den Singularabschnitt V. 64-67 umschließen. Für diese Inklusion spricht formal, daß der Brückenabschnitt von V. 62f nicht nur inhaltlich auf das Schicksal in der Fremde vorausblickt, sondern auch stilistisch eine Verbin-

<sup>1</sup> Vgl. HÖLSCHER, „Komposition,“ 221 Anm. 2; SEITZ, *Studien*, 264.

<sup>2</sup> Vgl. MAYES, *Deuteronomy*, 356; BRAULIK, *Deuteronomium II*, 208.

<sup>3</sup> Vgl. *Studien*, 265f; 299-300.

<sup>4</sup> Vgl. KÖNIG, *Deuteronomium*, 192f.

<sup>5</sup> Vgl. REIMER, „Return,“ 224; RÖMER, „Book,“ 184f. SUZUKI'S Argumentation inkonsequent. Einerseits lehnt er es ab, den Numeruswechsel als literarkritisches Kriterium anzusehen, andererseits aber läßt er auch LOHFINKS Begriff der Numerusmischung nicht gelten, weil dieser nicht erkläre, warum Singular- und Pluralformen nebeneinander gestellt wurden. Wenn SUZUKI den Numeruswechsel als literarischen Kunstgriff versteht, um unterschiedliches Material miteinander zu kombinieren, scheint dahinter doch ein diachrones Erklärungsmodell zu stehen. Er unterläßt die Einordnung von 28,47-68 in seine Redaktionsgeschichte des Deuteronomiums. Der Abschnitt taucht erst im nachexilischen „latest stage of literary development“ auf. Vgl. *Numeruswechsel*, 21-27, 123-125, 265, 364, 391f

zung zur Numerusmischung in V. 68 schlägt. So tritt die Parallele zwischen V. 45f und V. 62f noch deutlicher hervor:

V. 45 <i>w=qatal</i>	V. 45 עד השמדך יהיה	V. 62 <i>w=qatal</i>	V. 62f Numerusmischung
V. 46 כי לא שמעת בקול יהוה אלהיך	V. 62 כי לא שמעת בקול יהוה אלהיך	V. 64 Neueinsatz mit והיה	V. 68 Numerusmischung
V. 47 Neueinsatz mit וחזת אשר	V. 51 עד השמדך יהיה		

In beiden Fällen wird zunächst das Vorausgehende durch einen *w=qatal*-Satz abgeschlossen. In V. 45 wird das Kommen der קללה konstatiert, in V. 62 die Verringerung der Volkszahl. Es folgt die in V. 46+62 gleichlautende Begründung im *ki*-Satz. Schließlich wird der neue Absatz eröffnet, in V. 47 durch וחזת אשר, das in Dtn 28 nur noch 28,62, also im parallelen zweiten Brückenabschnitt vorkommt, und in V. 64 durch והיה, womit die Einleitungen aus V. 1+15 wieder aufgegriffen werden. Zugleich gibt es den Vorausweis auf das Folgende. In V. 45 geschieht dies durch eine formelhafte Wendung, die mitten im eingeleiteten Abschnitt, nämlich in V. 51, wiederholt wird. In V. 62f durch das stilistische Element der Numerusmischung, das in V. 68 wieder auftaucht und so das Übrigbleiben in geringer Zahl und das Ausgerissenwerden aus dem Land mit dem Wunsch verbunden, sich in Ägypten als Sklaven zu verkaufen. Man könnte einwenden, daß auch der Brückenabschnitt V. 45f mit dem Schluß der ersten Ergänzung in V. 57 verknüpft sein sollte, um wirklich von einer Parallelität zwischen den beiden Zwischenstücken reden zu dürfen. Doch stellt 28,53-57 nochmals eine stilistisch gestaltete Untereinheit dar, die ihrerseits mit dem Anfang der Ergänzung durch Lexeme verbunden ist. So ist das Zwischenstück 28,45f lexematisch mit der folgenden Ergänzung verknüpft und 28,62f durch das Stilmittel der Numerusmischung.

Es gibt also nur drei Ergänzungsabschnitte, nämlich 28,45-57.58-61.62-68. Doch ist damit noch nichts über den Entstehungsprozeß des Anhangs entschieden. V. 62 schließt nicht 28,58-61 ab. Die Krankheiten und Schläge führen nämlich zur Vernichtung (V. 61), nicht zum Übrigbleiben eines Rests. V. 62 paßt viel besser als Anschluß an V. 57. Dafür spricht auch, daß die Konstruktion eines Zwischenstückes eine gleichartige redaktionelle Ergänzungstechnik in 28,45-57 und 28,62-68 aufzeigt, während der Bedingungssatz in V. 58 den Kontext recht unvermittelt unterbricht. Nimmt man die Entstehung des Anhangs in der Reihenfolge an, wie er jetzt in Dtn 28 zu finden ist, muß man damit rechnen, daß eine redaktionelle Hand das Stilmittel des sanften Übergangs durch eine Brückenpassage in V. 45f eingesetzt, später jedoch ein anderer Ergänzter den abrupten Anhang V. 58-61 hinzustellen und schließlich ein dritter Verfasser seinen Zusatz

wieder mit einem Zwischenstück angefügt hat. Es liegt wohl näher, 28,45ff und 28,62ff in zeitlich enger Nachbarschaft zu sehen, vielleicht sogar derselben Hand zuzuschreiben. 28,58-61 wären dann später eingefügt worden. Auch Seitz erwog diese Möglichkeit wegen der stilistischen und inhaltlichen Nähe von 28,45ff und 28,62ff, verwarf sie jedoch wieder, weil er keinen Grund fand, warum 28,58-61 später gerade an dieser Stelle eingefügt werden sollte.<sup>1</sup> Solch ein Grund läßt sich aber, wie später gezeigt wird, durchaus finden.

Akzeptiert man Numeruswechsel nicht unbesehen als literarkritisches Kriterium, so entfällt auch Steuernagels Grund zur Ausscheidung von 62bβ. Es bleibt nur noch Königs Vorschlag, מכה in V. 61 wegen der Numerusinkongruenz des Relativsatzes zu streichen. König legt seinen Finger auf eine Verstehensschwierigkeit im V. 61, die sich bis zu der Frage fortsetzt, ob man יעלם mit den Masoreten von עלה oder mit den Samaritanern von einer Wurzel עלם ableiten soll.<sup>2</sup> Entscheidet man sich für die Lesart der Masoreten, welche auch Ⓞ mit ihrem επαξει zu bestätigen scheint, so widerspricht das enklitische Personalpronomen der 3. Person Pl. Königs Ausschluß von מכה, da es sich auf mindestens zwei Nomina beziehen muß. Doch selbst wenn man das Mem am Ende des Verbs zur Wurzel rechnet, fordert der Singular im vorausgehenden Relativsatz nicht notwendig nur ein einziges Nomen. Es gibt nämlich im biblischen Hebräisch auch unabhängige Relativsätze.<sup>3</sup> אשר schließt dann nicht einfach an die vorausgehenden Nomina an, sondern leitet eine neue Aussage ein, die der Hauptsatz zu Ende führt. V. 61α bildet so einen vorausgestellten Gedanken, der im eigentlichen Sinne nicht weitergeführt wird. In jedem Fall ist ein literarkritischer Eingriff unnötig.

### 6. 3. 5. Gattungskritik

Die veränderte Satzstruktur ohne Jussive ab 28,47 deutet einen Gattungsunterschied gegenüber 28,20-44 an. So findet Seitz denn auch prophetische Gattungsbezeichnungen für 28,47-57. Zwar nennt er den Abschnitt noch einen begründeten Fluch, doch setzt sich dieser zusammen aus einem begründenden Drohwort (V. 47f)<sup>4</sup> sowie der Fremdvolkbeschreibung (49f)

<sup>1</sup> Vgl. *Studien*, 302.

<sup>2</sup> Vgl. BEN-HAYYIM, *Tradition*, 150 Anm. 61.

<sup>3</sup> WALTKE / O'CONNOR, *Introduction*, 331-335.

<sup>4</sup> „Der aus der prophetischen Literatur stammende Gattungsbegriff deutet den ganz anderen Charakter des folgenden Abschnitts an.“ SEITZ, *Studien*, 290 Anm. 137a.

und der Belagerungsschilderung (V. 51-57).<sup>1</sup> Jedenfalls wird nicht mehr geflucht, sondern gedroht, beschrieben und geschildert.<sup>2</sup>

Westermann wies auf die Verbindungen hin, die zwischen Fluch und prophetischer Gerichtsankündigung bestehen. Vergleicht man Dtn 28,47-57.62-68 mit der Struktur der prophetischen Gerichtsankündigung an Israel, so fehlen dem Deuteronomium Botenformel, Wechsel in die 1. Person der Gottesrede und die Anklage in der 3. Person.<sup>3</sup> Doch variiert die Form der Gerichtsankündigung in ihren konkreten literarischen Ausgestaltungen. Es finden sich auch Gerichtsankündigungen ohne Botenformel (Mi 3,1-4) oder Umschlag in die Gottesrede (Mi 3,9-12; Am 4,1-3) und mit Anklagen in der 2. Person (Jes 30,12-14).<sup>4</sup> So ergibt sich eine Struktur, die dem Gerichtswort ähnelt:

Anklage:	Begründung (28,47; vgl. Jes 8,5; 30,12)
Ankündigung:	Eingreifen Gottes (28,48-49a; vgl. Jes 8,6; Mi 3,4; Am 3,12) Folge des Eingreifens (28,49b-57.62)
Erweiterung:	Eingreifen Gottes (28,63a) Folge des Eingreifens (28,63b-68). <sup>5</sup>

Man kann das Schema in 28,47-57.62-68 auch zweimal durchlaufen lassen, wenn man das ׀ in 62b als neue Begründung versteht.

Anklage:	Begründung 62b weil / ׀ - 63aα wird es geschehen / ׀׀׀׀.
Ankündigung:	63aβ-δ Eingreifen Gottes; 63b-68 Folge des Eingreifens.

Aus diesem Rahmen fällt 28,58-61 mit seinem Bedingungssatz. Deshalb beginnen in V. 58 nach Seitz wieder bedingte Flüche.<sup>6</sup> Doch wird man 28,58-61 aufgrund seiner poetischen Form eher als Drohggedicht bezeichnen dürfen.

### 6. 3. 6. Redaktionsgeschichte

28,58-61 wirkt jünger als 28,45-57 und 62-68. Dafür sprechen die poetische Sprache, die Erwähnung der Tora, die Ehrfurcht vor dem Gottesnamen, die gleichartige redaktionelle Anschlußmethode durch Zwischen-

<sup>1</sup> Vgl. SEITZ, *Studien*, 288-291.

<sup>2</sup> Vgl. CAZELLES, *Deutéronome*, 115, der 28,47-68 mit „*perspectives de guerres et d'exil*“ überschrieb.

<sup>3</sup> Vgl. *Grundformen*, 120-122.

<sup>4</sup> Vgl. *Grundformen*, 124.

<sup>5</sup> Vgl. WESTERMANN, *Grundformen*, 133f.

<sup>6</sup> Vgl. *Studien*, 298.

stücke in V. 45f und V. 62f sowie das fast vollständige Fehlen von Lexemen aus 28,20-44 in V. 58-61 trotz gleichartiger Krankheitsthematik.

So ergibt sich eine relative Chronologie der Redaktionsgeschichte. Der erste Zusatz zu 28,20-44 ist 45-57. Zu derselben redaktionellen Schicht gehört möglicherweise auch 28,62-68. Dafür sprechen: (1.) der sachliche Anschluß, den V. 62 gegenüber V. 57 zu bieten scheint; (2.) die durchgehende Fremdvolkbezeichnungen גו, die von 28,20-44 abweicht und durch עמים in V. 64 (vgl. V. 37) mit dem ersten Fluchabschnitt harmonisiert wird; (3.) der siebte שבע-Beleg des Kapitels in V. 62, der darauf schließen läßt, daß dieselbe Hand, die V. 62 schuf, auch die שבע enthaltenden Formeln in V. 2b,45b ergänzte, wobei sie die Siebenzahl anstrebte; (4.) die Anspielungen auf Ägypten in 28,45f, die schon auf V. 68 vorauszublicken scheinen,<sup>1</sup> zumal der Verfasser von V. 45f möglicherweise die historische Kurzgeschichte „vom verwerflichen Ursprung der ägyptischen Gola“ (Jer 37,11-43,7b) bzw. die frühexilische „Erzählung vom Untergang des palästinschen Judäertums“ (Jer 37-43,7b\*) kannte, die mit der Verschleppung des Propheten Jeremia nach Ägypten endete.<sup>2</sup> Die Ergänzung setzt die Mosaisierung des Deuteronomiums voraus (Dtn 28,45.68) und wohl auch die Eroberung Jerusalems im Jahre 586 v. Chr..

Das Verhältnis zu Dtn 30,1-10 läßt sich von Dtn 28 her nicht mit Sicherheit bestimmen. Dennoch ergeben sich durch die Einbeziehung von 30,1-10 Rückschlüsse auf die Redaktionsgeschichte von 28,45-68. Bereits Steuernagel erwog die Frage, ob 28,46.57.64-67 und 30,1-10 einem Verfasser zuzuschreiben sind. Er verwarf diese Möglichkeit aber aus literar- und stilkritischen Gründen.<sup>3</sup> In neuerer Zeit erkannte Wolff in 30,1-10 ähnliche lexematische Bezüge zu Heilsworten des Jeremia, wie sie in 28,47-57 zu Drohworten bestehen. Er führte deshalb beide Stücke auf denselben Verfasser zurück, der Jeremiatraditionen ins Deuteronomium aufnahm. Dtn 28,45ff und 30,1-10 gehören wohl nicht zur Grundschrift des DtrG, sondern zu einer Redaktion, die das Mosebild durch Anklänge an Jeremia bereicherte.<sup>4</sup> Auch Steck sah in der Kombination von 28,45ff und 30,1-10 eine innerdeuteronomistische Weiterentwicklung. Ursprünglich hat das deuteronomistische Kerygma nur den Weg ins Gericht aufgezeigt, ohne eine Umkehr und Rückführung in den Blick zu nehmen. Diese Sicht kann man noch in 2 Kön 17,7ff und in der deuteronomistische Sprache verwen-

<sup>1</sup> Nach SEITZ, *Studien*, 300, erinnert V. 68 mit „den Worten לא יביך לעבדם ... an die Drohung von v. 48, daß Israel seinem Feinde dienen muß.“

<sup>2</sup> Vgl. LOHFINK, „Gattung,“ 71-74, 80f; STIPP, *Jeremia*, 288f, 293.

<sup>3</sup> Vgl. *Rahmen*, 42.

<sup>4</sup> Vgl. „Kerygma,“ 81-183/318-320.

denden Quelle C im Jeremiabuch erkennen. In 1 Kön 8,46-53; Dtn 4,25-31 sowie Dtn 28,45-68 und 30,1-10 liegt das erweiterte deuteronomistische Geschichtsbild vor, das die Exilierten zu neuem Gehorsam auffordern will.<sup>1</sup> Vanoni stellte fest, daß Dtn 30,1-10 vor dem Horizont von Dtn 28,51-53.62-64 konzipiert sei.<sup>2</sup> Auch er erwägt die Möglichkeit, daß 28,46-68 von demselben Verfasser stammt wie 30,1-10.<sup>3</sup>

Die Beziehungen zu jeremianischem Gut sind in 30,1-10 anders als in Dtn 28,47-57, wo eine Anknüpfung an wohl authentische Jeremia Worte vorliegt. Die Echtheit der jeremianischen Heilsworte, die Dtn 30,1-10 aufgreifen, ist jedoch umstritten.<sup>4</sup> Anscheinend ergänzten Redaktoren das Deuteronomium und die Jeremiaorakel nach gleichen theologischen Perspektiven und in gleicher deuteronomistischer Formelsprache. Dtn 28,36f.68 setzen das Königsgesetz in Dtn 17,14-20 voraus, das erst in der Exilszeit entstand.<sup>5</sup> Hinter der Gestaltung von 28,47-57 scheint die Hochschätzung des Jeremia als eines Propheten, der dem Prophetengesetz Dtn 18,15.18 entsprach, zu stehen. 28,45-57.62-68 setzen also exilische Texte voraus und können daher höchstens zeitgleich mit diesen oder später als diese entstanden sein.

Eine spätere Hand fügt 28,58-61 ein. Doch warum setzte sie das Drohgedicht gerade an dieser Stelle? Im Textzusammenhang bilden die Aussagen von Dtn 28,62-68; 30,1-10 eine Kreisbewegung. In 28,62-64 beginnen Vorgänge, die in 30,2-9 umgekehrt werden. Macht sich das Volk in 28,62 des Ungehorsams schuldig (לֹא שָׁמְעָה בְּקוֹל יְהוָה), so kehrt es in 30,2 wieder zum Gehorsam zurück (וּשְׁמָעָה בְּקוֹלוֹ). Wird es in 28,64 unter alle Völker zerstreut (וְהִפְצִיחַ... בְּכָל-הָעַמִּים) so wird es in 30,3 wieder gesammelt (וּקְבָצָךְ מִכָּל-הָאֻמִּים אֲשֶׁר הִפְצִיךָ... שָׁמָּה). Gewinnt nach 28,63 JHWH Freude daran, zu vernichten statt Gutes zu tun (כִּי אֲשֶׁר שָׂט יְהוָה עֲלֶיךָ לְהַטִּיב), so be=kehrt er sich in 30,9 selbst dazu, wieder Gutes zu tun und das Volk zu

<sup>1</sup> Vgl. *Israel*, 37-141, ähnlich PERLITT, *Bundestheologie*, 44.

<sup>2</sup> Vgl. „Geist“, 88. Er nimmt auch 28,58-61 in den Horizont von Dtn 30,6.7 hinzu. Doch reduzieren sich die Bezüge auf das Wort זָרַע, das auch in 28,46 steht, und auf das Vokabular von Dtn 7,15, von dem auch 28,60 abhängig ist. Dtn 30,6f setzt also nicht 28,58.60 voraus, sondern 7,15.

<sup>3</sup> Vgl. „Geist“, 89f. WIDENGREN, „Gathering“, 240f, möchte das Motiv der Zerstreuung, des Restes und der Sammlung, das in 28,62f.; 30,1-10 zu finden ist, aufgrund ähnlicher altorientalischer Aussagen in vorexilische Zeit datieren. Vgl. dazu unten. BRAULIK, „Entstehung“, 330-332, datiert 30,1-10 in die späte Exilszeit.

<sup>4</sup> Vgl. STECK, *Israel*, 141f.

<sup>5</sup> Vgl. LOHFINK, „Sicherheit“, 313f, 318; SCHÄFER-LICHTENBERGER, *Josua*, 69-103; GERTZ, *Gerichtsorganisation*, 30f.



vermehrten (שוב יהיה לשוב עליך לשוב כאשר שש על אבותך)! Räumlich schließt sich der Kreis von der Deportation zur Heimkehr. Damit werden Umkehr und neuer Gehorsam jedoch zu einer Angelegenheit der Heimkehrer. Was aber ist mit denen, die aus Exil und Diaspora gar nicht nach Palästina heimkehren wollen? Für sie gilt das Leben im Land, das im Verlust und in der Wiedergewinnung den Mittelpunkt von 28,62-68 und 30,1-10 darstellt, nicht als Inbegriff göttlichen Segens. Deportation und Exil, mit dem 28,62-68 drohen, schrecken sie nicht, da sie sich auf einen dauernden Aufenthalt außerhalb des Verheißungslandes, vielleicht sogar in Ägypten (28,68), eingestellt haben. Welchen Sinn haben Buße und Umkehr in exilischer und nachexilischer Zeit, wenn man auf Dauer in der Diaspora lebt?

Bei diesen Fragen scheint 28,58-61 anzusetzen. Weder Krieg noch Deportation spielen in diesem Abschnitt eine Rolle, sondern nur Krankheit und privates Unheil, das jeden überall treffen kann. Vor den Kreislauf von Deportation und Rückkehr in 28,62-68; 30,1-10 dürfte sehr spät im Exil, eher aber in nachexilischer Zeit<sup>2</sup> 28,58-61 als bedingte Drohung gestellt worden sein, um jeden, der zur Beachtung der Tora verpflichtet ist, die Konsequenzen seines Ungehorsams in der ganz privaten Sphäre körperlicher Gesundheit nahezulegen. Hier spricht eine Theologie, die auch den Israeliten in der Diaspora zur Ehrfurcht vor dem „Namen“ aufruft.

Versteht man unter „deuteronomistisch“ jene Zusätze am Deuteronomium, die nach Joschijas Verpflichtungsakt eingefügt wurden, so sind 28,45-57.62-68 deuteronomistisch zu nennen. Doch bei dem Versuch, die Schicht präziser zu bestimmen, begibt man sich in die Diskussion um die Redaktionsgeschichte des DtrG.<sup>3</sup> In der Terminologie von Cross wäre es Dtr II, da die Katastrophe von 586 v. Chr. vorausgesetzt ist.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Weder für JHWH noch für Israel sind Ausgangs- und Zielpunkt der Kreisbewegung ganz identisch. Anfangs maß sich die Freude des Wohltuns am Volk (28,63 עלֵיךְ), am Ende mißt sie sich an den Vätern (30,9 אבותך). Bei der Rückkehr werden Israel und seine Nachkommen am Herzen beschnitten sein (30,6).

<sup>2</sup> 28,58-61 scheint jedenfalls jünger zu sein als 30,1-10, das „einer späten Stunde des Exils“ BRAULIK, „Entstehung.“ 330, zugeschrieben wird.

<sup>3</sup> Vgl. RÖMER, „Book,“ 186-191.

<sup>4</sup> Vgl. FRIEDMAN, „Egypt,“ 184, 190.

### 6.3.7. Traditionsgeschichte

#### 6.3.7.1. Die Bezüge zu Jeremia<sup>1</sup>

Seitz erwähnte Jer 5,19 als Prosaparallele zu Dtn 28,47f, während Jer 5,15-17 Dtn 28,49-52 ähnelt. Durch die Verbindung von Kannibalismus und feindlicher Bedrängnis gleicht Jer 19,9 den Kehrversen Dtn 28,53.55.57. Eine direkte Abhängigkeit besteht nach Seitz jedoch nicht. Statt dessen führte er die Bezüge auf die Verwendung von Motiven aus der Gattung der Fremdvolkbeschreibung zurück, die zur Tradition altorientalischer Königshymnen und Königsinschriften gehört.<sup>2</sup>

Auch in 28,63-67 fand Seitz Bezüge zu Jeremia, darüber hinaus aber Verknüpfungen mit dem übrigen Deuteronomium. Dtn 28,63 sei älter als Jer 32,41 und Dtn 30,9.<sup>3</sup>

Sumner zeigte für den Abschnitt 28,49-57 die Abhängigkeit von Jer 5,15-17 auf,<sup>4</sup> das zu der größeren wohl authentischen Perikope gehört, die von Jer 4,5 bis Jer 6,26 reicht.<sup>5</sup> Er ging die Unterschiede zwischen Jer 5,15-17 und Dtn 28,49-57 durch und versuchte sie zu erklären. Er erkannte:

(1.) Stilunterschiede, die sich durch die Verwendung der je eigenen Sprache beider Bücher ergeben.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Zur Forschungsgeschichte der literarischen Beziehungen zwischen Deuteronomium und Jeremia vgl. FLOSS, *Jahwe*, 446-451; HERRMANN, *Jeremia*, 66-87; HOUTMAN, *Pentateuch*, 334-337, 340-342.

<sup>2</sup> Vgl. *Studien*, 292-294. Er bestimmt in der Gattung Fremdvolkbeschreibung die Elemente: Kommen aus der Ferne, unverständliche Sprache, Erbarmungslosigkeit, Zerstörungswut, Raubgier, Kraft, Vergleiche mit Tieren. Aus altorientalischen Königshymnen und -inschriften bringt er aber nur Belege für die Motive Tiervergleich und Kommen aus der Ferne. Vgl. ebd. 295-297.

<sup>3</sup> Vgl. *Studien*, 266.

<sup>4</sup> Vgl. *Study*, 167; ähnlich äußerten sich schon HILLERS, *Treaty-Curses*, 35-37; RUDOLF, *Jeremia*, 37; vgl. auch FLOSS, *Jahwe*, 316.

<sup>5</sup> Vgl. ALBERTZ, „Frühzeitverkündigung“, 30, Anm. 40. HERRMANN, *Jeremia*, 42, der im angegebenen Abschnitt nur Jer 5,18f und 6,16-21 als „D-beeinflußt“ verzeichnet.

<sup>6</sup> So läßt Gott die Feinde in Jer 5,15 kommen (כּוֹנֵן/H), während er sie in Dtn 28,49 aufbietet (נָסַח). Jeremia spricht von Städten (עִיר), das Deuteronomium von Stadtbereichen (שָׁעָר). Zum unterschiedlichen Stil gehört auch das prophetische נֹאמַי יְיָ und die Anrede „Haus Israel“ in Jer 5,15 sowie die dortige Qualifizierung der Nation (גּוֹי) als besonders altes Volk. Die Jeremia Worte sind Poesie, Dtn 28,49-57 jedoch Prosa.

(2.) Neue Aussageintentionen, die im Deuteronomium zur Veränderung der Vorlage führen, um im Sinne ausgleichender Gerechtigkeit (*poetic justice*) Bezüge zum Gesetz herzustellen.<sup>1</sup>

(3.) Aufnahme anderer Jeremiastellen.<sup>2</sup>

Jeremia hat kein konkretes Volk im Blick, sondern beschreibt nur vage die Gefahr aus dem Norden. Das Deuteronomium scheint in 28,49-57 jedoch auf die Babylonier anzuspielen. Ziel ist es, die Predigt des Propheten Jeremia zu bestätigen. Die Jeremiapredigt wurde bewußt verändert und nicht wörtlich übernommen, weil man ihre Aussagen nun im Munde des Mose präsentieren wollte. Jeremia sollte als der von Mose angekündigte Prophet (Dtn 18,18) dargestellt werden.<sup>3</sup>

Gegenüber der These von Seitz, die Jeremia und Dtn 28 nur durch die Gattung der Fremdvolkbeschreibung verbunden sieht, scheint Sumners Auffassung plausibler. Sumner kann erklären, warum in 28,20b.25b.37 ebenfalls Jeremiazitate eingefügt wurden. Es handelt sich um Anspielungen auf Texte, die im Prophetenbuch mit der Sünde des Manasse verbunden sind. Man wollte wohl zugleich die Sünde des Manasse als Ursache für das Eintreffen der Flüche herausstellen und die Warnungen des Jeremia als gerechtfertigt bezeugen.<sup>4</sup> Außerdem weist Jer 5 noch weitere Bezüge zum Deuteronomium auf. In Jer 5,19 steht nämlich wie in Dtn 29,21-28 das Motiv der Strafgrunderfragung zusammen mit dem Ausdruck עֲזֹבְתָנִי, der auch in Dtn 28,20b ergänzt wurde.<sup>5</sup> Viele der von Sumner herausgearbeiteten Jeremiaparallelen führen zu den Prosastücken des Prophetenbuches, deren Authentizität umstritten ist. Wenn die Prosapartien im Jeremiabuch von Redaktoren stammen, die deuteronomistische Sprache verwendeten, so

<sup>1</sup> So verweise מרחק in Dtn 28,49 statt ממרחק in Jer 5,15 auf Dtn 13,7. V. 49 sei gegenüber der Jeremiavorlage umgestaltet worden, um Bezüge zu Jes 5,26 zu markieren.

<sup>2</sup> So kommt der Adler zwar nicht in Jer 5,15-17 vor, dafür aber in Jer 48,40; 49,22. Die Wurzel des Adjektivs „verweichlicht“ עבבנ steht innerhalb des Zusammenhangs von Jer 4,5-6,26 in 6,2. Die Grausamkeit der Nation ist in Bildern gestaltet, die nicht nur aus Jer 5,15, sondern auch aus 5,3; 6,11.22 stammen. In Jer 5,17 essen die Feinde die Kinder, im Deuteronomium die Belagerten selbst. Doch gerade dies steht in Jer 19,9. Dtn 28,48 lehnt sich an Jer 15,14; 28,14 an.

<sup>3</sup> Vgl. *Study*, 167-189.

<sup>4</sup> Zur „Manasseh alone‘ explanation of the Babylonian exile“ im DtrG vgl. LOWERY, *Kings*, 171-182.

<sup>5</sup> Vgl. anders VARGYAS, „Cylindre,“ 158, 162, der das Motiv der Strafgrunderfragung, ähnlich wie SEITZ die Fremdvolkbeschreibung, aus mesopotamischen Texten herleitet und Dtn 29,23-26 anscheinend für die ursprünglichste Form dieses Motivs im AT hält. Letztlich folgt aber auch aus dieser Sicht, daß die Redaktoren altorientalische Motive kannten und verarbeiteten, sowohl in Zusätzen zum Deuteronomium als auch zu Jeremia.

waren vielleicht dieselben Kreise am Deuteronomium und am Jeremiabuch tätig und ergänzten beide Bücher nach gemeinsamen Gesichtspunkten.<sup>1</sup>

Bei der synchronen Analyse von Dtn 28,47-68 war aufgefallen, daß die Bezeichnung des Fremdvolkes von עַם in 28,20-44 zu גּוֹי in 28,49-57 wechselt und nur V. 64 und der davon abhängige V. 37 das jeweils andere Wort verwenden. Der Bezug zu Jer 5,15-17 würde den Grund für den Wortwechsel liefern. Dort wird das Fremdvolk nur גּוֹי genannt. Diese Terminologie wäre in Dtn 28,49-57 übernommen, und erst anschließend von V. 64 aus mit dem vorhergehenden Fluchabschnitt harmonisiert worden.

Fensham sieht in der Kriegsbeschreibung von Dtn 28,47-57 eine Anlehnung an die prophetische Ankündigung eines Kriegsordals zwischen dem Volk und JHWH, seinem Bündnisherrn. Wie in Assurbanipals Beschreibung seines Feldzugs gegen die Araber, wird der Feind zum Vollzugsorgan der göttlichen Flüche.<sup>2</sup>

#### 6. 3. 7. 2. *Altorientalische Parallelen*

Seitz vergleicht die Fremdvolkbeschreibung von Dtn 28,47-57 mit den Selbstaussagen altorientalischer Könige aus dem 3. und 2. Jt. v. Chr., ohne jedoch deutlich zu machen, woher die Propheten die Motive dieser Jahrtausende älteren Königsinschriften kennen sollten. Schaut man in Königsinschriften des 1. Jts., so stellt man fest, daß die assyrischen Königsinschriften zwar auf den König als Garant der Weltordnung ausgerichtet sind, der Feind jedoch anders dargestellt wird als in der biblischen Gattung der Feindvolkbeschreibung. Die kriegerische Machtentfaltung des assyrischen Königs erhält den Charakter der göttlich legitimierten Bestrafung und der Wiederaufrichtung der rechtmäßigen Ordnung.<sup>3</sup> Das Feindbild dagegen wird in stereotypen Bildern gezeichnet, welche die Ungerechtigkeit des Feindes herausstellen. Man wirft ihm Bundesbruch und Ehrfurchtslosigkeit, Undankbarkeit und das Vertrauen auf eigene Kraft sowie schlechte und falsche Reden vor.<sup>4</sup> Vergleicht man die Bewertung des Feindes in assyrischen Königsinschriften mit Dtn 28,47-57, so fällt auf, daß die genannten Eigenschaften weniger auf den Feind als auf die Belagerten zutreffen, wobei derjenige, gegen den sie sich aufgelehnt haben, Gott ist. Die Belagerten sind ehrfurchtslos und undankbar (28,47), sie vertrauen auf die Kraft

<sup>1</sup> „Die Nähe zu dtr Texten im Jeremiabuch unterstreicht die Arbeit der dtr Schule hier wie dort ...“ PREUSS, *Deuteronomium*, 157. Vgl. FRIEDMAN, „Egypt,“ 184, 186.

<sup>2</sup> Vgl. „Ordeal,“ 132-135.

<sup>3</sup> Vgl. FALES, „Enemy,“ 425-427.

<sup>4</sup> Vgl. FALES, „Enemy,“ 428f.

ihrer Mauern (28,52) und gehen gegeneinander in äußerster Falschheit und Grausamkeit vor (28,54b.55a.56b.57a).

Feindschaft erscheint in den assyrischen Königsinschriften als eine falsche Wahl, die der Ausländer aus Irrtum oder im Wahnsinn trifft. Dieselbe Anschauung taucht in 28,47-57 auf. Der Gottesdienst wäre vernünftiger gewesen als Ausdruck der Dankbarkeit für Lebensfülle. Statt dessen verpeist man im äußersten Mangel die eigenen Kinder. Das Gottesvolk nimmt die Rolle des Feindes ein, der sich in falscher Wahl gegen die Weltordnung aufgelehnt hat, und Gott übernimmt die Rolle des Königs, der das Vergehen bestraft. Dabei bedient er sich des fremden Volkes, das er aufbietet (28,49). Die semantische Untersuchung hatte herausgestellt, daß die Feinde in 28,47-57 gleichsam ein Negativbild Gottes ergeben. Sie entziehen, was der Dienst an Gott gewährt hätte. Diese Rollenumverteilung erfordert gegenüber den Königsinschriften weitreichende Abstraktion. Hinter dieser Uminterpretation königlicher Ideologie dürften, wie Seitz annahm, die Propheten stehen.<sup>1</sup> Sie haben JHWH als strafenden Richter dargestellt und die Feinde als göttliche Strafwerkzeuge verstanden. Derartige Aussagen finden sich z.B. in Jer 4,5-6,26 (Jer 4,6.12.26; 5,15; 6,1.4.6.22). Dazu kommen Negativbewertungen Israels, die dem Bild der Feinde in assyrischen Königsinschriften entsprechen. Sie waren irregeleitet (Jer 4,10) und töricht (Jer 4,22; 5,21), ehrfurchtslos (Jer 4,22; 5,5.6.11.24.28), undankbar (Jer 5,7.24), hochmütig (Jer 4,17; 5,17.23) und falsch im Denken und Reden (Jer 4,14; 5,2.14). Darüber hinaus wird aber immer wieder die warnende Rolle des Propheten betont (Jer 4,14; 5,5.22; 6,1.8.10). Die deuteronomistische Geschichtsdeutung in 2 Kön 17 erwähnt zweimal die Propheten, die gewarnt und das Ende vorausgesagt haben (2 Kön 17,13.23). Dies scheint ein Hinweis auf die prophetischen Wurzeln der Deutungskategorien des deuteronomistischen Geschichtsbildes zu sein.<sup>2</sup> Für das Kannibalismusmotiv von 28,52-57 lassen sich zahlreiche ähnliche Aussagen in mesopotamischen und biblischen Texten finden.<sup>3</sup> Hillers macht deutlich, daß es sich bei diesem Motiv weniger um historische Berichterstattung als um einen symbolischen Grenzwert für die Beschreibung äußerster Hun-

<sup>1</sup> Vgl. *Studien*, 297.

<sup>2</sup> STECK, *Israel*, 137-141, sah in 2 Kön 17 eine ältere Form des deuteronomistischen Geschichtsbildes, die Parallelen in der C-Quelle des Jeremiabuches besitzt. Zu C vgl. HERRMANN, *Jeremia*, 57, 59, 86. Deuteronomistische Redaktoren hinterließen also sowohl im DtrG wie im Jeremiabuch ihr Geschichtsbild, das in Dtn 28,45ff; 30,1-10 um das Motiv der Umkehr erweitert ist. Zum Verhältnis von 2 Kön 17 und dem Prophetengesetz Dtn 18 vgl. LOHFINK, „Sicherung,“ 320f.

<sup>3</sup> Vgl. „History,“ 155-159.

gersnot handelt.<sup>1</sup> Hungersnot resultiert aus Ernteschäden oder ist eine Folge der Belagerung. Es lassen sich zwei Traditionen unterscheiden, die Hungersnotschilderungen durch das Kannibalismusmotiv verstärken.

Kannibalismus während der Belagerung beschreibt Assurbanipal in seinem Rassam-Zylinder. Dem entsprechen in den Verträgen Flüche, die den göttlichen Richter Šamaš anrufen, und Vergleichsflüche, die keinen konkreten Umstand für die Notsituation angeben.<sup>2</sup> Im AT gehören zu dieser Tradition neben Dtn 28,52-57 auch 2 Kön 6,28f; Bar 2,2f, Klgl. 4,10.

Die andere Tradition gehört in Mesopotamien zum Adadfluch und findet sich im Vertrag A.745.1 ebenso wie in den VTE. Hier ist der Kannibalismus einfach Folge des Nahrungsmangels, ohne daß von einer direkten Einwirkung des Feindes gesprochen würde.<sup>3</sup> Es scheint, daß Lev 26,29 zu dieser Tradition gehört, weil vor dem eingeschobenen Plagensteigerungsrefrain (Lev 26,27) in V. 26 als unmittelbare Ursache für den Kannibalismus steht, daß Gott den Menschen ihren Vorrat an Brot entzieht. Von einer Belagerung wird hier im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Kannibalismus nicht gesprochen. Der Adadfluch der VTE (Z. 440-452) bietet vom Kontext des AO her also keine angemessene Entsprechung zu Dtn 28,53-57.

Für den bösen Blick in 28,54-57 gibt es eine Fülle von religionsgeschichtlichen Parallelen. Im Deuteronomium kommt ein ähnlicher Ausdruck noch 15,9 vor, wo er ähnlich wie in 28,54ff keine magische Handlung, sondern Hartherzigkeit bezeichnet.<sup>4</sup>

Die Deportation wird die in 28,63 mit der im Bibelhebräischen seltenen, in anderen Sprachen aber häufigen Verbwurzel נסח ausgedrückt. Dieses Verb begegnet in Kombination mit אבד/H wie in V. 63 in westsemitischen Fluchinschriften von Monumenten.<sup>5</sup>

Widengrens altorientalische Textbelege für seinen Versuch, das Motiv der Zerstreuung, des übrig bleibenden Restes und der Sammlung in Dtn 28,64; 30,3; 4,27 als verbreiteten Topos darzustellen und die vorexilische Entstehung solcher Aussagen zu erweisen, lassen auch die gegenteilige Deutung zu. Widengren präsentiert aus dem AO nur eine Selbstprädikation Hammurapis, in der dieser sich rühmt, die zerstreute Bevölkerung von Isin

<sup>1</sup> Vgl. „History,“ 159.

<sup>2</sup> Vgl. STRECK, *Assurbanipal*, 36 Kol. IV Z. 44f; 76 Kol. IX Z. 59; 134 Kol. VIII Z. 19; VTE Z. 547, 568, 570. WEIPPERT, „Kämpfe,“ 45f; SCHOTTROFF, *Fluchspruch*, 34f; WATANABE, *Thronfolgeregelung*, 194.

<sup>3</sup> Vgl. die Adadflüche in A.745.1 Kol. IV Z. 8-10; VTE Z. 448f.

<sup>4</sup> Vgl. ELLIOT, „Fear,“ 43f, 52-57.

<sup>5</sup> Vgl. GEVIRTZ, „Curses,“ 145, 148.

wieder gesammelt zu haben (KH Kol II Z. 49f), sowie Erwähnungen der Wiederbesiedlung Babylons durch Asarhaddon und Assurbanipal. Dazu kommen das negative Bekenntnis des Königs beim babylonischen Neujahrsfest, Babylon nicht zerstört und zerstreut zu haben, sowie ähnliche Motive in einer Inschrift des Kyrus, Gebeten und Prophetien. Alle Belege außer dem KH stammen frühestens aus neuassyrischer Zeit.<sup>1</sup> Zwischen dem Motiv im KH und Asarhaddon klafft eine tausendjährige Lücke ohne Belege.<sup>2</sup> Man kann also nicht sagen, daß die Sammlung der Zerstreuten ein allgemein verbreitetes altorientalisches Motiv war. Es taucht erst seit Asarhaddon regelmäßig auf und kreist dann immer um Babylon.<sup>3</sup> Hinter den Berichten vom Wiederaufbau und der Wiederbesiedlung Babylons in den Königsinschriften Asarhaddons und Assurbanipals steckt aber kein literarisches Motiv, sondern historische Wirklichkeit. Sie bauten Babylon wieder auf, weil ihr Vater bzw. Großvater, Sanherib, es im Dezember 689 v. Chr. zerstört hatte.<sup>4</sup> Diese Gewalttat Sanheribs hat sich so tief in das Bewußtsein der Babylonier eingeprägt, daß ihre Abwehr noch bei Kyrus nachwirkt. Wie später bei Jerusalem wurde Babylons Zerstörung durch göttlichen Zorn motiviert. Auch seine Zeit in Trümmern war auf 70 Jahre festgesetzt. Es ist anzunehmen, daß derartige Deutungsmuster für die Katastrophe ebenso wie die Hoffnung auf Sammlung der Zerstreuten auf Jerusalem erst angewendet wurden, nachdem die Katastrophe wirklich eingetreten war.

Zur Erklärung der Schiffe in 28,68 griff Schley ebenfalls auf den Rasm-Zylinder zurück. In Z. 68b-74 wird dort berichtet, daß bei Assurbanipals Ägyptenfeldzug Vasallenfürsten gekommen seien, um ihm zu huldigen. Der assyrische König habe sie gezwungen, mit ihren Truppen und Schiffen am Ägyptenfeldzug teilzunehmen. In einer Variante dieses Ägyptenberichtes in Prisma C sind die Namen der Vasallen eingetragen. An zweiter Stelle steht dort Manasse von Juda. Zwar ist die Vasallenliste

<sup>1</sup> Vgl. „Gathering“, 234-237, 243 Anm. 23-30.

<sup>2</sup> WIDENGREN stellt selbst fest, „that the theme did not find expression in divine or royal epithets.“ „Gathering“, 243 Anm. 27.

<sup>3</sup> Die Sammlung Zerstreuter durch Gottheiten in Gebeten und Prophetien bezieht sich nicht auf Völker, sondern auf Familien und kleinere Gruppen. Vgl. WIDENGREN, „Gathering“, 237.

<sup>4</sup> „Babylon wurde diesmal mit unglaublicher Härte behandelt. Die wenigen Bewohner, die dem Blutbad entkommen waren, wurden aus der Stadt getrieben, deportiert oder in die Sklaverei verkauft. Die Götterstatuen wurden zerbrochen oder gefangen weggeführt. Privathäuser und Tempel - alles wurde geplündert und verwüstet. (...) Dann ließ Sanherib den Fluß über die Stadt leiten, die nur noch eine einzige offene Wunde war.“ LABAT, „Assyrien“, 74.

von Prisma C aus einer Inschrift Asarhaddons eingefügt worden, doch regierte Manasse auch noch während des Ägyptenfeldzuges Assurbanipals.<sup>1</sup> Sollte also tatsächlich auch der König von Juda mit Schiffen den assyrischen Feldzug begleitet haben, dann hätte sich Manasse nicht nur der von Sumner herausgearbeiteten kultischen Vergehen schuldig gemacht, auf die die Parallelen zu jeremianischen Prosastücken in Dtn 28 anspielen, sondern sein Verhalten stand auch im Widerspruch zur späteren, im Exil formulierten, deuteronomistischen Norm königlichen Handelns, die sich in dem Gebot von Dtn 17,16 niederschlug.

#### 6. 4. Dtn 28,3-6.16-19

3a	Gesegnet seist du in der Stadt,	ברוך אתה בעיר
3b	und gesegnet seist du auf dem Feld!	וברוך אתה בשדה
4	Gesegnet sei die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Bodens und die Frucht deines Viehs, der Wurf deines Rindes und die Nachkommen deines Kleinviehs!	ברוך פרי-בטןך ופרי אדמתך ופרי בהמתך שגר אלפיך ועשתרות צאנך
5	Gesegnet sei dein Korb und dein Backtrog!	ברוך סנאך ומשארתיך
6a	Gesegnet seist du bei deinem Kommen,	ברוך אתה בבאך
6b	und gesegnet du bei deinem Ausziehen!	וברוך אתה בצאתך
16a	Verflucht seist du in der Stadt,	ארור אתה בעיר
16b	und verflucht seist du auf dem Feld!	וארור אתה בשדה
17	Verflucht sei dein Korb und dein Backtrog!	ארור סנאך ומשארתיך
18	Verflucht sei die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Bodens, der Wurf deines Rindes und die Nachkommen deines Kleinviehs!	ארור פרי-בטןך ופרי אדמתך שגר אלפיך ועשתרות צאנך
19a	Verflucht seist du bei deinem Kommen,	ארור אתה בבאך
19b	und verflucht seist du bei deinem Ausziehen!	וארור אתה בצאתך

#### 6. 4. 1. Textkritik

4 פרי בהמתך] wird von einigen G-Handschriften ausgelassen, wohl in Angleichung an 28,18.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. „Yahweh,“ 369-371.

<sup>2</sup> Vgl. PENNA, *Deuteronomio*, 227.



18 אדרמזך] eine Handschrift ergänzt wohl aus Dtn 28,4 ופרי בדמזך. Die erhaltenen Passagen im Fragment 4Q42/4QDeut<sup>o</sup> entsprechen III.<sup>1</sup>

#### 6.4.2. Forschungsgeschichte

Dtn 28,3-6.16-19 werden zumeist als älteres Gut betrachtet.<sup>2</sup> Widersprüchliche Ansichten herrschen über den ursprünglichen „Sitz im Leben“ dieser Reihen.

Die Auffassung, daß diese Verse den gemäß der Ritualanweisung von Dtn 27,11f bei der Zeremonie auf Garizim und Ebal zu sprechenden Text enthalten, ist alt.<sup>3</sup> Kultische Herkunft aus einer Bundesliturgie geben neben Weinfeld noch Mowinckel, Kline und Wright an.<sup>4</sup> Auch nach vRad und Plöger wurzeln die Verse im Gottesdienst.<sup>5</sup> Seitz sah in 28,3-6 den priesterlichen Abschiedssegens nach der Darbringung der Erstlingsfrüchte.<sup>6</sup> Erst zur Verwendung dieses Segens als Abschluß einer Gesetzessammlung habe man die 'ārūr-Reihe (28,16-19) geschaffen.<sup>7</sup> Andere verbanden 28,3-6.16-19 von Anfang an mit dem Gesetz.<sup>8</sup>

Schottroff betonte gegenüber solchen Ortungsversuchen, daß es für die Entstehung dieser Segens- und Fluchworte im Kult oder im Zusammenhang eines Bundesrituals keine Indizien im Text gibt. Es handelt sich eher um Formulare, die im Sippenbereich entstanden und die den einzelnen, kein kollektives Du, ansprechen, also auch nicht im Umkreis der Gesetzespromulgation angesiedelt werden können. Das Deuteronomium greift in 28,3-6.16-19 älteres Formelgut auf und rückt es damit erst in den Zusammenhang von Gesetzesverkündigung und Bundesschluß.<sup>9</sup>

Der Modus der 'ārūr- und damit wohl analog auch der bārūk-Formel schwankt nach Schottroff und Müller zwischen Indikativ und Wunschform.<sup>10</sup> Mitchell bestimmt die Formeln in Dtn 28 als Indikativ. Er begründet dies damit, daß sie eher Aussagen über den zukünftigen Zustand der Is-

<sup>1</sup> Vgl. GARCÍA MARTÍNEZ, „Manuscripts,“ 71f.

<sup>2</sup> Vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 154.

<sup>3</sup> Vgl. WEINFELD, *Emergence*, 80.

<sup>4</sup> Vgl. WEINFELD „Emergence,“ 79; MOWINCKEL, *Psalmstudien*, 115; KLINE, *Treaty*, 125; WRIGHT, „Deuteronomy,“ 493.

<sup>5</sup> Vgl. vRAD, *Buch*, 124f; PLÖGER, *Untersuchungen*, 144

<sup>6</sup> Vgl. SEITZ, *Studien*, 272f.

<sup>7</sup> Vgl. SEITZ, *Studien*, 258f.

<sup>8</sup> Vgl. IRWIN, „Criterion,“ 340; JUNKER, *Deuteronomium*, 531; MØRSTAD, *Stimme*, 22f.

<sup>9</sup> Vgl. *Fluchspruch*, 225f.

<sup>10</sup> Vgl. SCHOTTRUFF, *Fluchspruch*, 49; MÜLLER, „Segen,“ 225f.

raeliten sind als Wünsche oder Gebete.<sup>1</sup> Damit sind die Formeln konstative Äußerungen, die einen Zustand beschreiben.<sup>2</sup> Diese Interpretation mag bei Mitchell von dem Umstand bestimmt sein, daß er Dtn 28 als Gottessegnen und nicht als Moseredede betrachtet. Die Gegenposition nimmt Müller ein, der in Segen und Fluch Gott weitgehend eine Funktion abspricht und den Menschen in den Vordergrund rückt, der in seinen Worten numinose Kräfte freisetzt. Kaiser wiederum betont den Bittcharakter des Segens.<sup>3</sup> In dieser Sicht und vom grammatischen Standpunkt aus können die Formeln ebensogut als Wünsche verstanden werden.

Der semantische Inhalt des Partizip Passiv *bārûk* enthält sowohl den Aspekt des Segnens als auch den des Preisens. Scharbert sieht diese Doppeldeutigkeit auch in 28,3-6. Segen als Gabe der verheißenen Güter führt dazu, daß man den Menschen, der die Gebote beachtet, preist.<sup>4</sup> Die Paare Stadt / Land, Korb<sup>5</sup> / Backtrog, Kommen / Ausziehen drücken Totalität aus. Die Gesamtheit des Lebens und alle Aktivitäten sind umschlossen.<sup>6</sup>

#### 6. 4. 3. Literarkritik

Noth schied V. 4.18 aus.<sup>7</sup> Seitz grenzte V. 4.5 als deuteronomischen Zusatz zu vorgegebenem Gut aus.<sup>8</sup> Er rekonstruierte drei Entstehungsphasen. Zunächst gab es nur die Paare 3.6 und 16.19. Dann seien die Reihen durch die Zusätze *פרי אדמתך*, *פרי בוסך*, *פרי ארץ*, *פרי ארץ*, *פרי ארץ*, *פרי ארץ* und *פרי ארץ* auf zehn Glieder erweitert worden, um schließlich wieder auf sechs reduziert zu werden.<sup>9</sup> Doch für eine solche Literarkritik gibt es keine anderen Argumente als den Stilbruch der Verse 4f und 17f, die Umstellung ihrer Reihenfolge, das Metrum und die deuteronomische Sprache in V. 4.18. Zur

<sup>1</sup> Vgl. *Meaning*, 40.

<sup>2</sup> Vgl. *Meaning*, 40f. Zur *ārûr*-Formel ebd., 41: „It denotes someone, who has been, or who shortly will be, the object of malefaction by God ... . It connotes divine displeasure, just as *bārûk* connotes divine affection ... .“

<sup>3</sup> Vgl. MÜLLER, „Segen,“ 11-14f/230-233; KAISER, „Promise,“ 160.

<sup>4</sup> Vgl. „Geschichte,“ 27; MÜLLER, „Segen,“ 10/229 Anm. 29; anders 11f/230f Anm. 31.

<sup>5</sup> *סנא* kommt im AT nur Dtn 26,2.4; 28,5.17 vor und ist wohl ein ägyptisches Lehnwort. Vgl. LAMBDIN, „Loan Words,“ 151.

<sup>6</sup> Vgl. MAYES, *Deuteronomy*, 352; PENNA, *Deuteronomio*, 226.

<sup>7</sup> Vgl. NOTH, „Fluch,“ 130f/158f ebd. Anm. 11: „V. 4 = V. 18 scheinen mir sekundär zu sein. Einmal stehen diese Sätze an verschiedenen Stellen innerhalb der festgeprägten Fluchformel. Sodann fehlt ihnen die rhythmische Gliederung, und auch die lange Reihe der von ‚gesegnet (verflucht) sei‘ abhängigen Subjekte stört den Zusammenhang der übrigen lapidaren Sätze. Die sind offenbar nach Dtn. 7,13 interpoliert.“

<sup>8</sup> Vgl. *Studien*, 269, 271.

<sup>9</sup> Vgl. *Studien*, 271.

literarkritischen Scheidung zwingende Widersprüche und Dopplungen nennt er nicht.<sup>1</sup> Plöger lehnt Ausscheidungen aus den Reihen ab. Nur פרי בהמתך scheint ihm ein nachträglicher Zusatz zu sein.<sup>2</sup> Er könnte aus 28,11 eingefügt sein.<sup>3</sup> Allerdings ist auch diese Annahme nicht zwingend, läßt man von dem Vorurteil ab, daß beide Reihen ursprünglich genau symmetrisch gewesen sein sollten. Leichte Durchbrechungen der Symmetrie wie die Umstellung von V. 4f.17f können aus dem ästhetischen Anliegen resultieren, allzu stereotype Gleichartigkeit zu vermeiden. Ein nachträglicher Interpolator hätte seine Zusätze wohl in der richtigen Reihenfolge plazierte.<sup>4</sup> In dieses ästhetische Anliegen der Auflockerung stereotyper Wendungen würde auch פרי בהמתך in V. 4 gehören, da die Frucht des Viehs den Oberbegriff für die folgenden Differenzierungen in Rinder und Kleinvieh angibt und dem Segen 28,4.11 gegenüber dem Fluch einen leichten Akzent verleiht.

#### 6. 4. 4. Formenkritik

Scharbert unterschied bei der *bārûk*-Formel verschiedene Formen. Die Formeln in 28,3-6 und analog auch die *'ārûr*-Formeln 28,16-19 gehören zur Kategorie ohne Zusätze wie Relativsatz, Kausalsatz, Partizipialkonstruktion, oder die Einfügung לידוה.<sup>5</sup> Scharbert differenziert noch, ob *bārûk* sich auf einen Menschen oder auf ein Ding bezieht. Die auf Menschen bezogenen Formeln 28,3.6(16.19) umschließen zwei Sätze mit Formeln, die Lebensgüter betreffen (28,4.5.17.18).<sup>6</sup>

Scharberts Einteilung erleichtert es, die *bārûk*- und *'ārûr*-Formeln genauer zu beschreiben. Die Formeln von Dtn 28 sind in doppelter Weise absolut. Weder wird die Segens- oder Fluchinstanz angegeben, ein Gottesname wie bei den Formeln mit der Ergänzung לידוה fehlt, noch wird der oder das Gesegnete und Verfluchte durch einen Relativsatz oder eine Partizipialkonstruktion näher bestimmt. Formeln mit derartigen Näherbestimmungen stimmen also nicht mit der Form von Dtn 28 überein und sollten deshalb nicht zum Vergleich mit Dtn 28 herangezogen werden. Einzig der Vergleich mit Formeln, die mit einem Kausalsatz ergänzt sind, scheint akzeptabel, da der Kausalsatz keinen Bestandteil der Formel näher bestimmt,

<sup>1</sup> Vgl. *Studien*, 269.

<sup>2</sup> Vgl. *Untersuchungen*, 143f.

<sup>3</sup> Vgl. SEITZ, *Studien*, 269.

<sup>4</sup> Vgl. PLÖGER, *Untersuchungen*, 143.

<sup>5</sup> Vgl. „Geschichte,“ 4f.

<sup>6</sup> Vgl. „Geschichte,“ 14f.

sondern nur den Grund angibt, warum die Formel gesprochen wird. Der Kausalsatz gehört also eigentlich nicht zur Formel, sondern zu ihrem Kontext. So können die Belege gleichartiger Formeln im AT in sechs Untergruppen eingeteilt werden:

(1.) *bārûk* + Personalpronomen (28,3.6):

1 Sam 26,25: Saul sagte zu David: *Gesegnet seist du*, mein Sohn David. Du wirst es sicher vollbringen, dir wird es auch bestimmt gelingen.

(2.) *bārûk* + Substantiv (28,4.5):

1 Sam 25,33 (David spricht zu Abigajil): *Gepriesen sei deine Klugheit*.

(3.) *bārûk* + Eigenname:

1 Kön 2,45 (Salomo spricht zu Schimi nach dem Todesurteil): *Der König Salomo aber sei gesegnet*, und der Thron Davids stehe fest vor dem Herrn in Ewigkeit.<sup>1</sup>

Jes 19,25: Denn der Herr der Heere wird sie segnen und sagen: *Gesegnet ist Ägypten*, mein Volk, und Assur, das Werk meiner Hände, und Israel, mein Erbesitz.<sup>2</sup>

(4.) *'ārûr* + Personalpronomen (28,16.19):

Gen 3,14: Da sprach Gott ... zur Schlange: Weil du das getan hast, *bist du verflucht* unter allem Vieh und allen Tieren des Feldes. Auf dem Bauch sollst du kriechen und Staub fressen alle Tage deines Lebens.

Gen 4,10f (Gott spricht zu Kain): Was hast du getan? Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden. *So bist du verflucht*, verbannt vom Ackerboden, der seinen Mund aufgesperrt hat, um ... das Blut deines Bruders aufzunehmen.

Jos 9,22f (Josua spricht zu den Gibeonitern): Warum habt ihr uns getäuscht ... . *Nun seid ihr verflucht*; ihr müßt für immer Sklaven, Holzfäller und Wasserträger für das Haus meines Gottes sein.

(5.) *'ārûr* + Substantiv (28,17.18):

Gen 3,17: Zu Adam sprach er: Weil du auf deine Frau gehört ... hast ... : *So ist verflucht der Ackerboden* deinetwegen. Unter Mühsal wirst du von ihm essen alle Tage deines Lebens.

Gen 49,7 (Jakob spricht über Simeon und Levi): *Verflucht ihr Zorn*, da er so heftig, *verflucht ihr Grimm*, da er so roh. Ich teile sie unter Jakob auf, ich zerstreue sie unter Israel.

<sup>1</sup> Die *bārûk*-Formel in 1 Kön 2,45 scheint eine Selbstsegnung des Königs zu sein, wie sie ganz ähnlich auf westsemitischen Inschriften der Eisenzeit belegt ist. Sie taucht dort als Gegenstück zum Fluch auf, in 1 Kön 2,45 als Gegenstück zum Todesurteil über Schimi. Vgl. z. B. Karatepe-Bilingue KAI Nr. 26 Kol. I Z. 5-8, Kol. II Z. 7-13.

<sup>2</sup> Vgl. SCHOTTRUFF, *Fluchspruch*, 164f.

(6.) 'ārûr + Eigennamen: Gen 9,25 (Noach spricht):

*Verflucht sei Kanaan. Der niedrigste Knecht sei er seinen Brüdern.*<sup>1</sup>

Die Zusammenstellung der Formeln mit dem Schema *bārûk / 'ārûr* + Nomen zeigt, daß derartige Formeln im AT sonst weder mit dem Kult noch mit Bundesschluß noch mit Gesetzesverkündung verbunden werden. Sie gehören vielmehr in den privaten Bereich zwischenmenschlicher Kontakte oder zu Gottesworten (Gen 3,14.17; 4,11; Jes 19,25). Während der Segen ohne weitere Erläuterungen stehen kann (1 Sam 25,33a; Jes 19,25), kommen die 'ārûr-Formeln immer als mehrgliedriger Fluchspruch vor.<sup>2</sup> Es wird immer begründet, warum der Fluch ausgesprochen wird. Entweder handelt es sich um eine vorwurfsvolle Frage, die auf ein Vergehen hinweist (Gen 4,10; Jos 9,22), oder um Kausalsätze (Gen 3,11.17; Gen 49,7). In Gen 9,25 gibt die vorangehende Erzählung den Kontext der Formel an. Die 'ārûr-Formel ergeht also im AT immer in einem Kausalzusammenhang situiert und nicht einfach absolut. Darüber hinaus ist es im AT mit der 'ārûr-Formel nie getan. Es folgt ihr immer eine Entfaltung. Die Formel allein reicht offenbar nicht aus, um das Unheil, das sie herbeiruft, explizit zu machen. Sie wird durch eine Fortführung konkretisiert. Der Fluch über die Schlange konkretisiert sich im Kriechen und Staubfressen, der Fluch über Kain konkretisiert sich im Verlust des Ackerbodens, der Fluch über die Gibeoniter konkretisiert sich im Dienst am Gotteshaus usw.

#### 6. 4. 5. Redaktionsgeschichtliche Schlußfolgerungen

Für Dtn 28,16-19 ergibt sich, daß die Reihe allein ungenügend ist. Es fehlt der Kausalzusammenhang der die Äußerung des Fluches veranlaßte. Es fehlt die Konkretisierung der Verfluchungen. Was ist denn z.B. gemeint damit, daß man verflucht sein soll in Stadt und Land, beim Kommen und beim Gehen? Tatsächlich stellt die semantische Füllung der Formeln ein exegetisches Problem dar.<sup>3</sup> Aus der sonstigen Verwendung derartiger Formeln im AT folgt, daß Dtn 28,16-19 keine selbständige Fluchreihe bilden konnte, die etwa als Fluch am Ende des deuteronomischen Gesetzes für sich existiert hätte. Erst die Kombination mit 28,15 und 28,20-44 liefert die Informationen, die 'ārûr-Formeln der Form 'ārûr + Nomen sonst bieten. 28,15 bringt Kontext und Begründung dafür, warum der Fluch überhaupt

<sup>1</sup> Vgl. SCHOTTRUFF, *Fluchspruch*, 53. Die aus der *Einheitsübersetzung* zitierten Verse zeigen den Interpretationsspielraum beim Modus der Formeln.

<sup>2</sup> Vgl. SCHOTTRUFF, *Fluchspruch*, 14.

<sup>3</sup> Vgl. PLÖGER, *Untersuchungen*, 160-185; SCHOTTRUFF, *Fluchspruch*, 60f; vdLINGEN, „BW<sup>2</sup>-YS<sup>2</sup>“, 60, 64, 66.

gesprochen wird. 28,20-44 entfaltet, wie die Flüche von 28,16-19 sich im Leben der Verfluchten auswirken sollen.<sup>1</sup> Wenn 28,16-19 erst mit 28,15 und 28,20-44 den Informationsgehalt bieten, den man im AT sonst von diesen Formeln erwarten kann, dann folgt daraus, daß sie nicht älter sein können als 28,15.20-44. Altorientalische Beispiele zeigen, daß die Fluchgattung mit Anrufung der Gottheit den Abschluß eines Dokumentes bilden konnte. Dtn 28,20-44 lag also, vielleicht mit einem Bedingungssatz als Verbindungsglied zu den Stipulationen versehen, wohl bereits vor, als 28,16-19 entstand.

Im Gegensatz zum bösen Wort des Fluches konnte das gute Wort des Segens in der *bārûk*-Formel auch unmotiviert ausgesprochen werden (1 Sam 26,25; 1 Kön 2,45; Jes 19,25). So kann also für 28,3-6 nicht in gleicher Weise auf das Alter geschlossen werden wie beim Fluchpendant. Doch wo soll eine Reihe wie 28,3-6 existiert haben, bevor sie ihren Platz am Ende des Deuteronomiums erhielt? Für den Kult als Ort derartiger Formeln gibt es im AT keinen Beleg, noch nicht einmal für die Bildung von Reihen. Auch 28,3-6 dürfte also nicht der älteste Kern des Kapitels 28 sein.<sup>2</sup>

#### 6. 4. 6. Traditionsgeschichte

Die außerbiblischen Belege für die *'ārûr*-Formel sind dürftig, und ihre Deutung ist unsicher.<sup>3</sup> Ohne Gottesname kommt die Wurzel ארר nur in der Siloam-Grabinschrift und in Khirbet Beit Lei vor. Zwei dieser Belege schließen einen Relativsatz an, so daß sie für den Vergleich mit 28,16-19 nicht in Frage kommen.<sup>4</sup> Ein Graffito in Khirbet Beit Lei enthält die Buchstabenfolge אררה, was vielleicht ארר הו „er sei verflucht“ bedeutet. Das wäre die mit Dtn 28,19.16 vergleichbare Form *'ārûr* + Personalpronomen. Außerdem steht die Wurzel in Khirbet Beit Lei noch an der Wand, jedoch ohne Kontext.<sup>5</sup>

Aus Kuntillet 'Ajrud ist eine *bārûk*-Formel mit לידעה bekannt, die nicht zum Vergleich mit Dtn 28 herangezogen werden kann.<sup>6</sup> In einer Inschrift

<sup>1</sup> Vgl. KLINE, *Treaty*, 125f.

<sup>2</sup> Vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 154; vgl. MAYES, *Deuteronomy*, 352.

<sup>3</sup> Vgl. CRAWFORD, *Blessing*, 120.

<sup>4</sup> Vgl. CRAWFORD, *Blessing*, 123-126; DAVIES, *Inscriptions*, 88 (Nr. 15.001), 90 (Nr. 20.002).

<sup>5</sup> Vgl. CRAWFORD, *Blessing*, 127f; DAVIES, *Inscriptions*, 88f (Nr. 15.002 - 15.004).

<sup>6</sup> Vgl. DAVIES, *Inscriptions*, 319 (Nr. 8.011.1, vgl. auch Nr. 25.003.2)

aus Kuntillet 'Ajrud jedoch scheint die Form *bārûk* + Substantiv vorzuliegen. Man kann den Text folgendermaßen lesen und übersetzen:

[<sup>1</sup>]בָּרַכְתָּ יָמָם וַיִּשְׁבְּעוּ [ <sup>2</sup>]הַיּוֹם יְדוּהָ

<sup>1</sup>Gesegnet seien die Tage, und sie sollen schwören ... <sup>2</sup>JHWH handelte gut ... <sup>1</sup>

Man könnte im letzten Wort von Z. 1 auch  $\theta$  lesen: Gesegnet seien die Tage, und sie sollen satt sein.

Der Rest des Gefäßes Samaria C 1220, das etwa aus dem Jahre 735 v. Chr. stammt, enthält die Inschrift בָּרַכְתָּ אֲחַזִּי, was möglicherweise „gesegnet sei Aḫazia“ heißt.<sup>2</sup> In En-Gedi wurde der Beginn eines Textes gefunden, bei dem auf die Buchstaben בָּרַכְתָּ ein Personen- oder Gottesname folgt.<sup>3</sup> Die Textfunde scheinen das Bild der alttestamentlichen Belege der Formeln zu bestätigen. Von Dtn 28,3-6.16-19 abgesehen, gehören sie nicht in Bereich ritueller Verpflichtung auf religiöse und rechtliche Ordnung.<sup>4</sup>

Das Gegenüber von Segen und Fluch und der Inhalt der Formeln, der Leib und Leben, Frauen und Kinder, aber auch die wichtigsten Lebensgüter, Nahrung und Vieh umschließt, veranlaßte Weinfeld, Dtn 28,3-6.16-19 mit griechischen Eiden zu vergleichen, die bei der Gründung einer Kolonie oder von den Mitgliedern einer Amphyktionie geschworen wurden.<sup>5</sup> Es handelt sich jedoch nur um Entsprechungen des Inhalts, vergleichbare Formeln kommen nicht vor. So wird man auch die griechischen Eidessegnungen und -flüche in den großen altorientalischen Traditionsstrom einzuordnen haben, der für kurze Segens- und Fluchpassagen Inhalte überliefert, die in den Verträgen und Vereidigungen Ḫattis aus dem 2. Jt. v. Chr. ebenso anzutreffen sind, wie in Inschriften aus der persischen Zeit.<sup>6</sup> Dtn 28,3-6.16-19 gehören ebenfalls in diese Tradition kurzer allgemein gehaltener Segens- und Fluchpassagen. Ihre konkrete Form mit dem Partizip Passiv des Verbums jedoch in vergleichbaren Texten des AO nicht zu finden.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. CRAWFORD, *Blessing*, 67; DAVIES, *Inscriptions*, 319 (Nr. 8.015.1).

<sup>2</sup> Vgl. CRAWFORD, *Blessing*, 83; DAVIES, *Inscriptions*, 319 (Nr. 3.307.1).

<sup>3</sup> Vgl. CRAWFORD, *Blessing*, 83f; DAVIES, *Inscriptions*, 91f (Nr. 20.002.4/6/7)

<sup>4</sup> Vgl. SCHARBERT, „Geschichte,“ 14f, 23.

<sup>5</sup> Vgl. „Emergence,“ 80-83; *Deuteronomy 1-11*, 5, 11-13.

<sup>6</sup> Vgl. SCHOTTRUFF, *Fluchspruch*, 67f; den hethitischen Vertrag CTH 53, wo Haupt, Frauen, Söhne, Enkelsöhne, Haus, Stadt, Land und Habe gesegnet (und verflucht) werden, und die lydisch-aramäische Bilingue aus Sardes KAI Nr. 260.

<sup>7</sup> Vgl. SCHOTTRUFF, *Fluchspruch*, 13f.

## 6. 5. Dtn 28,7-14

7a	JHWH gebe deine Feinde, die sich gegen dich erheben, geschlagen vor dich.	יתן יהוה את־איבֵיךְ הקמים עליך ננפים לפניך
7ba	Auf einem Weg ziehen sie aus gegen dich,	בדרך אחד יצאו אליך
7bβ	und auf sieben Wegen mögen sie fliehen vor dir.	ובשבעה דרכים ינסו לפניך
8a	JHWH beordere zu dir den Segen auf deine Speicher und auf alles Geschick deiner Hände.	יצו יהוה אתך את־הברכה באסמך ובכל משלח ירך
8ba	und er segne dich in dem Land.	וברכך בארץ
8bβ	das JHWH, dein Gott, dir gibt.	אשר־יהוה אלהיך נתן לך
9aα	JHWH wird dich erheben zum heiligen Volk für sich,	יקימך יהוה לו לעם קדוש
9aβ	wie er dir geschworen hat.	כאשר נשבע־לך
9ba	Denn du bewahrst die Gebote JHWHs, deines Gottes,	כי תשמר את־מצות יהוה אלהיך
9bβ	und du gehst auf seinen Wegen.	והלכת בדרכיו
10aα	Und es sehen alle Völker der Erde,	וראו כל־עמי הארץ
10aβ	daß der Name JHWHs über dir ausgerufen ist,	כי שם יהוה נקרא עליך
10b	und sie fürchten sich vor dir.	ויראו ממך
11baα	Und JHWH wird dich beschenken zum Guten mit der Frucht deines Leibes und der Frucht deines Viehs und der Frucht deines Erdbodens in dem Land,	והותרך יהוה לשוכה בפרי בסגך ובפרי בהמתך
11bβ	von dem JHWH deinen Vätern geschworen hat,	ובפרי אדמתך על האדמה אשר נשבע יהוה לאבותיך
11bγ	[es] dir zu geben.	לתת לך
12aα <sub>1</sub>	JHWH öffne dir seinen guten Schatz, den Himmel,	יפתח יהוה לך את־אוצרו הטוב את־השמים
12aα <sub>2</sub>	um deinem Land zur rechten Zeit Regen zu geben	לזת מסר־ארצך בעתו
12aβ	und alle Taten deiner Hand zu segnen.	ולברך את כל־מעשה ירך
12ba	Und du wirst vielen Nationen leihen,	והלוית גוים רבים
12bβ	und du, du mußt [selbst] nichts leihen.	ואתה לא תלוה



13aα	Und JHWH wird dich zum Haupt und nicht zum Schwanz machen,	ונתנך יהוה לראש ולא לזנב
13aβ	und du wirst nur oben sein,	והיית רק למעלה
13aγ	und du wirst nicht unten sein.	ולא תהיה למטה
13bα <sub>1</sub>	Denn du hörst auf die Gebote JHWHs, deines Gottes,	כִּי־תשמע אל־מצות יהוה אלהיך
13bα <sub>2</sub>	die ich dir heute gebiete,	אשר אנכי מצוך היום
13bβ <sub>1</sub>	um [sie] zu bewahren	לשמר
13bβ <sub>2</sub>	und auszuführen,	ולעשות
14aα <sub>1</sub>	und du weichst nicht ab von allen Wegen,	ולא תסור מכל־הדברים
14aα	die ich euch heute gebiete,	אשר אנכי מצוה אתכם היום
14aβ	rechts oder links	ימין ושמאל
14bα	um hinter anderen Göttern herzuzugehen	ללכת אחרי אלהים אחרים
14bβ	[und] ihnen zu dienen.	לעבדם

### 6. 5. 1. Textkritik

7a [הקמים] Einige  $\omega$ -Handschriften fügen für den A-Laut ein *Aleph* als *mater lectionis* ein: הקאמים.

7bα [אחד] Eine ganze Reihe von  $\omega$ -Handschriften bietet das feminine Zahlwort אחד. Es handelt sich wohl um einen Hör- oder Schreibfehler, der dadurch begünstigt wurde, daß דרך im späteren Hebräisch als Femininum gilt. In den abweichenden Handschriften entsteht eine wohl unbeabsichtigte Inkongruenz zwischen femininem Zahlwort in 7bα und maskulinem Zahlwort in 7bβ bei demselben Nomen.

8a [יצו]  $\omega$  bietet den D-Stamm des Wortes, wohl eine Angleichung an die Verbformen der benachbarten Promulgationsformeln.

8a [באסמִיך]  $\omega$  fügt eine *mater lectionis* ein, die die samaritanische Aussprache angibt: באסימִיך = „bāsīmāk“<sup>1</sup>.

8a, 12a [ידיך] Viele masoretische Manuskripte,  $\omega$  und Fragmente aus der Geniza von Kairo bieten den Plural ידיך. Das *Jod* kann aber eine später verdrängte abweichende Pausaangabe ohne grammatische Bedeutung sein.<sup>2</sup>

9aβ] Ⓢ gleicht an 11bβ an: ον τροπον ωμοσεν τοις πατρασι σου.<sup>3</sup>

11a [לשוב]  $\omega$  schreibt die maskuline Form לשוב.

<sup>1</sup> BEN-HAYYIM, *Tradition*, 145

<sup>2</sup> Vgl. PENNA, *Deuteronomio*, 227.

<sup>3</sup> Vgl. PENNA, *Deuteronomio*, 229.

12a  $\omega$  [מסר] fügt die Akkusativpartikel  $\text{אֶת}$  hinzu, die jedoch keinen Bedeutungsunterschied bringt, da  $\text{מסר}$  durch das enklitische Personalpronomen des *nomen rectum* der Constructus-Verbindung sowieso determiniert ist.

14 [מצוה אחכם] Einige masoretische Handschriften und  $\omega$  haben das Objekt im Plural an den Singular der anderen Promulgationsformeln von Dtn 28  $\text{מצוה מצרך}$  angeglichen.<sup>1</sup>

### 6. 5. 2. Sprachlich-syntaktische Analyse

Die Kurzform  $\text{יִצַּ}$  in 28,8a und die Satzstruktur *yiqtol-x* in 7a.8a.12a rechtfertigen die Übersetzung im Wunschmodus.<sup>2</sup>

Die gesamte Perikope ist durchsetzt mit geprägten Elementen deuteronomisch-deuteronomistischer Sprache. V. 14 besteht völlig aus deuteronomisch-deuteronomistischen Formeln. Er entspricht dem paränetischen Schema im Zusammenhang des Hauptgebotes (ohne Segenshinweis).<sup>3</sup> Die Ausdrücke  $\text{יֵדֶךָ מְשַׁלַּח}$  in 8a und  $\text{יֵדֶךָ מְעַשֶׂה}$  in 12a kommen häufig im Deuteronomium vor.<sup>4</sup> Die Landgabeformel in 8b $\beta$  und die Promulgationsformel in 13b sind geprägtes Sprachgut, ebenso wie die beiden mit  $\text{כִּי}$  eingeleiteten Motivationen in 9b $\alpha$  und 13b, die mit  $\text{שְׁמַר} + \text{מִצְוָה}$  einen Ausdruck der Gesetzesbeachtung aufgreifen.<sup>5</sup>

### 6. 5. 3. Semantische Analyse

Unter den geprägten Elementen bezieht sich der Schwursatz<sup>6</sup> von 28,9 auf die Erhebung ( $\text{קָם}/\text{H}$ )<sup>7</sup> zum heiligen Volk<sup>8</sup>, die Israel selbst zugeschworen wurde, nicht den Vätern. Es geht also nicht um eine Väterverheißung, sondern um einen Schwur Gottes gegenüber dem Volk. Wann geschah dieser

<sup>1</sup> Vgl. PENNA, *Deuteronomio*, 229.

<sup>2</sup> Vgl. NICCACCI, *Syntax*, 78; MÜLLER, „Segen“, 7/226, 10/229f.

<sup>3</sup> Vgl. LOHFINK, *Hauptgebot*, 95f; WEINFELD, *School*, 304, 320.

<sup>4</sup>  $\text{כָּל מְשַׁלַּח יֵדֶךָ}$ : Dtn 12,7.18; 15,10; 23,21; 28,8.20. Dieser Ausdruck kommt außerhalb des Deuteronomiums im AT nicht vor.  $\text{כָּל מְעַשֶׂה יֵדֶךָ}$ : Dtn 2,7; 14,29; 16,15; 24,19; (27,15); 28,12; 30,9; (31,29); (Hag 2,14.17). Die Kombination  $\text{כָּל} + \text{מְעַשֶׂה} + \text{דְּ}$  ePP kommt außerhalb des Deuteronomiums nur in den beiden Haggastellen vor.

<sup>5</sup> Vgl. LOHFINK, *Hauptgebot*, 299-302.

<sup>6</sup> Dieselbe Formel steht: Gen 50,6; Ex 13,11; Dtn 2,14; 13,18; 19,9; 26,15; 29,9.12; Jos 6,22; Ri 2,15; 2 Sam 3,9; 1 Kön 1,30. Vgl. GIESEN, 27 Anm. 64.

<sup>7</sup> Die Langform  $\text{קָם}/\text{H}$  ist Indikativ Futur, denn die Erhebung zum heiligen Volk ist nicht Inhalt des Segens, sondern Inhalt des Gottesschwures, ebenso wie in V. 11 der Segen sich auf die Vermehrung bezieht, die Landgabe jedoch zum Gottesschwur gehört.

<sup>8</sup>  $\text{עַם קָדוֹשׁ}$  kommt noch Ex 19,6; Dtn 7,6; 14,2.21; 26,19; 1 Sam 12,22; 2 Sam 7,23; 24,1; Jes 62,14 vor. Vgl. WEINFELD, *School*, 327f.

Schwur? Er scheint in Dtn 26,19 vollzogen zu werden, wo ausdrücklich ein Sprechakt Gottes erwähnt wird.<sup>1</sup> Der Gottesschwur ist jedoch bedingt. Der *kî*-Satz von 9b $\alpha$  kann als Kausalsatz übersetzt werden oder als Konditionalsatz.<sup>2</sup> An den Konsequenzen für die Zugehörigkeitsformel in 9a ändert sich nichts. Die Zugehörigkeit zu Gott ist in beiden Fällen abhängig vom Gebotsgehorsam, gleichgültig, ob dieser sie bedingt oder begründet. Eine Gegenleistung des Volkes ist gefordert.<sup>3</sup> Dies entspricht der zweigliedrigen Zusage von 26,17-19.<sup>4</sup> Die zur Motivation des Schwursatzes in 9b gehörende Wendung וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכּוֹ erinnert an Dtn 26,17 und ist wieder formelhaft.<sup>5</sup>

Der zweite Schwursatz in 11b $\beta$  bezieht sich auf das Land (אֲדָמָה) und die Väterverheißung.<sup>6</sup> Der Landverheißungseid wird mit den Segensgaben in der Natur verknüpft. Die Reihe aus 11a unterscheidet sich von den ähnlichen Formulierungen in Dtn 7,19; 28,4.13 und ähnelt eher 30,9 mit seinem יִחַר/H. Giesen lehnt es im Gefolge von Seitz ab, in 28,11 sekundäre Ergänzungen auszuscheiden und datiert die beiden Schwursätze 28,9.11 in die vorexilische Zeit.<sup>7</sup> Auch V. 10a $\alpha$  enthält mit עַל + שָׁם + נִקְרָא eine geprägte Wendung.<sup>8</sup>

Zwischen diesen geprägten Elementen stehen Passagen mit Parallelen im Fluch. V. 7 ist das Pendant zu V. 25, V. 12b.13a das Pendant zu V. 43f, V. 11a enthält eine Aufzählung, die ähnlich in V. 4.18.51 steht. Die Parallelen zum Fluch kleiden ein Fachwerk aus deuteronomisch-deuteronomistischen Formeln und Wendungen aus. Für genuin wirkende Formulierungen bleibt nur wenig Raum:

<sup>1</sup> Vgl. WEINFELD, „Emergence,“ 77; LOHFINK, „Ältesten,“ 33f.

<sup>2</sup> Vgl. HULST, „Opmerkingen,“ 343f.

<sup>3</sup> Vgl. GIESEN, *Wurzel*, 304f.

<sup>4</sup> Es widerspricht jedoch den Aussagen von Dtn 7,8 und 9,5, wo die Heiligkeit Israels gerade nicht in seiner Leistung, sondern nur in Gottes Liebe gründet. Die Segensaussagen von Dtn 7,9 dürften daher jünger sein als Dtn 28,9, das den ebenso konditional/kausal gefaßten Formulierungen von Ex 19,5 ähnelt. Vgl. HULST, „Opmerkingen,“ 344f; GIESEN, *Wurzel*, 305.

<sup>5</sup> Dtn 8,6; 19,9; 26,17; 30,16; Ri 2,22; 1 Kön 2,3; 3,14; 11,33.34. Vgl. WEINFELD, *School*, 333.

<sup>6</sup> Dieselbe Formel steht: Dtn 7,13; 11,9,21; 30,20; 31,20. Vgl. GIESEN, *Wurzel*, 24 Anm. 56.

<sup>7</sup> Vgl. *Wurzel*, 290, 317.

<sup>8</sup> Am 9,12; Jer 14,9; 15,16; ähnlich: 2 Sam 6,2; 12,28; Jes 4,1; 63,19; Da 9,18; Ps 49,12; 2 Chr 7,14. Vgl. WEINFELD, *School*, 325, 327.

8a יצו יהוה אתך אתהברכה באסמך 8a, wo in אסם vielleicht Alltagssprache eindringt, die auch in den Sprichwörtern begegnet.<sup>1</sup>

10aα וראו כל-עמי הארץ וראו וראו ממך 10b „sehen“ und ראה „fürchten“ sind in westsemitischen Texten belegte Kombinationen<sup>2</sup> und kommen im Deuteronomium noch zusammen in 7,19 und 20,1 vor. In Dtn 7,19 sieht Israel die Wunder des Exodus und fürchtet sich trotzdem vor den Völkern (עם), in 20,1 soll Israel sich nicht fürchten, wenn es die vielen Feinde sieht (עם רב).

12a יפתח יהוה לך את-אוצרו הטוב אתהשמים לתת מטר-ארץ בעתו 12a. Der Vers bildet das thematische Gegenstück zu 28,23f, verbunden durch die Lexeme שמים und מטר. Nur der Ausdruck אתהאוצרו הטוב ist für die Sprache des AT originell. Er setzt den Himmel mit einem Schatzhaus gleich, aus dem Gott sein Volk beschenkt. Der Regen ist eine Kostbarkeit. Zugleich wird die Verfügungsgewalt des Gebers deutlich.<sup>3</sup>

#### 6. 5. 4. Literarkritik

Noth schied alle geprägten Wendungen als nachträgliche Zusätze aus. Übrig bleibt dann nur ein Torso aus 28,7.8a.11a.12a, da Noth auch in 12b.13a eine von 28,43.44 abhängige Ergänzung erblickt.<sup>4</sup> Krämer rekonstruierte eine ältere Segensreihe aus 28,8.12a, in die später V. 11 eingefügt wurde, und eine jüngere, in der die Stellung Israels gegenüber den Völkern beschrieben wird, und die aus 28,7.9f.12a bestand.<sup>5</sup>

Während Noth und Krämer noch einen rudimentären Segen dem Fluch von V. 20-44 gegenüberstellen und Irwin und Plöger im Segen sogar die Vorlage für den Fluch sehen,<sup>6</sup> setzt sich in der jüngeren Forschung die von Seitz vertretene Überzeugung durch, der Segen 28,7-13 sei zu Gänze eine

<sup>1</sup> Vgl. WEINFELD, *School*, 310 mit Verweis auf Spr 3,10 und den hebräischen Brief KAI Nr. 200.

<sup>2</sup> Vgl. AVISHUR, *Word-Pairs*, 702.

<sup>3</sup> Vgl. HOUTMAN, *Himmel*, 253,258f. Ähnliche Formulierungen sprechen von den Schatzkammern (אוצרות) des Sturmwindes (Ps 135,7 = Jer 10,13; 51,16), des Schnees und des Hagels (Ijob 38,22), der Urflut (Ps 33,7) oder der Waffen des Zorns (Jer 50,25)

<sup>4</sup> Vgl. „Fluch,“ 131f/159f. In Anm. 12 nimmt er Stellung zum Bezug zwischen 28,12f und 15,6: „Sollte nicht der in dem sekundären Stück Dtn. 15,4-6 stehende Satz 15,6 seinerseits erst von Dtn. 28,12b.13a abhängen? Mit Rücksicht auf V. 8 wäre nur ein anderes Verbum für ‚leihen‘ und ‚verleihen‘ gebraucht worden.“

<sup>5</sup> Vgl. *Numeri*, 507-509.

<sup>6</sup> Vgl. IRWIN, „Criterion,“ 341f; PLÖGER, *Untersuchungen*, 189 Anm. 237: „Dt 28,13 ist älter als Dt 28,44.“ Vgl. ebd. 150. PLÖGER vergleicht 28,12b mit 15,5, obwohl er zuvor auf eine mögliche Beeinflussung von 15,5 durch 28,1 hingewiesen hatte. Gleiches müßte dann aber auch für Motiv des Ausleihens gelten.

späte Komposition, die erst nach dem Fluch 28,20-44 entstand.<sup>1</sup> Auf literarkritische Ausscheidungen kann verzichtet werden, da formelhafte Wendungen allein kein ausreichendes Kriterium sein können und die Herausarbeitung eines Metrums bereits ein gattungsgeschichtliches Vorurteil impliziert, wie Plöger zeigt, wenn er in 28,7-13 nach dem Rhythmus sucht, den man von einem liturgischen Text erwarten dürfe.<sup>2</sup>

28, 14 wird allgemein als sekundärer Zusatz angesehen. Dafür sprechen die Dopplung gegenüber V. 13b, der Numeruswechsel, der sonst im Segen nicht mehr vorkommt, und die rein formelhafte Sprache.<sup>3</sup>

Beläßt man die deuteronomisch-deuteronomistischen Wendungen in 28,7-13, so bilden sie ein Gerüst, das wie ein Fachwerk den Text durchzieht. Dadurch unterscheidet sich der Aufbau dieser Perikope von 28,20-44, wo solche geprägten Elemente nur eine marginale Rolle spielen und als sekundär erkannt werden konnten. 28,7-13 ist anders gestaltet als der Fluch.

#### 6. 5. 5. Redaktionsgeschichtliche Schlußfolgerungen

Sieht man von V. 8a.10.12a ab, scheint Dtn 28,7-14 aus fertigen Versatzstücken zusammengestellt zu sein. Die Perikope erweckt den Eindruck der Fabrikation und setzt in ihren Bezügen zu Landnahmeaussagen die Historisierung des Deuteronomiums voraus. Darin könnte ein Hinweis auf ihr redaktionsgeschichtliches Verhältnis zu 28,20-44 liegen.

28,7-13 scheint zwar vorexilisch zu sein, dürfte aber kaum von demselben Verfasser wie 28,20-44\* stammen. Dort fehlt ein Formelgerüst, wie es 28,7-13 durchzieht. Wendungen wie פרי במתוך (28,11 vgl. V. 4.18) kommen in Dtn 28,20-44\* nicht vor, obgleich durchaus vom Vieh und den Kindern gesprochen wird (28,31f.41). V. 12f ist, wie Seitz gezeigt hat, jünger als die parallelen Fluchverse 28,23f.43f.<sup>4</sup> Die Nennung der גוים „Nationen“ in V. 12, die das Bild zwischenstaatlicher Geldgeschäfte entwirft, paßt nicht zum Sprachgebrauch von 28,20-44\*, wo konsequent das Wort עַם verwendet<sup>5</sup> und in V. 43f vom גר, dem „Fremden“, gesprochen wird, der mitten in Israel wohnt. Außerdem wird mit der Erwähnung des Schwurs, den Gott gegenüber Israel geleistet hat (V. 9a), wohl auf Dtn

<sup>1</sup> Vgl. SEITZ, *Studien*, 275; MAYES, *Deuteronomy*, 350, 353; PREUSS, *Deuteronomium*, 155f.

<sup>2</sup> Vgl. *Untersuchungen*, 145-150; SEITZ, *Studien*, 275f.

<sup>3</sup> Vgl. STEUERNAGEL, *Übersetzung*, 100; PLÖGER, *Untersuchungen*, 138 Anm. 31; SEITZ, *Studien*, 266; BERGE, *Zeit*, 297.

<sup>4</sup> Vgl. *Studien*, 259f.

<sup>5</sup> 28,36 ist sekundär.

26,17-19 zurückverwiesen. Dtn 26,16-19 enthält vielleicht Reminiszenzen an den Verpflichtungsakt des Joschija.<sup>1</sup> Ist dies der Fall, kann 26,16-19 nicht schon Bestandteil der Urkunde gewesen sein, auf die vereidigt wurde. Dann gehört aber auch der Segen, der auf 26,16-19 anspielt, erst zu einer Ausgabe des Deuteronomiums, die nach Joschijas Verpflichtungsakt entstand.

Da 28,7-13 hier als einfache Einheit betrachtet wird, muß es als ganzes jünger sein als 28,20-44\*.<sup>2</sup> Die einzige Historisierung in 28,20-44\* fand sich in der Landnahmeformel von V. 21b, die sekundär sein dürfte. Dem stehen in 28,7-13 drei historisierende Formeln gegenüber (8b.11b.13b).

Ein historisiertes Deuteronomium gehörte wohl zum Erzählzusammenhang von Dtn 1 - Jos 22, den Lohfink deuteronomistische Landeroberungserzählung nennt (DtrL).<sup>3</sup> Der Einbau des Deuteronomiums mit einem Grundbestand von Dtn 28 in DtrL könnte der geschichtliche Anlaß gewesen sein, zum Fluch 28,20-44 einen Segen zu komponieren. Dies scheint gerade dann denkbar, wenn man die Entstehung von DtrL zur Regierungszeit Joschijas ansetzt. Die Editoren schufen aus weitgehend vorgegebenen sprachlichen Elementen<sup>4</sup> Dtn 28,7-13 und stellten es vor den älteren Fluch 28,20-44, der wohl schon in der Bundesurkunde Joschijas stand. Sie wollten damit das Leben im Land unter eine positive Verheißung rücken.<sup>5</sup> Die Umstellungen gegenüber dem Fluch können daraus resultieren, daß man Chiasmen schaffen wollte<sup>6</sup>, sie können aber auch einfach durch Attraktion des V. 7 durch die Wurzel **נצ** in V. 6 hervorgerufen sein.<sup>7</sup> Die korrespondierenden Aussagen von V. 12b.13a/43f behalten ihren Ort am Schluß des jeweiligen Abschnitts. Der folgende Überblick über den Segen im AO legt nahe, daß die Komposition des Segens zugleich ein Abrücken von assyrischen Mustern der Textgestaltung und eine Rückbesinnung auf westliche Traditionen bedeutet. In den westlichen Verträgen aus Hatti (2. Jt. v. Chr.) und Sefire (1. Jt. v. Chr.) findet man nämlich auch Segnungen.

Zur Vertragskonzeption in Syrien-Palästina gehörte im Gegensatz zu den einseitigen Verpflichtungen im neuassyrischen Reich, daß der Bundesherr bzw. Götter die Loyalität auch bei nicht paritätischen Verträgen be-

<sup>1</sup> Vgl. BRAULIK, *Testament*, 65, 72; *Deuteronomium II*, 212f.

<sup>2</sup> Vgl. PREUSS, *Deuteronomium*, 156.

<sup>3</sup> Vgl. „Kerygmata“, 92f.

<sup>4</sup> Zur Herkunft der Formulierungen vgl. auch PLÖGER, *Untersuchungen*, 185-189.

<sup>5</sup> „Pour avancer, l'homme a besoin d'un stimulant, d'une espérance.“ TROADEC, „Ri-chesse“, 50.

<sup>6</sup> Vgl. WEINFELD, „Traces“, 420 Anm. 1.

<sup>7</sup> Vgl. ROSE, *5. Mose*, 535.

lohen. Dies zeigt sich z. B. in den Briefen des Königs 'Abdi-Heba von Urusalim im 2. Jt. v. Chr., der vom ägyptischen König erwartet, daß dieser ihm aufgrund seiner Loyalität Truppen schickt.<sup>1</sup> Auch private und zwischenstaatliche Verträge in Israel, von denen das AT berichtet, enthielten bilaterale Verpflichtungen. Der Untergebene war nicht einfach durch die Übermacht seines Herrn zur Loyalität gezwungen, sondern der Vertragsherr brachte Positives in das Vertragsverhältnis ein. Bei dem Vertrag mit den Gibeonitern beschwört nur der Bündnisherr Israel seine positive Leistung (2 Sam 21,1-14).<sup>2</sup> Auch die Bündnisse der Patriarchen zeigen, daß der Vertragsherr Leistungen erbringt. So ist **סדק** die Vorleistung und die Verpflichtung des Abimelech beim Vertrag mit Abraham (Gen 20; 21,22-34).<sup>3</sup> Auch Bündnisgesuche, die judäische Könige an andere Herrscher senden, implizieren die Vorstellung, daß der Herrscher, der das Bündnis annimmt, zu einer Leistung zugunsten Judas verpflichtet ist (1 Kön 15,18-20; 2 Kön 16,7-9).<sup>4</sup>

Betrachtet man das Bundesverhältnis zwischen JHWH und Israel unter dem Aspekt des bilateralen Charakters, der den Verträgen der Völkerschaften der Levante bereits seit den Tagen des hethitischen Reiches eigen ist, so wird verständlich, warum der Segen ein Element bildet, in dem das Deuteronomium den hethitischen Verträgen des 2. Jts. v. Chr. ähnelt, obgleich man seine Entstehung fast 1000 Jahre später ansetzt.<sup>5</sup> Eine Abkehr von neuassyrischen Modellen und eine Aufwertung der eigenen Tradition führte anscheinend in den späten Regierungsjahren Joschijas zur Komposition von Dtn 28,7-13.

### 6. 6. *Exkurs: Segen im Alten Orient*

Dem Segen von Dtn 28 wurde in der Forschungsgeschichte niemals ein so ähnlicher altorientalischer gegenübergestellt, der Ähnlichkeiten aufweist, die so auffällig wären wie die zwischen dem Fluch und den bisher besprochenen Paragraphen der VTE. Es gibt daher kein altorientalisches Dokument, das im Blick auf Dtn 28,3-14 besonders zu analysieren und auf seine

<sup>1</sup> Vgl. MORAN, *Lettres*, 506-520.

<sup>2</sup> Vgl. KALLUVEETIL, *Declaration*, 121f; GIESEN, *Wurzel*, 52-55; 53.

<sup>3</sup> Vgl. GIESEN, *Wurzel*, 47-52.

<sup>4</sup> Vgl. KALLUVEETIL, *Declaration*, 122-139. 2 Kön 16,9 besagt nicht, daß Tiglat-Pileser die judäische Vorstellung von der Verpflichtung des Oberherrn teilt. Vielmehr verbinden sich hier die Interessen Judas mit denen Assurs, weil es bei der Unterwerfung von Damaskus um die Niederschlagung einer antiassyrischen Konspiration geht.

<sup>5</sup> Vgl. McCARTHY, *Treaty 1963*, 125; WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, 8f.

interne Struktur zu befragen wäre. Hier soll statt dessen ein knapper Gang durch die Geschichte des Segens im AO unternommen werden, der anhand charakteristischer Beispiele die Entwicklung und die wesentlichen Motive von Segnungen nachzeichnet. Dabei werden zunächst zwischenmenschliche Segensvorgänge behandelt und anschließend Texte, in denen Götter segnen.

Als Bestandteil eines Vertrages scheint ein Segen erstmals in einem altassyrischen Text aus Tell Leilan belegt.<sup>1</sup> Die sumerischen Segensformeln des Kodex Lipit-Ištar belohnen den Erhalt der Inschrift:

„<sup>45</sup>Möge <sup>40</sup>dem, der keine <sup>39</sup>bösen Handlungen <sup>40</sup>an ihr vornimmt, <sup>41</sup>der das, was ich errichtet habe, nicht zerstört, <sup>42</sup>die Inschrift darauf (nicht) tilgt <sup>43</sup>(und) seinen (eigenen) Namen nicht darauf schreibt, <sup>44</sup>langdauerndes Leben <sup>45</sup>geschenkt werden. <sup>46</sup>Möge er im Ekur den Nacken bis zum Himmel erheben, <sup>47</sup>(und) die leuchtende Stim Enlils <sup>48</sup>(ihm) vom Himmel *entgegenblicken*.“<sup>2</sup>

Der Segen des Kodex Lipit-Ištar nennt zwei Segensmotive, die im ganzen AO verbreitet waren, das lange Leben und das gnädig zugewandte Antlitz der Gottheit. Die dazu passenden Fluchthemen, Verkürzung des Lebens und böser Blick, sind in Mesopotamien sehr häufig belegt. Im Kodex Lipit-Ištar ist der Segen kürzer als die erhaltene Fluchpassage, und seine guten Wünsche sprechen andere Themen an als der Fluch.

In Verträgen der altbabylonischen Zeit blieben keine Segenspassagen erhalten.<sup>3</sup> Dafür überliefert der KH einen Segen, der den Respekt vor dem Gesetz belohnt:

Kol. XLIX .....<sup>11</sup>so möge diesem Manne <sup>12</sup>wie mir, <sup>13</sup>dem König der Gerechtigkeit, <sup>14</sup>der Sonnengott seinen Stab <sup>15</sup>lang machen, <sup>16</sup>seine Leute <sup>17</sup>möge er in Gerechtigkeit hüten.“<sup>4</sup>

Der Segen wurde ganz auf einen Herrscher abgestimmt. Ein langes Szepter symbolisiert lange Regierungszeit, die für den Herrscher mit dem Nimbus der Gerechtigkeit umgeben wird. Während die lange Regierungszeit im Segen von Šamaš erwartet wird, wendet man sich mit dem thematischen Pendant im Fluch an Anu, der den Glanz des Königtums wegnehmen, das Szepter zerbrechen und die Geschicke verfluchen soll.<sup>5</sup> Der Fluchabschnitt

<sup>1</sup> Vgl. EIDEM, „Treaty,“ 199, 204, 206.

<sup>2</sup> LUTZMANN, „Isin,“ 30f.

<sup>3</sup> Vgl. DURAND, „Fragments,“ 115; CHARPIN, „Zimri-Lim,“ 143fe

<sup>4</sup> BORGER, „Codex,“ 77.

<sup>5</sup> Das Stichwort <sup>giš</sup>GIDRI-šū „sein Zepter“ verknüpft Šamašsegens und Anufluch (Kol. XLIX Z. 14f, 50). Das Wort fehlt zusammen mit derartigen Motiven im Šamašfluch des KH.



im KH ist viel länger als der Segen. Im Gegensatz zum Kodex Lipit-Ištar erfahren jedoch alle Motive des Segens ihre Umkehrung im Fluch.

Größere Parallelität zwischen Segen und Fluch findet man in den hethitischen Verträgen. Umfang und Inhalte entsprechen einander weitgehend.<sup>1</sup> Doch auch unter den Verträgen aus Ḫatti gibt es einige, deren Fluch gegenüber dem Segen erweitert ist.<sup>2</sup> Meist steht der Fluch in den hethitischen Verträgen vor dem Segen. Doch diese Stellung ist nicht unbedingt verpflichtend, wie die Abweichung in der Reihenfolge bei der ägyptischen und der babylonischen Version des Vertrags zwischen Ḫattušili III. und Ramses II. zeigt. Die Motive der formelhaften Fluch- und Segenspassagen weisen eine Ähnlichkeit mit Dtn 28,3-6.16-19 auf. Auch dort ist von Stadt, Land, Nachkommenschaft, (Vieh) und allem Besitz die Rede. Allerdings formulieren die hethitischen Texte den Wunsch als Aufzählung in einem Satz, während die Bibel ihn in mehrere parallele Sätze aufgliedert. An den Fluch- und Segensabschnitt des 2. Vertrages zwischen Šuppiluliuma und Šattiwaza (Matiwaza/Kurtiwaza) schließt sich eine Rede des Šattiwaza an, in der er einen bedingten Fluch und Segen ausspricht, der dem vorhergehenden nicht gleicht (Z. 44-62), sondern in neuen Worten und Bildern dieselben Themen anspricht. Vielleicht liegt es an dieser Verschriftlichung der Selbstverfluchung und -segnung, wenn im Kolophon ausdrücklich die Vollständigkeit der Tafel vermerkt wird.<sup>3</sup>

Auf einigen mesopotamischen Inschriften findet sich ein kurzer Segen zum Inschriftenschutz. Die assyrischen Königsinschriften wiederholen stereotyp einen Satz, der bereits bei Puzur-Aššur III. belegt ist und noch bei Sanherib vorkommt: GN wird sein Gebet erhören. Diese Aussage ist nicht wie die meisten babylonischen Segnungen im Prekativ, sondern im Indikativ formuliert und bezieht sich auf jene königlichen Nachfahren, die die Inschrift salben und ehren, bzw. das Gebäude instand setzen.<sup>4</sup> Wieviele und welche Gottesnamen genannt werden, hängt davon ab, für welchen Gott Gebäude, Weihgabe oder Inschrift bestimmt waren. In neuassyrischer Zeit werden die Segenswünsche in Bauinschriften manchmal ausführlicher. So heißt es in der „Großen Prunkinschrift“ Sargons II.:

<sup>1</sup> Vgl. z.B. den Vertrag CTH 91 zwischen Ḫattušili III. und Ramses II.; CTH 53 zwischen Šuppiluliuma und Tette Rs. Kol. IV Z. 48-57, WEIDNER, *Dokumente*, 68-71; DEL MONTE, *Trattato*, 154f; CTH 49 zwischen Šuppiluliuma und Aziru Rs. Z. 12-20, WEIDNER, *Dokumente*, 75; DEL MONTE, *Trattato*, 126f.

<sup>2</sup> Vgl. die Verträge CTH 51, 52 zwischen Šuppiluliuma mit Šattiwaza, WEIDNER, *Dokumente*, 33, 35, 51, 53.

<sup>3</sup> Vgl. CTH 52 Rs. Z. 53- 63, WEIDNER, *Dokumente*, 57

<sup>4</sup> GN *ikribšu išimmê*. Vgl. GRAYSON, *Inscriptions I*, 35 § 217; „Sennacherib,“ 96 Z. 125.

„(186-188) Auf diese Stadt, die [ich mir] stets von ganzem Herzen gewünscht habe, [und] diesen Palast, möge Assur, der Vater der Götter, beständig mit stahlender, reiner Miene blicken, und bis in fernste Zeiten möge er (den Befehl) zu ihrer Erneuerung aussprechen. (189-190) Möge (der Befehl dazu) aus seinem reinen Munde kommen. Ein schützender Šēdu (und) ein bewahrender Gott mögen Tag und Nacht in ihnen verharren und ihnen nicht von der Seite weichen. (191) [Auf seinen] Befehl [hin] soll der König, der sie erbaute, ein hohes Alter erreichen, höchstes Alter erlangen. (192-193) ‚Bis in ewige Zeiten möge ihr Erbauer bestehen‘, möge über seine reinen Lippen kommen. (193-194) Wer in ihnen wohnt, möge mit gesundem Leib, jubelndem Herzen und glänzender Laune darin jauchzen (und) Freude im Übermaß finden!“<sup>1</sup>

Zwar steht auch hier das hohe Lebensalter für den König im Vordergrund, aber der Segen weitete sich auf die Stadt und ihre Bewohner. Schutzgeister, Gesundheit und Lebensfreude erscheinen als Gegenstück zu Fluchmotiven, wie sie z.B. in VTE § 56 auftauchen.<sup>2</sup>

Aus Babylonien sind einige Kudurrus mit Segnungen erhalten:

B.1172.3: MDP 2, 99ff:

Kol V. <sup>15</sup> [amēlu] šuātu ilāni rabūti ša šamē u erṣeti <sup>16</sup> [dam]qiš lippalsūšuma <sup>17</sup> balāṭ umī ma’dūti <sup>18</sup> šanāt tuḥdi nuḥši u ḥengalla <sup>19</sup> adi balṭu ana isqīšu likinnū

<sup>15</sup>Besagten [Menschen] mögen die großen Götter des Himmels und der Erde <sup>16</sup>freundlich anblicken und <sup>17</sup>ein Leben zahlreicher Tage, <sup>18</sup>Jahre überreicher Fülle, der Fruchtbarkeit und Überfluß, <sup>19</sup>solange er lebt, als seinen Anteil festsetzen.<sup>3</sup>

B.1172.4: MDP 10, 87ff:

Kol. III <sup>4</sup> awilu šuātu Anu u Innin <sup>5</sup> damqiš lippalsūšuma <sup>6</sup>umī rubūti lirrik <sup>7</sup> šanāt mašrē li’atter <sup>8</sup> egirru magāri lirdišu

<sup>4</sup> Besagten Menschen mögen Anu und Innin <sup>5</sup>freundlich anblicken und <sup>6</sup>die Tage der Herrschaft möge er! lang machen, <sup>7</sup>Jahre des Reichtums möge er vermehren, <sup>8</sup>ein Wort der Zustimmung möge ihn begleiten.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> FUCHS, *Inschriften*, 355. Ähnlich lautet auch der Segen auf der Schwelleninschrift Typ IV. Vgl. ebd. 361f.

<sup>2</sup> Vgl. aus VTE § 56 zum reinen, strahlenden Blick Z. 474, zum Šēdu Z. 493, zu den wörtlich „Wohlbefinden des Fleisches, Freude des Herzens und Leuchten der Leber“, FUCHS, *Inschriften*, 355, zu übersetzenden Wünschen Z. 489f.

<sup>3</sup> Vgl. STEINMETZER, „T-Formen“, 88f; UNTERLECHNER, *Fluchformeln*, 68.

<sup>4</sup> Vgl. UNTERLECHNER, *Fluchformeln*, 69. Obwohl zwei Gottheiten angerufen werden, steht nur das erste Verb im Plural, die übrigen im Singular.

BE I/1 83 aus der Regierungszeit des Enlil-nadin-apli (1102-1099 v. Chr.) enthält keinen Fluch, aber einen Segen:

Rs. <sup>15</sup> *Nammu u Nanše bēlētu* [*š*] *īrātu* <sup>16</sup> *kīniš lippalsāšuma* <sup>17</sup> *itti Ea bān kāla*  
<sup>18</sup> *šimat balāṭi lišīmāšu* <sup>19</sup> *ūmī labāri u šanāt mēšari* <sup>20</sup> *ana širikti lišrukāšu*  
<sup>15</sup> Nammu und Nanše, die erhabenen Herrinnen, <sup>16</sup> mögen ihn gnädig anblicken  
<sup>17</sup> und mit Ea, der alles bildet, <sup>18</sup> ihm ein Geschick des Lebens bestimmen,  
<sup>19</sup> ihm Tage des Altwerdens und Jahre der Gerechtigkeit <sup>20</sup> als Geschenk schenken.<sup>1</sup>

B.1070.2: Sumer 36, 135 formuliert den ersten Teil des Segens in Nominalsätzen:

Kol. V <sup>8</sup> *Enlil lū tukultašu* <sup>9</sup> *Ninurta u Nusku lū rēšušu* <sup>10</sup> *šumšu zēršu per'ašu*  
<sup>11</sup> *ina pī šalimāt qaqqadi* <sup>12</sup> *likūn dūr ūmī*  
<sup>8</sup> Enlil sei sein Beistand, <sup>9</sup> Ninurta und Nusku seine Hilfe, <sup>10</sup> sein Name, sein Same und sein Nachkomme möge <sup>12</sup> für die Dauer der Tage <sup>11</sup> im Mund der Schwarzhäuptigen <sup>12</sup> feststehen.<sup>2</sup>

Zu den bisher besprochenen Segensinhalten tritt hier der Erhalt der Nachkommenschaft, die Umkehrung eines der wohl verbreitetsten Fluchthemen Mesopotamiens.

Das akkadische Verb *karābu* bedeutet „beten, weihen, segnen, grüßen“.<sup>3</sup> Am semantischen Spektrum des Wortes erkennt man, daß eine genaue Abgrenzung des Segens von den anderen Verwendungsmöglichkeiten des Wortes nicht immer klar möglich ist. Der Segen im zwischenmenschlichen Bereich besitzt einen festen Platz in Grußformeln. In den Briefen wurde anfangs der Wunsch um Leben GN A u GN B *liballūṭuka* verwendet.<sup>4</sup> In der neuassyrischen Zeit findet man erstmals den allgemeinen Segen „*ilāni likrubūka*“<sup>5</sup>. Die Verwendung des Nomens *šulmu* als Inhalt des Grußwunsches findet seine Entsprechung im שלם, das verbunden mit JHWH in den

<sup>1</sup> Vgl. PEISER, *Texte*, 66f; UNGNAD, „Geschichte,“ 97; UNTERLECHNER, *Fluchformeln*, 69.

<sup>2</sup> Vgl. UNTERLECHNER, *Fluchformeln*, 69.

<sup>3</sup> AHw, 445. Wie das hebräische בָּרַךְ kann das akkadische *karābu* auch die Gottheit zum Objekt haben. Es bedeutet etwa „huldigen“ und gab der Gattung der *ikribu*-Gebete den Namen. Vgl. LANDSBERGER, „Wort,“ 303-306.

<sup>4</sup> Vgl. LANDSBERGER, „Wort,“ 300, ebd. 302: „Der profane Gruss ... lautete sum. *silimma* ‚Bleibe heil‘, ... (...); altbabyl. *lū šalimāta*, später ausschliesslich *lū šulmu*. (...) Danach bestand das stereotype Begrüssungsgespräch aus dem *šulmu*-Wunsche, der Versicherung des eigenen *šulmu* und der Erkundigung nach dem *šulmu* des Angeredeten. Dies letztere (schriftlich = *ana šulmi šapāru*, ...; mündlich = *šulma ša'ālu*) von Zeit zu Zeit zu tun ist Freundes- und Untergebenenpflicht. So wird *šulma ša'ālu* zum Ausdruck für ‚begrüssen‘ ... (... <sup>1</sup>A u <sup>2</sup>B *šulum ša NN. liš'alu* ...). Der Usus ..., das *šulma ša'ālu* (שלם שאל) in den Mund der Gottheit zu legen, begegnet in Kanaan ... schon zur Amarna-Zeit (VAB II, Nr. 96f.) und ist in den aramäischen Briefen von Elephantine das ausschliesslich Übliche.“

<sup>5</sup> LANDSBERGER, „Wort,“ 301.

Arad- und Lachisch-Briefen belegt ist.<sup>1</sup> Für höher gestellte Persönlichkeiten verfaßte man auch umfangreichere Segens- oder Glückwunschliten.<sup>2</sup> Der Sprecher kann sich unter Verwendung des Wortes *karābu* auch selbst segnen.<sup>3</sup>

Zu den Selbstsegnungen gehören viele Formeln auf mesopotamischen und westsemitischen Weiheinschriften, die Crawford als Segen klassifiziert. In diesen Formeln wird nicht das positive Verhalten anderer Menschen mit dem Segen belohnt, sondern von der Gottheit, die die Weihegabe empfing, ein Segen für den Spender erbeten. Selbstsegnungsformeln westsemitischer Inschriften wünschen zumeist langes Leben<sup>4</sup> und dauerhafte Herrschaft.<sup>5</sup>

Eine eigene Segensgattung bilden die Segenswünsche, die für den König, z.B. bei seiner Krönung, gesprochen werden. Sie können zur größeren Gruppe der Fürbitten für den König gezählt werden. Watanabe hat einige Segnungen für assyrische Könige gesammelt.<sup>6</sup> Reiner veröffentlichte Segnungen, die offenbar musikalisch untermalt werden sollten.<sup>7</sup> Besonders treue Untertanen fügten ihren Inschriften einen Segen für den König hinzu.<sup>8</sup>

In den Ritualen der *ikribu*-Gebete für den König verschiebt sich der Segen zum Gebet.<sup>9</sup> Als Beispiel dieser Entwicklung vom Segen zum Gebet

<sup>1</sup> Vgl. CRAWFORD, 87-94, 2 Sam 11,7b; Nah 2,1.

<sup>2</sup> Vgl. WATANABE, „Segenswünsche“, 347.

<sup>3</sup> Vgl. LANDSBERGER, „Wort“, 302f.

<sup>4</sup> Zu diesem Segenthema in westsemitischen Inschriften vgl. TROPPEL, *Inschriften*, 53; CRAWFORD, *Blessing*, 204 Anm. 25.

<sup>5</sup> Vgl. CRAWFORD, *Blessing*, 101-115. Solche Selbstsegnungen finden sich in KAI Nr. 4, KAI Nr. 5, KAI Nr. 6, KAI Nr. 24 und anscheinend als Gedicht über Freude, Glück, viele Tage und lange Jahre auf einer amoritischen Bronzeflasche aus Tell Siran mit Anklängen an Koh 2,4-6. im AT vgl. langes Leben Dtn 5,13; 30,20; Ps 21, 5,6-7; 23,6; dauerhafte Herrschaft Dtn 17,20).

<sup>6</sup> Vgl. WATANABE, „Segenswünsche“, 384-352, 361-363; „Segenswünsche II.“ 369-371.

<sup>7</sup> Vgl. REINER, „Vœux“, 421. Sie behandelt Texte, in denen Astralgottheiten angerufen werden. Die Segnungen sind nach den Saiten eines Musikinstruments geordnet. Ein Text lautet: „Deuxième corde: Que Enmešarra? te rende aussi brillant que ..., qu'il te ... comme une torche, qu'il te protège? Troisième corde: Que Bēlet-ilī, créatrice des dieux? et des hommes, qui fait prospérer les gens, protectrice du droit et de la justice, ... Quatrième corde: Que Šullat et Haniš ... tes ennemis, ... Cinquième corde: Que ... te calme comme (avec) une flûte, ... n'aie pas de rival, foule? ceux qui te veulent du mal comme ..., tes ennemis [comme ...].“ ebd. 422. Die Themen kreisen um eine glanzvolle unangefochtene Herrschaft.

<sup>8</sup> „May [the god Marduk], my lord, grant to Ashur-uballit, who loves me, king of the universe, my lord, long days together with abundant prosperity.“ GRAYSON, *Inscriptions I*, 43. BM 96947 (RT 19, 44-47) eine Inschrift des königlichen Schreibers Marduk-nadin-aḫḫe. Vgl. WATANABE, „Segenswünsche“, 347, 382f.

<sup>9</sup> Vgl. LANDSBERGER, „Wort“, 310-312. Ein derartiger Segensspruch für den König findet sich am Ende des Kudurru B.819.1 im Anschluß an Fluch, Zeugenliste und Datum: Kol. IV

sei der Abschluß einer Königsinschrift Nebukadnezars II. (604-561 v. Chr.) anläßlich der Restauration der E-ur-imin-an-ki-zikkurat von Borsippa zitiert.

Kol. II „<sup>16</sup>O Nebo, rechtmäßiger Sohn, erlauchter Bevollmächtigter, <sup>17</sup>Sieghafter, Liebling des Marduk! <sup>18</sup>Auf meine Werke schaue in Gnaden freundlich <sup>19</sup>herab! <sup>20</sup>Ewiges Leben, Sättigung mit Nachkommenschaft, <sup>21</sup>Festigkeit des Thrones, Dauer der Regierung, Niederwerfung der Feinde, <sup>22</sup>Eroberung des Landes der Feinde schenke als Geschenk! <sup>23</sup>Auf deiner zuverlässigen Tafel, die festsetzt den Bezirk <sup>24</sup>des Himmels und der Erde, <sup>25</sup>befiehl Länge meiner Tage, schreibe mir zu Nachkommenschaft! <sup>26</sup>Vor Marduk, ... <sup>27</sup>meinem väterlichen Erzeuger, laß meine Taten willkommen sein, <sup>28</sup>sprich zu meinen Gunsten! <sup>29</sup>Nebukadnezar <sup>30</sup>ist wirklich ein König, der auf Erhaltung bedacht ist, <sup>31</sup>so werde es erfunden in deinem Munde.“<sup>1</sup>

Das Gebet zeigt, wie treu vorgegebene Motive durch die Jahrtausende weitergetragen wurden, es macht aber auch deutlich, daß sich die Inschriftformulare der verschiedenen Staatskanzleien durchaus voneinander unterscheiden. Die Königsinschriften des neubabylonischen Reiches enthalten keine Flüche mehr, sondern nur noch ein Abschlußgebet.

Vom Segen der Götter sprechen vor allem mythische Texte. Die Götter begrüßen und verabschieden sich untereinander mit Segenswünschen.<sup>2</sup> Niedere Götter können bei höheren für die Menschen Fürbitte einlegen. Innerhalb der Götterhierarchie unterscheidet sich also der göttliche Segen nicht vom menschlichen. Auch er ist als Wunsch an eine höhere Instanz aufzufassen. Anders verhält es sich mit dem Segen, den die Gottheit nach unten, zu niedrigeren Göttern oder den Menschen, sendet. Die göttliche Gnade wird erst in neuassyrischer Zeit durch die *likrubū*-Formel erbeten. Verbreiteter ist die Vorstellung vom wohlwollenden Blick und das Bewirken des *šalāmu* und *balātu*.<sup>3</sup> In Parallele zu den konkreten Heilsgaben des Friedens und Lebens können Segen und freundlicher Blick nicht nur verbales oder visuelles Wohlwollen meinen. Vielmehr bedeutet das Angesehenwerden oder das Gesegnetsein durch die Götter für den Menschen bereits

---

Z. 29-32: *ša Marduk-zākir-šumi šar Bābili ūmēšu ltrukū ina pan Marduk balā[ta] luter die Tage des Marduk-zākir-šumi, des Königs von Babylon, mögen lang sein, im Angesicht Marduks möge sich sein Leben vermehren.* Vgl. UNTERLECHNER, *Fluchformeln*, 70; CAD 1/A II, 490 *atāru* 2a1'

<sup>1</sup> LANGDON, *Königsinschriften*, 101, vgl. 20f. Häufig belegte Fluchmotive finden hier ihre Umkehrung in Gebetsbitten: böser Blick (Z. 18), Tod (Z. 19.25), Vernichtung der Nachkommenschaft (Z. 19.25), Herrschaftsverlust (Z. 21), Niederlage (Z. 21f), Diffamierung (Z. 28).

<sup>2</sup> Vgl. LANDSBERGER, „Wort,“ 299f.

<sup>3</sup> Vgl. LANDSBERGER, „Wort,“ 309-314.

eine Lebenssteigerung. Der Segen wird hier also weniger als *bene-dictio*, sondern vielmehr als *bene-factio* verstanden.

Göttlicher Segen als Wohltat ist aber kein Wunsch, sondern eine Festsetzung. Dementsprechend wird der Segen Enkis über die Welt im sumerischen Epos „Enki und die Weltordnung“ als Dekret bezeichnet. Göttlicher Segen erhält damit das Gewicht positiver Schicksalsbestimmung.<sup>1</sup> Im ugaritischen Aqht-Gedicht spricht El, einen Becher mit Wein in der Hand, einen Trinkspruch auf den frommen Dan’el aus, welcher dessen Schicksal festlegt. Els Ausspruch wird ausdrücklich als Segen qualifiziert,<sup>2</sup> enthält aber keine Wünsche, sondern die feierliche Proklamation, daß Dan’els Bitte gewährt wird.<sup>3</sup> Margalit sieht in dieser Szene die Übertragung eines menschlichen Rituals in die göttliche Sphäre. Der Becher in der Hand des Gottes entspricht dem Libationsgefäß des Opfernden. Der Mensch opfert den Wein und äußert den Wunsch, die Gottheit empfängt den Wein und gewährt den Segen als Vorhersage der Wunscherfüllung.<sup>4</sup>

Von Menschen ausgesprochene Segnungen stellen in mesopotamischen und westsemitischen Inschriften zumeist Wünsche dar, die sich an eine höhere Instanz richten. Ihre Themen kommen ins Gegenteil verwandelt auch als Fluchmotive vor. Dem Fluch entspricht der Segen, dem bösen Blick das freundliche Anschauen, der Diffamierung oder Denunziation das gute Wort. Häufigste auch im AT belegte Segenthemen sind langes Leben und dauerhafte Herrschaft, aber auch Nachkommenschaft und Wohlstand. Wo göttliche Segensworte zitiert werden, erhalten diese den Charakter einer dekretierenden Schicksalsbestimmung.

<sup>1</sup> „191. Enki decrees (its) fate: 192. ‘Sumer, the great land, the land of heaven and earth, 193. Full of awesome light ... . (...) 216. The great mountain, Enlil, has pronounced your great name in heaven and earth, 217. City, whose fate Enki has decreed, 217. Shrine Ur, may you rise your neck to heaven.’ 219. Then, he proceeded to the land Meluhḫa, 220. Enki ... decreed its fate: ...“ BENITO, *Enki*, 123-125. BENITO charakterisiert ebd. 79 diese Passage als Enkis Segen.

<sup>2</sup> KTU 1.17:I: „<sup>23</sup> *lbrknn(.) ltr il(.) aby (...)* <sup>34</sup> ... <*brkm. ybrk.*> ‘*bdh ybrk(.)*’ <sup>35</sup> [dni]l. mt. rpi“ MARGALIT, *Aqht*, 118.

<sup>3</sup> „<Verily he would bless> his servant, He would bless [Dan’]el, the Rapiian Pronounce benediction on the hero, [devotee of the ‘Rainmaker’. ‘By-my-soul (I swear): Dan’el [the Rap]ian shall live (on), By-my-vitality, the Hero, devotee of the ‘Rainmaker’ (shall endure). He, no other [will lea]p from his (own) bed, He’ll mount the [bed of lov]e. While kissing his wife [he’ll impregnate], [(His) breath] will become heated as he enfolds her. [He, no other, will impregnate] the child-bearer, Passionately, [the lady of the Ra]pian. Then will a son be established in his house, A scion in his residence.“ MARGALIT, *Aqht*, 145 (KTU 1.17:I:34-45). „The scene of El’s benediction ... duplicates ... *Krt* (1.15:II:11f.) ... “ Ebd. 281.

<sup>4</sup> Vgl. *Aqht*, 281f. Von dieser vorhersagenden Natur des Gottessegens zieht MARGALIT eine Verbindungslinie zum Prophetensegen. Mit übernatürlicher Eingebung beschenkt, verkünden die segnenden Propheten eine bereits festgelegte günstige Zukunft.

## 7. VERSUCH EINER REDAKTIONSGESCHICHTE VON Dtn 28

Dtn 28,20-44\* ist - wie in den vorhergehenden Kapiteln gezeigt wurde - von den *adê* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons abhängig. Dies ergibt einen Ansatzpunkt für die zeitliche Einordnung der Passage. Sie kann nicht vor 672 v. Chr. entstanden sein. Man wird sich aber auch nicht lange nach dem Fall Ninives (612 v. Chr.) oder dem *adê* Nebukadnezars mit Zidkija (597 v. Chr.) an einem assyrischen Vorbild orientiert haben. Für ein erst in exilische oder nachexilische Zeit zu datierendes Heranziehen der dann politisch völlig bedeutungslosen VTE könnte nur ein literarisches Interesse geltend gemacht werden, falls sie nach den Zerstörungen von 586 v. Chr. überhaupt noch greifbar waren. In Ninive jedenfalls waren die VTE-Tafeln zu jener Zeit schon ein Scherbenhaufen. So dürfte 28,20-44\* aus dem 7. Jh. stammen.

Die literarische Analyse des Kapitels hatte Stilunterschiede zu Tage gefördert, die wenige Rückschlüsse auf das diachrone Verhältnis der verschiedenen Abschnitte zueinander ermöglichen.

V. 45 konstatiert den Ungehorsam bereits als in der Vergangenheit liegendes Faktum und die Gattung wechselt von קללה im Sinne einer Bezeichnung für die Textsorte von V. 20-44 zur prophetischen Drohrede, die auf Jer 5,15-17 und auf das exilische Königsgesetz Dtn 17,14-20 anspielt. 28,45-68 wird daher jünger sein als 28,20-44\*.

V. 58 stört im Kontext von V. 45-68 durch die unvermittelte neue Einleitung. Der Abschnitt V. 58-61 weist poetische Sprache mit Rhythmus und Endreimen auf. Die Verse thematisieren Krankheitsschläge und passen inhaltlich nicht zu 28,45-57.62-68, wo es um Feindeinfall und Deportation geht. Sie dürften erst später an dieser Stelle eingefügt worden sein.

Der Segen in V. 7-13 ist im Gegensatz zu V. 20-44\* von Sätzen mit deuteronomisch-deuteronomistischer Formelsprache durchzogen, die sich literarkritisch nur schwer ausscheiden lassen und stilistisch eher zu V. 45-57.62-68 passen. Dieser Unterschied deutet darauf hin, daß V. 7-13 und V. 20-44\* nicht zur gleichen Zeit entstanden sind.

Die *'ārûr*-Formeln kommen im AT immer als mehrgliedriger Fluchspruch vor, der eine Begründung und eine Entfaltung verlangt. Die Funktion dieser beiden Elemente nehmen in Dtn 28 die Flucheinleitung in V. 15 und die Verwünschungen in V. 20-44 ein. Da also die *'ārûr*-Reihe (V. 16-19) allein unvollständig erscheint, wurde sie wohl erst für ihren Platz vor V. 20 geschaffen, wobei man traditionell vorgegebene Formelelemente und Motive verwendete. 28,16-19 dürfte also jünger sein als 28,20-44\*. Die gebundene Sprache allein genügt nicht, um die *bārûk*-Reihe (28,3-6) als älter anzusehen. Die *bārûk*- und *'ārûr*-Reihen gehören wohl zu einer gemeinsa-

men Redaktionsstufe, die den Anfang von Segen und Fluch parallel gestalten wollte.

Um eine über diese Feststellungen hinausgehende Redaktionsgeschichte des Kapitels entwickeln zu können, muß auf historische Prämissen zurückgegriffen werden, die weitere Kriterien zur Unterscheidung und gegenseitigen Zuordnung der Textschichten bereitstellen. Hier bleibt vieles Hypothese. Deshalb seien die Voraussetzungen, auf denen die hier versuchte redaktionsgeschichtliche Zusammenschau basiert, zunächst dargelegt.

(1.) Man kann aus 2 Kön 22f historische Informationen entnehmen,<sup>1</sup> und es handelt sich bei dem im Tempel gefundenen Buch tatsächlich um das Deuteronomium.

(2.) Akzeptiert man 2 Kön 22 als Ausgangspunkt für die Frage nach der Gestalt des Deuteronomiums, das unter Joschija auftauchte, läßt sich schließen, daß dieses Buch noch nicht eng mit der Gestalt des Mose verbunden gewesen ist, da dessen Name nicht fällt. Das Buch wird nicht *ספר תורה משה* sondern schlicht *ספר התורה* (2 Kön 22,8) genannt.<sup>2</sup> Mag es auch als JHWH-Gesetz stilisiert gewesen sein, sprach es von ihm doch wohl in der 3. Person.<sup>3</sup> Welche Bedeutung besaßen dann aber die Promulgationsätze in der 1. Person, die mit dem Partizip im präsentischen Sinn und ihrem *היום* im deuteronomischen Endtext die Gesetzesverkündigung zeitlich auf den Todestag des Mose und geographisch auf Moab festlegen?<sup>4</sup> Gab es sie schon in Joschijas Urkunde? Bezogen sie sich auf einen anderen Sprecher? Diese Fragen scheint nach dem Stand der Forschung niemand mit Sicherheit beantworten zu können.

(3.) Ein weiteres Problem stellt Dtn 26,16-19 dar. Sollten diese Verse eine Reminiszenz an den Verpflichtungsakt Joschijas bewahren<sup>5</sup>, können sie nicht in der gefundenen Urkunde gestanden sein, denn sie beziehen sich auf das, was erst nach dem Fund geschehen ist. Sind aber die Redeeinleitungen in Dtn 27,1.9f erst einer deuteronomistischen, das Buch in verschiedene Mosereden strukturierenden Schicht zuzuschreiben und ist der Rest von Kapitel 27 noch jünger<sup>6</sup>, so fehlt für den Grundbestand des Kapitels 28 in der Urkunde des Joschija die Verbindung zum Gesetzesteil, den Dtn 26,16-19; 27 heute bilden.

<sup>1</sup> Vgl. LOHFINK, „Kultreform,“ 209, 212-214.

<sup>2</sup> Vgl. LOHFINK, „Jahwegesetz,“ 389f.

<sup>3</sup> Vgl. LOHFINK, „Jahwegesetz,“ 390f.

<sup>4</sup> Vgl. BRAULIK, „Ausdrücke,“ 41f/13.

<sup>5</sup> Vgl. BRAULIK, *Deuteronomium II*, 197, 212.

<sup>6</sup> Vgl. LOHFINK, „Ältesten,“ 37, 39.



(4.) Das Buch kann zur Grundlage eines Bundesschlusses gemacht werden. Jedenfalls wird es vor bzw. bei dem Verpflichtungsakt סִפְר הַבְּרִיתָה genannt (2 Kön 23,2). Das muß kein Widerspruch zur vorhergehenden Qualifikation als תּוֹרָה sein, denn auch altorientalische Verträge und Vereidigungen enthalten ausführliche Weisungen.<sup>1</sup> Von Anfang an scheint das Deuteronomium Elemente von Vertrag und Gesetz vereint zu haben.

Schreibt man dem gefundenen Buch einen Vertragscharakter zu und zieht man die Existenz von Promulgationssätzen in der 1. Person, wie V. 15 einen enthält, in Zweifel, so könnten die Stipulationen ähnlich wie in den VTE als Protasis zu den Sanktionen der קִלְלוֹת formuliert gewesen sein.

Für die Rekonstruktion der ältesten Form von Dtn 28 ergeben sich damit zwei Alternativen:

(1.) V. 20-44\* folgte unmittelbar ohne einleitenden Bedingungssatz auf den Gesetzesteil des Deuteronomiums, der durch einen einleitenden Bedingungssatz als lange Protasis gestaltet war. Dafür spricht, daß V. 15 lexikalisch mit 28,20-44 nur durch בּוֹא in der wohl sekundären Landnahmeformel (V. 21b) und durch das Allerweltswort עֲשֵׂה (V. 20) verbunden ist. Die Landnahmeformel in V. 21 und wohl auch die Promulgationsformel setzen die Historisierung des Deuteronomiums voraus und dürften daher zu einer späteren deuteronomistischen Redaktionsstufe des Kapitels gehören.

(2) V. 20-44\* wurde durch den Bedingungssatz V. 15 eingeleitet - wer auch immer das Subjekt der Promulgationsformel war. Dies eröffnet die Möglichkeit auch V. 1.2a<sup>2</sup>.3-6.16-19 dem ältesten Stadium zuzurechnen. Die westsemitischen Sefire-Verträge enthielten ja auch wie manche altorientalische Gesetzeskodizes einen kurzen Segen und einen längeren Fluchteil. Also wäre Raum für die *bārûk*- und *'ārûr*-Formeln vor 28,20-44\* gegeben. Wenn hethitischen und aramäischen Zeugnissen entsprechend von Anfang an auch ein Segen dem Fluch gegenüber gestanden hat, waren im Gegensatz zum assyrischen *adê* die Einleitungsformeln zur Abgrenzung der Schicksalsalternativen unverzichtbar. Für diese Sicht spricht, daß man nicht mit einer Einleitung am Anfang der Stipulationen rechnen muß, die

<sup>1</sup> Immerhin scheint auch in Dtn 4,44f תּוֹרָה als Oberbegriff vor Gesetzstermini (חֻקִּים, מִשְׁפָּטִים) und den Ausdruck עֲרָה, das hebräische Gegenstück des akkadischen *adê*, gestellt worden zu sein.

<sup>2</sup> Der *kî*-Satz von V. 2b gehört wohl zum deuteronomistischen Sprachgut. V. 1a ist lexematisch mit 26,19 verknüpft und wäre dann älter als 26,17-19, da diese Passage erst nach der Verpflichtungszeremonie Joschijas entstanden sein dürfte. Warum aber soll der Gedanke der Erhebung über alle Völker nicht von Anfang an in einer Segenseinleitung gestanden und 26,19 beeinflusst haben?

sie als Protasis zur Apodosis der קללה ausgewiesen hätte und die womöglich jetzt im Deuteronomium nicht mehr vorhanden ist.

Zu entscheiden, welche der beiden Alternativen zutrifft, ist anhand der Ergebnisse dieser Studie nicht möglich.<sup>1</sup>

Jedenfalls erscheint 28,20-44\* als Grundbestand, dem der Rest des Kapitels zugewachsen ist. Er dürfte beim Verpflichtungsakt des Königs Joschija vorgelegen haben. Die Entstehungszeit dieses Abschnitts läßt sich damit auf die 50 Jahre zwischen 672 und 622 v. Chr. begrenzen.

Auf der Grundlage von VTE § 56, den der biblische Verfasser ins Hebräische übertrug, schuf er die Fluchsequenz Dtn 28,20-44\*<sup>2</sup>, wobei er an Stellen, die durch die Themenabfolge von § 56 vorgegeben waren, die Flüche aus VTE § 38A-42 und § 63f einfügte. Er wählte aus den VTE nur jene Passagen aus, die sich auf die Götter allgemein oder den Himmel und seine Gestirne, besonders Šamaš, bezogen. Viele Eigenschaften des mesopotamischen Sonnengottes schrieb man in Jerusalem auch JHWH zu. Die palindromische Struktur des § 56 übernahm der biblische Verfasser nicht, sondern schuf eine eigene kleinere Palindromie in V. 27-35. Außerdem ergänzte er seine Vorlage nach eigenen Aussageanliegen. Bei der Übertragung der ihm wohl aramäisch vorliegenden VTE-Version folgte er literarische Gestaltungstechniken (*amplification, permutation, ellu-ebbu-namru*-Strukturen), wie sie assyrische Schreiber zur Überarbeitung von Feldzugsberichten anwendeten, und goß seinen Text in vorgegebene Muster (z.B. *futility curses*) und idiomatische Wendungen der Zielsprache, wie es mehrsprachige altorientalische Fluch- und Segenstexte auch sonst für Übersetzungen dieser Textgattungen bezeugen.

Die nächste Phase der Redaktionsgeschichte dürfte die Einfügung des joschijanischen Deuteronomiums in die vorexilische deuteronomistische

<sup>1</sup> Es ist nicht einmal sicher, daß das Buch überhaupt Flüche enthält. Immerhin wäre es auch möglich, daß 28,20-44\* zur Gestaltung der Vereidigungszereemonie geschaffen wurde, von der 2 Kön 23,1-3 berichtet, und erst zu diesem oder einem späteren Zeitpunkt mit der Urkunde verbunden wurde. Daher kann auch nicht ausgeschlossen werden, daß man Dtn 26,16-19 ebenfalls zur Gestaltung der Zereemonie verfaßte, die Verse also gleichzeitig mit 28,20-44\* entstanden.

<sup>2</sup> In 28,20-44 ergeben sich folgende literarkritische Problemstellen: (1.) V. 20b - mit dem Wechsel in die 1. Person. Hier ist eine sekundäre Anspielung auf Prophetenworte anzunehmen. (2.) V. 21b - mit der historisierenden Landnahmeformel. (3.) V. 25b - mit der Unterbrechung des Zusammenhangs von Niederlage und von Tieren gefressenen Leichen (V. 25a,26) sowie dem im Deuteronomium ungewöhnlichen Ausdruck „Königreiche der Erde“. Der Halbvers dürfte von Jer 24,9 beeinflußt sein. (4.) V. 36f - wo das exilische Königsgesetz (Dtn 17,14-20) und die exilische Vorstellung vom Götzendienst als Strafe vorausgesetzt sind. Die *futility curses* von V. 31-33 und V. 42 sind zwar Ergänzungen gegenüber den VTE, doch läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen, daß sie von einem späteren Verfasser stammen als dem, der die fremdsprachige Vorlage ins Hebräische übertragen hat.

Landeroberungserzählung gewesen sein. Spätestens jetzt wurde aus dem Deuteronomium eine Moserede in Moab. Mosaisierung und Historisierung sind möglicherweise hier anzusetzen. Die Verpflichtung Israels auf das Deuteronomium wird wohl bereits in diesem Stadium eingeleitet durch Dtn 26,17-19, zu Segen und Fluch übergeleitet in 27,1.9f und beschrieben in 28,69; 29,1-20.<sup>1</sup> Die Flüche gehören nun zur Selbstverpflichtung Israels, die unter der rituellen Leitung des Mose vor der Landnahme durchgeführt wurde. Der Segen (28,7-13) weist in V. 9 auf einen Schwur JHWHs hin, der wohl in 26,19 bzw. 27,9f zu finden ist. Er dürfte also frühestens zur gleichen Zeit wie diese Bestandteile einer deuteronomistischen Bearbeitung der joschijanischen Urkunde entstanden sein. Durch den Segen in V. 7-13 wird die Befolgung des Deuteronomiums stärker positiv motiviert. Dies und auch die Hinzufügung der Landnahmeformel in V. 21b scheint gerade beim Einbau in eine Erzählung verständlich, welche die Einnahme des Landes und die Lebensordnung darin in den Blick nimmt. Daß der Segen dennoch nicht denselben Umfang wie der Fluchabschnitt (V. 20-44\*) erhielt, mag mit den altorientalischen Vorgaben für Texte dieser Gattungen zusammenhängen, wo im 1. Jt. v. Chr. der Segen - falls überhaupt vorhanden - kürzer ist als der Fluch.

Sollten sie bisher noch nicht existiert haben, entstanden nun die Einleitungen (28,1f.15) und die Formeln von 28,3-6.16-19. Die gleichartigen *bārūk*- und *'ārūr*-Reihen am Anfang des Segens- und Fluchabschnittes stellen zumindest am Anfang der jeweiligen Untereinheit ein Gleichgewicht zwischen Segen und Fluch her und ähneln sowohl damit als auch in ihren Inhalten den hethitischen Formeln des 2. Jts. v. Chr. Jedenfalls scheint die Gestalt des Kapitels 28 in einem in die deuteronomistische Landeroberungserzählung eingebauten Deuteronomium klarer hervortreten als die redaktionsgeschichtlichen Vorstufen. Es umfaßte wohl 28,1.2a.3-13.15-20a.21-25a.26-35.38-44.69.

Im Exil fand man in den Worten Jeremias einen Schlüssel für das Verstehen der Katastrophe von 586 v. Chr. Von dessen Anklagen und Umkehrforderungen ist das deuteronomistische Prophetenbild inspiriert. Redaktoren legten im Deuteronomium dem Mose Warnungen im Stile Jeremias in den Mund. So entstand 28,45-57.62-68. Von Jeremiaworten ausgehend, wird die Belagerung Jerusalems angekündigt, die zur Zerstreuung des Volkes führt und in der Rückkehr nach Ägypten ihren Schlußpunkt findet. Der Verfasser dieses Abschnittes ergänzte die Zahl der Leitwörter des Kapitels, bis sieben Belege erreicht waren. Außerdem fügte er in 28,20-44 Elemente ein, die an Jeremia erinnern. Dazu gehören V. 20b.25b.37. In etwas unge-

<sup>1</sup> Vgl. BRAULIK, *Deuteronomium II*, 211.

schickter Weise wurden V. 25f und V. 36f in die palindromische Struktur von V. 27-35 einbezogen. Der Redaktor verknüpfte seinen Zusatz lexematisch mit der ergänzten Passage 28,45-57.62-68, indem er in V. 36 וְנָשַׁב schrieb, obwohl sonst in V. 20-44 נָשַׁב steht, und in V. 64 נָשַׁב statt des im Kontext vorgegebenen Wortes וְנָשַׁב verwendete. Die Einfügung von V. 36f stellt das Motiv der Deportation des Gesamtvolkes recht eindrucksvoll in die Mitte zwischen die beiden wohl älteren Erwähnungen der Wegführung der Kinder (V. 34.42). Zur Anbindung größerer Texteinheiten schuf der Redaktor Zwischenstücke mit intensiver Kontextverknüpfung (V. 45-47.62f) und hinterließ in V. 2b.14 Segensmotivierungen, um die Hoffnung auf Heil nach erfahrenem Unglück aufrechtzuerhalten.

In V. 58-61 war ein anderer Verfasser am Werk. Kein Zwischenstück verbindet die Verse mit dem Kontext. Die Passage beginnt unvermittelt mit einem Bedingungssatz, statt deuteronomisch-deuteronomistischer Kunstprosa findet man nun Versmaß und Endreime. Das Verheißungsland spielt keine Rolle mehr. Die Schläge und Krankheiten, von denen gesprochen wird, bleiben abstrakt. Vermutlich soll dieser wohl nachexilische Zusatz, der vor der Deportationsdrohung in V. 62f und der Ansage von Zerstreuung, Buße und Rückkehr von 28,62-68; 30,1-10 steht, auch in der Diaspora zum Toragehorsam motivieren.

Der Kontext, den das Kapitel 28 im Deuteronomium heute hat, läßt es zu, Segen und Fluch in V. 3-13.16-44 als integrierende Bestandteile der Vereidigungszeremonie aufzufassen, deren Ritual in Dtn 29,11 angedeutet wird. Mose als liturgischer Leiter der Zeremonie spricht über Israel, das durch die „Zeichen der Selbstverwünschung“ schreitet, in einem performativen Sprechakt Segnungen und Verwünschungen aus. Durch das Ritual des Hindurchschreitens bezieht das Volk die Moseworte auf sich selbst und leistet damit den Bundeseid.

Segen und Fluch sind in dieser Sicht weder Lockung noch Drohung, weder Belohnungsversprechen noch Strafkündigung, sondern eine Bitte bzw. ein Zugeständnis an JHWH, den Eidesherrn, an seinem Volk zu handeln. Im Grunde geschieht darin die Anerkennung des Bundesverhältnisses mit allen seinen Konsequenzen. Gedeih und Verderb hängen von der Beziehung zu JHWH ab. Gerade indem sich das Volk segnen und verfluchen läßt und durch die „Zeichen der Selbstverwünschung“ schreitet, willigt es in JHWHs Bundesangebot ein. Der Fluch ist nur der negative Hintergrund der eigentlich von JHWH und Israel angestrebten gegenseitigen Treue, aus der für Israel Segen und Leben fließen. Im Anschluß an die Verfluchungen der Vertragsschlußzeremonie ermahnt Mose das Volk durch ein Drohwort (28,47-68).

Im Alten Orient bezieht der Vertragseid zumeist auch die nachfolgenden Generationen der Vereidigten ein. Den Nachkommen wird der Inhalt des Vertrages, an den sie durch den Ratifikationsakt ihrer Vorfahren gebunden sind, durch das Verlesen der Vertragsurkunde - wie bei den Hethitern - oder durch monumentale Stelen mit dem Vertragstext - wie im aramäischen Sefire - zur Kenntnis gebracht. So ist es auch im Deuteronomium vorgesehen (27,3.8; 31,9-13).

In den Vertragsdokumenten und auf den Monumenten sollen Segen und Fluch die Rezeption des Textes in der Zukunft steuern und das im Dokument geforderte Verhalten motivieren. Im Gottesdienst der Synagoge erfüllt Dtn 28 diese Funktion bis heute:

„It became the custom, when the annual cycle of Torah readings would reach this chapter, to call up a volunteer for the curses ... . Such a person would often be called up, not in customary fashion, by his name, but rather as 'He who wishes' ... . The chapter itself would be read without interruption and in a low voice ... .“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> PLAUT, *Deuteronomy*, 311.

## ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Abkürzungen nach SCHWERTNER, Siegfried: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: IATG: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben* (Berlin, New York: de Gruyter, <sup>2</sup>1992).

Publikationen altorientalischer Texte nach BORGER, Rykle, *Handbuch der Keilschriftliteratur* (3 Bde.; Berlin: de Gruyter, 1967-1975).

Textkritische Abkürzungen nach den Sigla der BHS und der Septuaginta aus Göttingen.

Darüber hinaus verwendete Abkürzungen:

AO	Alter Orient	G	Grundstamm, Qal
ARRIM	Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamia Project	⊖ GN H, H-St.	Septuaginta Gottesname H-Stamm, Hif'al, Hof'al
ASJ	Acta Sumerologica	Inf.	Infinitiv
Bd.	Band	Imp.	Imperativ
BH <sup>†</sup>	Biblia Hebraica transcripta	Jh.	Jahrhundert
CTH	LAROCHE, Emmanuel, <i>Catalogue des Textes Hittites</i> (Études et Commentaires 75; Paris, Éditions Klincksieck, 1971).	Jt. KF KH Kol. KTU	Jahrtausend Kurzform Kodex Hammurapi Kolumne DIETRICH, Manfred, LORETZ, Oswald, SANMARTÍN, Joaquín, <i>The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places</i> (Abhand- lungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästi- nas u. Mesopota- miens 8; Münster Ugarit-Vlg., <sup>2</sup> 1995)
cstr.	constructus		
Cstr.-Verb.	Constructus- Verbindung		
D, D-St.	Dopplungsstamm, Pi'el, Pu'al		
Dtr I	vorexilische Form des DtrG		
Dtr II	exilische Ausgabe des DtrG		
DtrG	Deuteronomisti- sches Geschichts- werk	LF m. ⌘ MARI	Langform maskulin Masoretischer Text Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires
DtrL	Deuteronomistische Länderoberungs- erzählung (vorexilisch)	N, N-St.	N-Stamm, Nif'al
EEN	<i>ellu-ebbu-namru</i>	PK	Präfixkonjugation
ePP	enklitisches Perso- nalpronomen	Pl. PN	Plural Personenname
fem.	feminin	Rs.	Rückseite

RIMA	The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods	SAA SK Sp.	State Archives of Assyria Suffixkonjugation Spalte
RIMB	The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Babyloian Periods	Taf. tD TOB	Tafel tD-Stamm, Hitpa'el La Bible: traduction œcumenique
RIME	The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods	V. D Vs. VTE	Vers Vulgata Vorderseite Vassal-Treaties of
S	Peshitta		Esarhaddon
III	Samaritanus	Z.	Zeile

### VERWENDETE BIBELAUFGABEN

*Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Hg. v. K. Elliger, W. Rudolf; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>4</sup>1990).

*Biblia Hebraica* (Hg. R. Kittel, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, <sup>3</sup>1966).

*Biblia Hebraica transcripta* (vgl. RICHTER).

*The Aleppo Codex: Provided with Masoretic Notes and Pointed by Aaron Ben Asher*, Bd. I: *Plates* (Hg. v. M. H. Goshen-Gottstein; Jerusalem: Magnes Press, 1976).

*Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner*. (Hg. v. A. Freiherr v. Gall; Giessen: Töpelmann, 1918; Photomechanischer Nachdruck Berlin, 1966).

*Septuaginta: vetus testamentum Graecum*, Bd. II: *Deuteronomium* (Hg. v. Acad. Scientiarum Göttingensis; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977).

*La Bible d'Alexandrie* (vgl. DOGNIEZ / HARL).

*Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Bd. I: *Genesis - Psalmi* (Hg. v. R. Weber; Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1969).

*The Targum Onqelos to Deuteronomy* (Hg. v. B. Grossfeld; The Aramaic Bible 9; Edinburgh: Clark, 1988).

*Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem syrorum versionem. The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version*, Bd. I.2, II.1b: *Leviticus-Numbers* (Hg. v. The Peshitta Institute Leiden; Leiden: Brill, 1991).

*Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: Das Alte Testament* (Stuttgart: Katholische Bibelanstalt; Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1980).

*Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments* (Hg. v. Kirchenrat des Kantons Zürich; Zürich: Verlag der Zwingli Bibel, 1942, <sup>20</sup>1991).

*La Bible: traduction œcumenique* (Paris: Cerf; Pierrefitte: Société Biblique Française, 1988).

## LITERATURVERZEICHNIS

- ABOU-ASSAF, Ali / BORDREUIL, Pierre / MILLARD, Alan R., *La statue de Tell Fekherye et son inscription bilingue assyro-araméenne* (Études Assyriologiques 7) Paris: Éditions Recherche sur les civilisations, 1982).
- ACKROYD, Peter Runham, *Israel under Babylon and Persia* (NCB.OT 4; Oxford: University Press, 1970).
- AEJMELAEUS, Anneli, „Function and Interpretation of ם in Biblical Hebrew,“ *JBL* 105 (1986) 193-209.
- AL-ADMI, Khalid, „A New Kudurru of Mardouk-nadin-Aḥḥe: IM. 90585,“ *Sumer* 38 (1982) 121-133.
- ALBERTZ, Rainer, „Jer 2-6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias,“ *ZAW* 94 (1982) 20-47.
- AMADASI GUZZO, Maria Giulia / ARCHI, Alfonso, „La bilingue fenicio-ittita geroglifica di Karatepe,“ *Vicino Oriente* 3 (1980) 85-102.
- ANDERSEN, Francis I. / FREEDMAN, David Noel, „The Orthography of the Aramaic Portion of the Tell Fekherye Bilingual,“ *Text and Context: Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham* (Hg. v. W. Claassen; JSOT.S 48; Sheffield: Academic Press, 1988) 9-49.
- ARISTAR, Anthony M. R., „The Semitic Jussive and the Implications for Aramaic,“ *Maarav* 4 (1987) 157-189.
- ARNAUD, Daniel, „Deux Kudurru de Larsa: II: Étude épigraphique,“ *RA* 66 (1972) 163-176.
- ASSMANN, Jan, „Altorientalische Fluchinschriften und das Problem performativer Schriftlichkeit: Vertrag und Monument als Allegorien des Lesens,“ *Schrift* (Hg. v. H. U. Gumbrecht u. K. L. Pfeiffer; Materialität der Zeichen, Reihe A, 12; München: Fink, 1993).
- AUSTIN, John Langshaw, *Zur Theorie der Sprechakte: (How to do things with Words)* (Reclam Universal-Bibliothek 9396[3]; Stuttgart: Reclam, 21989).
- AVISHUR, Yitzhaq, *Stylistic Studies on Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literature* (AOAT 210; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Vlg., 1984).
- BAKER, John Austin, „Deuteronomy and World Problems,“ *JSOT* 29 (1984) 3-17.
- BALTZER, Klaus, *Das Bundesformular* (WMANT 4; Neukirchen: Neukirchener Vlg., 1960).
- BARTHÉLEMY, Dominique u. a., *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project /Compte rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu*, Bd. I: *Pentateuch / Pentateuque* (London: United Bible Societies; Alliance Biblique Universelle, [1974]).



BECKER, Joachim, *Gottesfurcht im Alten Testament* (AnBib 25; Rom: Pontifical Biblical Institute, 1965).

BEN-HAYYIM, Zeev, *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic: amongst the Samaritans* (Bd. 3, 1; Jerusalem: Israel Academy of Sciences, 1961).

\_\_\_\_\_ „Observations on the Hebrew and Aramaic Lexicon from the Samaritan Tradition,“ *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von W. Baumgartner* (Hg. v. B. Hartmann u. a.; VTS 16; Leiden: Brill, 1967) 12-24.

BENEDICT, Warren C., „The Urartian-Assyrian Inscription of Kelishin,“ *JAOS* 81 (1961) 359-385.

BENITO, Carlos Alfredo, „*Enki and Ninmah*“ and „*Enki and the World Order*“ (University of Pennsylvania, Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences; Dissertation 1969; Ann Arbor: UMI 7016124).

BERGE, Kåre, *Die Zeit des Jahwisten: ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte* (BZAW 186; Berlin, New York: de Gruyter, 1990).

BERTHOLET, Alfred, *Leviticus* (HKC 3; Tübingen, Leipzig: Mohr Paul Siebeck, 1901).

BETTENZOLI, Giuseppe, „Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz,“ *VT* 34 (1984) 385-398.

BLANK, Sheldon H., „The Curse, Blasphemy, the Spell, and the Oath,“ *HUCA* 23 (1950/51) 73-95.

BLOCK, Daniel Isaac, *The Gods of the Nations* (ETS; Monograph Series 2; Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 1988).

BOISSIER, Alfred, „Document Cassite,“ *RA* 29 (1932) 93-104.

BORGER, Rykle, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien* (AfO, Beiheft 9; Graz: Selbstverlag des Herausgebers, 1956).

\_\_\_\_\_ „Zu den Asarhaddon-Verträgen aus Nimrud,“ *ZA* 54, *NF* 20 (1961) 173-196.

\_\_\_\_\_ „Marduk-zākir-šumi I. und der Kodex Ḥammurapi,“ *OrNS* 34 (1965) 168f.

\_\_\_\_\_ „Vier Grenzsteinurkunden Merodachbaladans I.: Der Teheran-Kudurru, SB 33, SB 169 und SB 26,“ *AfO* 23 (1970) 1-26.

\_\_\_\_\_ *Babylonisch-Assyrische Lesestücke* (2 Hefte; AnOr 54; Rom: Biblical Institute Press, <sup>2</sup>1979).

\_\_\_\_\_ *Assyrisch-Babylonische Zeichenliste* (AOAT 33/33A; Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Vlg., <sup>2</sup>1981).

\_\_\_\_\_ „Der Codex Hammurapi,“ *TUAT* I, 39-80.

\_\_\_\_\_ „Der Vertrag Assurniraris mit Mati'ilu von Arpad,“ *TUAT* I, 155-158.

\_\_\_\_\_ „Der Vertrag Asarhaddons mit Baal von Tyrus,“ *TUAT* I, 158f.

\_\_\_\_\_ „Die Vasallenverträge Asarhaddons mit medischen Fürsten,“ *TUAT I*, 160-176.

BORGER, Rykle / HINZ, Walter, „Die Behistun-Inschrift Darius' des Großen,“ *TUAT I*, 419-450.

BRAULIK, Georg, „Die Ausdrücke für ‚Gesetz‘ im Buch Deuteronomium,“ *Bib 51* (1970) 39-66. = Ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2; Stuttgart: Vlg. Katholisches Bibelwerk, 1988) 11-38.

\_\_\_\_\_ *Das Testament des Mose: Deuteronomium* (Stuttgarter Kleiner Kommentar Altes Testament 4; Stuttgart: Vlg. Katholisches Bibelwerk, 1976).

\_\_\_\_\_ *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik: Erhoben aus Deuteronomium 4,1-40* (AnBib 68; Rom: Biblical Institute Press, 1978)

\_\_\_\_\_ „Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus,“ *Gott der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (Hg. v. E. Haag; QD 104; Freiburg/Br.: Herder, 1985) 115-159. = Ders., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2; Stuttgart: Vlg. Katholisches Bibelwerk, 1988) 257-300.

\_\_\_\_\_ „Die Entstehung der Rechtfertigungslehre in den Bearbeitungsschichten des Buches Deuteronomium: Ein Beitrag zur Klärung der Voraussetzungen paulinischer Theologie,“ *ThPh 64* (1989) 321-333.

\_\_\_\_\_ „Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums,“ *Ein Gott und eine Offenbarung: Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität: Festschrift für Notker Füglistler OSB zum 60. Geburtstag* (Hg. v. F. V. Reiterer; Würzburg: Echter, 1991) 37-50.

\_\_\_\_\_ *Deuteronomium: 1-16,17* (NEB.AT 15; Würzburg, Echter 1986).

\_\_\_\_\_ *Deuteronomium II: 16,18-34,12* (NEB.AT 28; Würzburg: Echter, 1992).

\_\_\_\_\_ „Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel: War sie erst deuteronomistisch, diente sie der Unterdrückung der Frauen?,“ *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie* (Hg. v. M. T. Wacker u. E. Zenger; QD 135; Freiburg/Br., Basel, Wien: Herder, 1991) 106-136.

\_\_\_\_\_ *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog: Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26* (SBS 145; Stuttgart: Vlg. Katholisches Bibelwerk, 1991).

\_\_\_\_\_ „Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels: Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von לָמַד,“ *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel: Für Norbert Lohfink SJ* (Hg. v. G. Braulik, W. Groß u. S. McEvenue; Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1993) 9-31.

BRICHTO, Herbert Chanan, *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible* (JBL.MS 13; Philadelphia/Pennsylvania: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1963).

BRIGGS, Charles A., „A Study of the Use of לִב and לִבָּ in the Old Testament,“ *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alex Kohut* (Hg. v. G. A. Kohut; Berlin: Calvary & Co, 1897) 94-105.

BRINKMAN, John A., „Texts and Fragments,“ *JCS* 37 (1985) 249-251.

\_\_\_\_\_ „Kudurru,“ *RLA* VI, 267-274.

\_\_\_\_\_ „Political Covenants, Treaties, and Loyalty Oaths in Babylonia and between Assyria and Babylonia,“ *I trattati nel mondo antico: Forma ideologia funzione* (Hg. v. L. Canfora, M. Liverani, C. Zaccagnini; Saggi di storia antica 2; Rom: «L'Erma» di Bretschneider, 1990) 81-111.

*Brockhaus-Enzyklopädie*, Bd. VII: *Ex - Frt* (Mannheim: Brockhaus, 1988).

BUIS, Pierre, *Le Deutéronome* (VSal.AT 4; Paris: Beauchesne, 1969).

\_\_\_\_\_ „Comment au septième siècle envisageait-on l'avenir de l'alliance?: Étude de Lv. 26,3-45,“ *Questions disputées d'Ancien Testament: Méthode et Théologie* (Hg. v. C. Brekelmans; BEThL 33; Löwen: University Press, 1974) 131-140.

BUIS, Pierre / LECLERCQ, Jacques, *Le Deutéronome* (Sbi; Paris: Lecoffre, 1963)

BULTMANN, Christoph, *Der Fremde im antiken Juda: Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff »ger« und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung* (FRLANT 153; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).

BUTTERWECK, Christel, „Eine phönizische Beschwörung: Arslan-Tasch-Beschwörung,“ *TUAT* II, 435-437.

CAPLICE, Richard, „Namburbi Texts in the British Museum V,“ *OrNS* 40 (1971) 133-183.

\_\_\_\_\_ „Il bilinguismo nei testi medio-assiri,“ *Vicino Oriente* 3 (1980) 131-138.

CASTELLINO, G. R., „The Šamaš Hymn: A Note on its Structure,“ *Kramer Anniversary Volume: Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer* (Hg. v. B. L. Eichler; AOAT 25; Kevelaer: Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Vlg., 1976) 71-74.

CATHCART, Kevin J., „Micah 5,4-5 and Semitic Incantations,“ *Bib* 59 (1978) 38-48.

CAZELLES, Henri, *Le Deutéronome* (La Sainte Bible 5; Paris: Cerf, 1966).

\_\_\_\_\_ „šm' qôl et šm' b qôl,“ *GLECS* 10 (1966) 148-150

\_\_\_\_\_ „Les structures successives de la 'berît' dans l'Ancien Testament,“ *BCPE* 36 (1984) 33-46. = Ders., *Autour de l'exode: Études* (Paris: Gabalda, 1987) 143-156.

CHARPIN, Dominique, „Inscriptions votives d'époque assyrienne,“ *MARI* 3 (1984) 41-81.

\_\_\_\_\_ „Le traité entre Ibâl-pî-El II d'Ešnunna et Zimri-Lim de Mari,“ *Marchands, diplomates et empereurs: Études sur la civilisation mésopotamique*

*offertes à Paul Garelli* (Hg. v. D. Charpin, F. Joannes; Paris: Éditions Recherche sur les civilisations, 1991) 139-166.

CHOLEWINSKI, Alfred, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium: Eine vergleichende Studie* (AnBib 66; Rom: Biblical Institute Press, 1976).

CHRISTENSEN, Duane L., *Deuteronomy 1-11* (Word Biblical Commentary 6A; Dallas/TX: Word Books, 1991).

CLEMENTS, Ronald E., „*ThWAT* I, Sp. 965-973.

COOPER, Jerrold S., „Sumerian and Akkadian in Sumer and Akkad,“ *OrNS* 42 (1973) 239-246.

CRAIGIE, Peter C., „The Poetry of Ugarit and Israel,“ *TB* 22 (1971) 3-31.

\_\_\_\_\_ *The Book of Deuteronomy* (NIC; Grand Rapids/MI: Eerdmans, 1976).

CRAWFORD, Timothy Gray, *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age* (The Southern Baptist Theological Seminary; Dissertation Mai 1990; Ann Arbor: UMI 9028233). = Ders., *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age* (AmUSSt. TR 120; New York, Bern, Frankfurt/M, Berlin, Paris, Wien: Peter Lang 1992).

CRAWLEY, Alfred Ernest, „Cursing and Blessing,“ *ERE* IV, 367-374.

CUNLIFFE-JONES, Hubert, *Deuteronomy: Introduction and Commentary* (TBC 4; London: SCM Press, 1974).

CUTLER, B. / MACDONALD, John, „Identification of the NA'AR in the Ugaritic Texts,“ *UF* 8 (1976) 27-35.

DAHOOB, Mitchell, „Hebrew Ugaritic Lexicography VI,“ *Bib* 49 (1968) 355-369.

\_\_\_\_\_ „Ugaritic Studies and the Bible,“ *Gr.* 43 (1962) 55-79.

DAVIES, Graham I., *Ancient Hebrew Inscriptions: Corpus and Concordance* (Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1991).

DEL MONTE, Giuseppe F., „Traduzione e interferenza nei trattati siro-hittiti,“ *Vicino Oriente* 3 (1980) 103-119.

\_\_\_\_\_ „Neue Bruchstücke zum Manapa-dU-Vertrag,“ *OrNS* 49 (1980) 58-66.

\_\_\_\_\_ *Il trattato fra Muršili II di Ḫattuša e Niqmepa' di Ugarit* (Orientis Antiqui Collectio 18; Rom: Istituto per l'oriente C. A. Nallino, 1986).

DELSMAN, Wilhelmus C., „Aramäische historische Inschriften,“ *TUAT* I, 625-637.

DION, Paul-Eugène, „Quelques aspects de l'interaction entre religion et politique dans le Deutéronome,“ *ScEs* 30 (1978) 39-55.

\_\_\_\_\_ „Un nouvel éclairage sur le contexte culturel des malheurs de Job,“ *VT* 34 (1984) 213-215.

\_\_\_\_\_ „La bilingue de Tell Fekherye: Le roi de Gozan et son dieu; la phraseologie,“ *Mélanges biblique orientaux en l'honneur de Matthias Delcor* (Hg. v. A. Caquot, S. Légasse u. M. Tardieu; AOAT 215; Kevelaer: Butzon & Bercker, Neukirchen: Neukirchener Vlg., 1985) 140-147.

DOGNIEZ, Cécile / HARL, Marguerite, *La Bible d'Alexandrie*, Bd. V: *Le Deutéronome* (Paris: Cerf, 1992).

DOHMEN, Christoph / OEMING, Manfred, *Biblischer Kanon, warum und wozu?: Eine Kanontheologie* (QD 137; Freiburg/Br., Basel, Wien: Herder, 1992).

DONBAZ, Veysel, „Two Neo-Assyrian Stelae in the Antakya and Kahramanmaraş Museums,“ *ARRIM* 8 (1990) 5-24.

DONNER, Herbert, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Teil II: *Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen: Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums bis Bar Kochba* (GAT 4,2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986).

DONNER, Herbert / RÖLLIG, Wolfgang, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*: Bd. II: *Kommentar* (Wiesbaden: Harrassowitz, <sup>2</sup>1968).

DRIVER, Samuel Rolles, *Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC; Edinburgh: Clark, <sup>3</sup>1895; Nachdruck 1965).

*Duden*: „Das große Wörterbuch der deutschen Sprache“, Bd. 2: *C1 - F* (Hg. v. Wissenschaftl. Rat u. d. Mitarb. d. Dudenred. unter Leitung von G. Drosdowski; Mannheim, Wien, Zürich: Bibliographisches Institut, 1976).

DURAND, Jean-Marie, „Fragments re joints pour une histoire élamite,“ *Fragmenta historiae elamiticae: Mélanges Steve* (Hg. v. L. de Meyer, H. Gasche, F. Vallat; Paris: Éditions Recherche sur les civilisations, 1986) 111-128.

EBELING, Erich, „Adad,“ *RLA* I, 22-26.

\_\_\_\_\_ „Anu,“ *RLA* I, 115-117.

EDEL, Elmar, „Der ägyptisch-hethitische Friedensvertrag zwischen Ramses II. und Hattusili III.,“ *TUAT* I, 135-153.

EGGER, Wilhelm, *Methodenlehre zum Neuen Testament: Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden* (Freiburg/Br., Basel, Wien: Herder, 1987).

EHELOLF, Hans, *Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch-Babylonischen* (LSSt 6 Heft 3; Leipzig: Hinrichs, 1916).

EHRlich, Arnold B., *Randglossen zur Hebräischen Bibel: Textkritisches, Sprachliches und Sachliches* Bd. II: *Levitikus, Numeri, Deuteronomium* (Leipzig: Hinrichs, 1909).

EIDEM, Jesper, „An Old Assyrian Treaty from Tell Leilan,“ *Marchands, diplomates et empereurs: Études sur la civilisation mésopotamique offertes à Paul*

Garelli (Hg. v. D. Charpin u. F. Joannes; Paris: Éditions Recherche sur les civilisations, 1991) 185-208.

ELLIGER, Karl, *Leviticus* (HAT 1,4; Tübingen: [Mohr] Siebeck, 1966).

ELLIOT, John H., „The Fear of the Leer: The Evil Eye from the Bible to Li'l Abner,“ *Foundations & Facets Forum* 4 (1988) 42-71.

EVEN-SHOSHAN, Abraham, *A New Concordance of the Bible* (4 Bde.; Jerusalem: Kiryat Sepher, 1980).

FADHIL, Abdulilah, „Die in Nimrud/Kalḫu aufgefundene Grabinschrift der Jabâ,“ *BM* 21 (1990) 461-470.

\_\_\_\_\_ „Die Grabinschrift der Mullissu-mukannišat-Ninua aus Nimrud/Kalḫu und andere in ihrem Grab gefundene Schriftträger,“ *BM* 21 (1990) 471-482.

FAHR, Heinz / GLESSMER, Uwe, *Jordandurchzug und Beschneidung als Zu-rechtweisung in einem Targum zu Josua 5: (Edition des MS T.-S. B 13,12)* (Orientalia Biblica et Christiana 3; Glückstadt: Augustin, 1991).

FALES, Frederick Mario, „A Literary Code in Assyrian Royal Inscriptions: The Case of Ashurbanipal's Egyptian Campaigns,“ *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Ideological, and Historical Analysis: Papers of a Symposium held in Cetona (Siena) June 26-28, 1980* (Hg. v. F. M. Fales; *Orientalis Antiqui Collectio* 17; Rom: Istituto per l'Oriente, 1981).

\_\_\_\_\_ „The Enemy in Assyrian Royal Inscriptions: 'The Moral Judgement',“ *Mesopotamien und seine Nachbarn: Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im alten Vorderasien vom 4. - 1. Jahrtausend v. Chr. XXV. Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin, 3.-7. Juli 1978* (Hg. v. H.-J. Nissen u. J. Renger; *Berliner Beiträge zum Vorderen Orient* 1. Teil 2; Berlin: Reimer, 1982) 425-435.

\_\_\_\_\_ „Massimo sforza, minima resa: Maledizioni divine da Tell Fekheriye all'Antico Testamento,“ *ANNALI* [della facoltà di lingue e letterature straniere di Ca' Foscari] 21/3 (serie orientale 13) (1982) [1984] 1-12.

\_\_\_\_\_ „Le double bilinguisme de la statue de Tell Fekheriye,“ *Syria* 60 (1983), 233- 250.

\_\_\_\_\_ „Istituzioni a confronto tra mondo semitico occidentale e Assiria nel I millennio a.C.: il trattato di Sefire,“ *I trattati nel mondo antico forma ideologia funzione* (Hg. v. L. Canfora, M. Liverani, C. Zaccagnini; *Saggi di storia antica* 2; Rom: «L'Erma» di Bretschneider, 1990) 149-173.

\_\_\_\_\_ „The Rural Landscape of the Neo-Assyrian Empire: A Survey,“ *State Archives of Assyria Bulletin* 4 (1990) 81-142.

FALKENSTEIN, Adam, „Fluch über Akkade,“ *ZA* 57 NF 23 (1965) 43-124.

FENSHAM, Charles F., „Malediction and Benediction in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament,“ *ZAW* 74 (1962) 1-9.

\_\_\_\_\_, „Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and *Kudurru*-Inscriptions Compared with Maledictions of Amos and Isaiah,“ *ZAW* 75 (1963) 155-175.

\_\_\_\_\_, „Ordeal by Battle in the Ancient Near East and the Old Testament,“ *Studi in onore di Edoardo Volterra: Volume sesto* (Hg. v. L. Aru u. a.; Pubblicazioni della facoltà di giurisprudenza dell'università di Roma 45; Mailand: Giuffrè, 1971) 127-135.

FENZ, Augustin Kurt, *Auf Jahwes Stimme hören: Eine biblische Begriffsuntersuchung* (WBTh 6; Wien: Herder, 1964).

FITZMYER, Joseph A., *The Aramaic Inscriptions of Sefire* (BibOr 19; Rom, Biblical Institute Press, 1967).

FLOSS, Johannes Peter, *Jahwe dienen - Göttern dienen: Terminologische, literarische und semantische Untersuchungen einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament* (BBB 45; Köln, Bonn: Hanstein, 1975).

FOHRER, Georg u. a., *Exegese des Alten Testaments: Einführung in die Methodik* (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 267; Heidelberg, Wiesbaden: Quelle & Meyer, <sup>5</sup>1989).

FRAME, G., *Rulers of Babylonia from the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 BC)* (RIME 2; Toronto, Buffalo, London; University of Toronto Press: 1995).

FRANKENA, Rintje, „The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy,“ *OTS* 14 (1965) 122-154.

FRAYNE, Douglas R., *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)* (RIME 4; Toronto, Buffalo, London; University of Toronto Press: 1990).

FRICK, Frank S., „Ecology, agriculture and patterns of settlement,“ *The World of Ancient Israel. Sociological: Anthropological and Political Perspectives: Essays by Members of the Society for Old Testament Study* (Hg. v. R. E. Clements; Cambridge: University Press, paperback edition <sup>2</sup>1993) 67-93.

FRIEDMAN, Richard Elliott, „From Egypt to Egypt: Dtr<sup>1</sup> and Dtr<sup>2</sup>“ *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith: Festschrift F. M. Cross* (Hg. v. B. Halpern u. J. D. Levenson; Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 1981) 167-192.

FUCHS, Andreas, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad* (Göttingen: Cuvillier, 1994).

GARCÍA MARTÍNEZ, F., „Les manuscrits du désert de Juda et le Deutéronome,“ *Studies in Deuteronomy: in Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of his 65th Birthday* (Hg. v. F. García Martínez, A. Hilhorst, J. T. A. G. M. van Ruiten, A. S. van der Woude; VTS 53; Leiden: Brill, 1994) 63-82.

GALTER, Hannes D., „On Beads and Curses,“ *ARRIM* 5 (1987) 11-30.

GAMMIE, John G., „The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy,“ *CBQ* 32 (1970) 1-12.

GELB, I. J. / KIENAST, B., *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr.* (FAOS 7; Stuttgart: Steiner, 1990).

GERSTENBERGER, Erhard S., *Das dritte Buch Mose: Leviticus* (ATD 6; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 6. völlig neubearbeitete Auflage 1993).

GERTZ, Jan Christian, *Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomistischen Gesetz* (FRLANT 165; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994).

GESENIUS, Wilhelm, *Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch* (Unveränderter Nachdruck der 28. Auflage; Hildesheim: Olms, 1985).

\_\_\_\_\_ *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Unveränderter Nachdruck der 17. Auflage; Berlin: Springer, 1962).

GEVIRTZ, Stanley, *Curse Motifs in the Old Testament and in the Ancient Near East* (University of Chicago, Oriental Languages and Civilisations, Dissertation 6. August 1959).

\_\_\_\_\_ „Westsemitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law,“ *VT* 11 (1961) 137-158.

\_\_\_\_\_ „Curse,“ *IDB* I, 749f.

GIESEN, Georg, *Die Wurzel שבע „schwören“: Eine semasiologische Studie zum Eid im Alten Testament* (BBB 56; Köln, Bonn: Hanstein, 1981).

GOLDZIEHER, Ignaz, „Der Diwān des Ġarwal b. Aus Al-Ḥutej'a,“ *ZDMG* 46 (1892) 1-53, 173-225.

GOLKA, Friedemann, „Die Figura etymologica im Alten Testament,“ *„Wünscht Jerusalem Frieden“: Jerusalem 1986* (Hg. v. M. Augustin u. K.-D. Schunck; BEAT 13; Collected Communications to the Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament; Frankfurt/M., Bern, New York, Paris: Lang, 1988) 415-424.

GRAYSON, Albert Kirk, „The Walters Art Gallery Sennacherib Inscription (with 4 plates),“ *AfO* 20 (1963) 83-96.

\_\_\_\_\_ *Assyrian Royal Inscriptions, Bd. I: From the Beginning to Ashur-reshaishi I* (Records of the Ancient Near East 1, 2; Wiesbaden: Harrassowitz, 1972).

\_\_\_\_\_ *Assyrian Royal Inscriptions, Bd. II: From Tiglath-pileser I to Ashur-nasir-apli II* (Records of the Ancient Near East 1, 2; Wiesbaden: Harrassowitz, 1976).

\_\_\_\_\_ „Akkadian Treaties of the Seventh Century B. C.,“ *JCS* 39 (1987) 127-160.

\_\_\_\_\_ *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia B. C. (to 1115 B. C.)* (RIMA 1; Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1987).



\_\_\_\_\_ *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114-859 BC)* (RIMA 2; Toronto, Buffalo, London; University of Toronto Press: 1991).

GREENFIELD, Jonas C., „Aramaic Studies and the Bible,“ *Congress Volume: Vienna 1980* (Hg. v. J. A. Emerton; VTS 32; Leiden: Brill, 1981) 110-130.

GREENFIELD, Jonas C. / PORTEN, Bezalel, *The Bisitun Inscription of Darius the Great: Aramaic Version* (Corpus Inscriptionum Iranicarum 1: Inscriptions of Ancient Iran 5: The Aramaic Versions of the Achaemenian Inscriptions, etc. Texts 1; London: Humphries, 1982).

GREENFIELD, Jonas C. / SHAFFER, Aaron, „Notes on the Curse Formulae of the Tell Fekherye Inscription,“ *RB* 92 (1985) 47-59.

GRILLOT-SUSINI, Françoise / HERRENSCHMIDT, Clarisse / MALBRAN-LABAT, Florence, „La version élamite de la trilingue de Behistun: Une nouvelle lecture,“ *JA* 281 (1993) 19-59.

GRIMM, Jacob / GRIMM, Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. III: *E-Forsche* (Leipzig: Hirzel, 1862).

GROSS, Walter, „OTTO RÖSSLER und die Diskussion um das althebräische Verbalsystem,“ *BN* 18 (1982) 28-78.

\_\_\_\_\_ „Satzfolge, Satzteilfolge und Satzart als Kriterien der Subkategorisierung hebräischer Konjunktionalsätze, am Beispiel der וְ-sätze untersucht,“ *Text, Methode und Grammatik: Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag* (Hg. v. W. Groß, H. Irsigler u. Th. Seidl. St. Ottilien: Eos, 1991) 97-117.

GRUBER, Mayer I., „The Many Faces of Hebrew נָשָׂא פָּנָי »lift up the face«,“ *ZAW* 95 (1983) 252-260.

\_\_\_\_\_ „Hebrew *da'bôn nepes* 'Dryness of Throat': From Symptom to Literary Convention,“ *VT* 37 (1987) 365-369.

HARAN, Menahem, „Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period: The Transition from Papyrus to Skins,“ *HUCA* 54 (1983) 111-122.

HAUSMANN, Jutta, *Israels Rest: Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde* (BWANT 124; Stuttgart: Kohlhammer 1987).

\_\_\_\_\_ „נָשָׂא *nāšāg*,“ *ThWAT* V, Sp. 643-647

HECKER, Karl, „Zukunftsdeutung in akkadischen Texten,“ *TUAT* II, 56-82.

HELFMEIER, F. J., „כָּלָה *kālāh*,“ *ThWAT* IV, Sp. 166-174.

HEMPEL, Johann, „Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen,“ *ZDMG* 79 (1925) 20-110.

\_\_\_\_\_ „Der textkritische Wert des Konsonantentextes von Kairener Genizafragmenten in Cambridge und Oxford zum Deuteronomium: Nach Kollationen von H. P. Rüger,“ *NAWG I: Philologisch-Historische Klasse 10* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959) 207-236.

\_\_\_\_\_, „Zur Septuaginta-Vorlage im Deuteronomium: Eine Entgegnung auf ZAW 1960, 237ff.“ ZAW 73 (1961) 87-96.

HERRMANN, Siegfried, *Jeremia: Der Prophet und das Buch* (EdF 271; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990).

HERRMANN, Wolfram, „Jahwes Triumph über Mot,“ *UF* 11 (1979) 371-377.

HILL, Andrew E., „The Ebal Ceremony as Hebrew Land Grant?,“ *JETS* 31 (1988) 399-406.

HILLERS, Delbert R., *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets* (BibOr 16; Rom: Pontifical Biblical Institute, 1964).

\_\_\_\_\_, „History and Poetry in Lamentations,“ *CThMi* 10 (1983) 155-161.

\_\_\_\_\_, „Rite: Ceremonies of Law and Treaty in the Ancient Near East,“ *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives* (Hg. v. E. B. Firmage, B. G. Weiss u. J. W. Welch; Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 1990) 351-364.

HINKE, William M. J., *A New Boundary Stone of Nebuchadnezar I. from Nippur* (BER 4; Philadelphia: University of Pennsylvania, 1907).

\_\_\_\_\_, *Selected Babylonian Kudurru Inscriptions* (SSS 14; Leiden: Brill, 1911).

HIRSCH, Hans, „Die Inschriften der Könige von Agade,“ *AfO* 20 (1963) 1-82.

HOFFMANN, Hans-Detlef, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (ATANT 66; Zürich: Theol. Vlg., 1980).

HÖLSCHER, Gustav, „Komposition und Ursprung des Deuteronomiums,“ ZAW 40 (1922) 161-255.

HORST, Friedrich, „Der Eid im Alten Testament,“ *Eth* 17 (1957) 366-384. = Ders.: *Gottes Recht: Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament* (TB 12; München: Kaiser, 1961) 292-314.

HOUTMAN, Cornelis, *Der Himmel im Alten Testament: Israels Weltbild und Weltanschauung* (OTS 30; Brill: Leiden, New York, Köln, 1993).

HOUTMAN, Cees, *Der Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 9; Kampen: Kok Pharos, 1994).

HUEHNERGARD, John, „The Feminine Plural Jussive in Old Aramaic,“ *ZDMG* 137 (1987) 266-277.

HULST, Alexander R., „Opmerkingen over de *ka'ašer*-zinnen in Deuteronomium,“ *NedThT* 18 (1963) 337-361.

HUNGER, Hermann, *Babylonische und assyrische Kolophone* (AOAT 2; Kevelaer: Butzon & Bercker, 1968).

HYATT, Philip, J., „Jeremiah and Deuteronomy,“ *JNES* 1 (1942) 156-173. = *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies* (Hg. v. L. G. Perdue, B. W. Kovacs; Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 1984) 113-127.

\_\_\_\_\_ „The Deuteronomic Edition of Jeremiah,“ *Vanderbilt Studies in the Humanities I* (Hg. v. R. C. Beatty, J. P. Hyatt, M. K. Spears; Nashville: Vanderbilt University Press, 1951) 71-95. = *A Prophet to the Nations: Essays in Jeremiah Studies* (Hg. v. L. G. Perdue, B. W. Kovacs; Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 1984) 247-267.

IMSCHOOT, P. van, „Fluch,“ *BL*, Sp. 486-488.

IRWIN, William A., „An Objective Criterion for the Dating of Deuteronomy,“ *AJSL* 56 (1939) 337-349.

ISER, Wolfgang, *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung* (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 636; München: Fink, 1990).

JANOWSKI, Bernd, *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils: Das Motiv der Hilfe Gottes »am Morgen« im Alten Orient und im Alten Testament*, Bd. I: *Alter Orient* (WMANT 59; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Vlg., 1989).

JENNI, Ernst, „Faktitiv und Kausativ von אָבַר ,zugrunde gehen‘,“ *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner* (Hg. v. B. Hartmann u. a.; VTS 16; Leiden: Brill, 1967) 143-157.

\_\_\_\_\_ *Die hebräischen Präpositionen*, Bd. I: *Die Präposition Beth* (Stuttgart, Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992).

JEREMIAS, Jörg, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit* (WMANT 35; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Vlg., 1970).

JIRKU, Anton, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament* (Leipzig: Deichert, Erlangen: Scholl, 1923).

JOHNSON, Aubrey R., „Aspects of the Use of the Term פָּנִים in the Old Testament,“ *Festschrift Otto Eissfeld zum 60. Geburtstage* (Hg. v. J. Fuck; Halle/Saale: Niemeyer, 1947) 155-159.

JOÜON, Paul / MURAOKA, Takamitsu, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBib 14; Rom: Pontificio Istituto Biblico, 1991).

JUNKER, Hubert, „Das Buch Deuteronomium,“ *EB* I, 449-557.

KAHLE, Paul / SOMMER, Ferdinand, „Die lydisch-aramäische Bilingue,“ *KAF* 3 (1930) 18-86.

KAISER, Walter C. Jr., „The Old Testament Promise of Material Blessings and the Contemporary Believer,“ *TJNS* 9 (1988) 151-169.

KALLUVEETIL, Paul, *Declaration and Covenant: A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East* (AnBib 88; Rom: Biblical Institute Press, 1982).

KEDAR, Benjamin, *Biblische Semantik: Eine Einführung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1981).

KEEL, Othmar, „Sturmgott - Sonnengott - Einziger: Ein neuer Versuch, die Entstehung des jüdischen Monotheismus historisch zu verstehen,“ *BiKi* 49 (1994) 82-92.

KEEL, Othmar / UEHLINGER, Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134; Freiburg/Br., Basel, Wien: Herder, 1992).

\_\_\_\_\_ „Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem,“ *Ein Gott allein?: JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (Hg. v. W. Dietrich u. M. A. Klopstein; OBO 139; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994) 269-306.

KEIL, Carl Friedrich, *Leviticus, Numeri und Deuteronomium* (BKAT 1,2; Leipzig: Dörffling & Franke<sup>3</sup>1870; Nachdruck: Gießen, Basel: Brunnen, 1987).

KELLER, Carl-A., „קלל qll leicht sein,“ *THAT* II, Sp. 641-647.

KESTEMONT, Guy, „Accords internationaux relatifs aux ligues hittites (1600-1200 av. J. C.). Dossier C: Le dossier Egyptien,“ *OLoP* 12 (1981) 15-78.

KING, Leonard W., *Babylonian Boundary-Stones and Memorial Tablets in the British Museum* (London: Longmans, Quaritch, Asher, Oxford: University Press, 1912).

KINNIER WILSON, James V., „Medicine in the Land and Times of the Old Testament,“ *Studies in the Period of David and Solomon and other Essays: Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5-7 December, 1979* (Hg. v. T. Ishida; Tokyo: Yamakawa-Shuppansha, 1982) 337-365.

KITCHEN, Kenneth A., „Egypt, Ugarit, Qatna and Covenant,“ *UF* 11 (1979) 453-464.

\_\_\_\_\_ „The Fall and Rise of Covenant, Law and Treaty,“ *TyndBull* 40 (1989) 118-135.

KLINE, Meredith G., *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary* (Grand Rapids/MI: Eerdmans, 1963).

KLOPPERS, M. H. O., „Deuteronomium 27 - die plek en bedoeling daarvan,“ *NGTT* 34 (1993) 242-247.

KLUGE, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Berlin, New York: de Gruyter,<sup>22</sup>1989).

KÖHLER, Ludwig / BAUMGARTNER, Walter, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (4 Bde.; Leiden, New York, København, Köln: Brill,<sup>3</sup>1967-1990).

- KÖNIG, Eduard, *Das Deuteronomium* (KAT 3; Leipzig: Deichert, 1917).
- KORNFELD, Walter, *Levitikus* (NEB.AT 6; Würzburg: Echter, 1983)
- KOROŠEC, Viktor, *Hethitische Staatsverträge: Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung* (LRWS 60; Leipzig: Weicher, 1931).
- KOTTSIEPER, Ingo, „Zur Etymologie von hebr. *šb'* I,“ *UF* 22 (1990) 149-168.
- \_\_\_\_\_ „Die literarische Aufnahme assyrischer Begebenheiten in frühen aramäischen Texten,“ *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien: actes de la XXXVIII Rencontre Assyriologique Internationale Paris, 8.-10. juillet 1991* (Hg. v. D. Charpin u. F. Joannès; Paris: Éditions Recherche sur les civilisations, 1992) 283-289.
- KRÄMER, Karl Friedrich, *Numeri und Deuteronomium* (HBK 2,1; Freiburg/Br.: Herder, 1955).
- KREBERNIK, Manfred, „M. Weinfelds Deuteronomiumskommentar aus assyriologischer Sicht,“ *Bundeskokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium* (Hg. v. G. Braulik; Herders Biblische Studien 4; Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York: Herder, 1995) 27-36.
- KÜHNER, Raphael / GERTH, Bernhard, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Teil II: *Satzlehre*, Bd. I (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966; unveränderter Nachdruck der 3. Aufl., Leipzig; Hannover: Hahn, 1898).
- KUPPER, Jean-Robert, „Les formules de malédiction dans les inscriptions royales de l'époque paléo-babylonienne,“ *RA* 84 (1990) 157-163.
- LABAT, René, *Manuel d'épigraphie akkadienne (Signes, Syllabaire, Idéogrammes)* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, <sup>5</sup>1976).
- \_\_\_\_\_ „Assyrien und seine Nachbarländer (Babylonien, Elam, Iran) von 1000 bis 617 v. Chr. / Das neubabylonische Reich bis 539 v. Chr.,“ *Fischer Weltgeschichte*, Bd. 4: *Die Altorientalischen Reiche III: Die erste Hälfte des 1. Jahrtausends* (Hg. v. E. Cassin, J. Bottéro u. J. Vercoutter; Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Vlg., <sup>2</sup>1987) 9-111.
- LABAT, René / CAQUOT, André / SZNYCER, Maurice / VIEYRA, Maurice, *Les religions du Proche-Orient asiatique* (Le trésor spirituel de l'humanité; Paris: Fayard, Denoel, 1970).
- LAMB DIN, Thomas O., „Egyptian Loan Words in the Old Testament,“ *JAOS* 73 (1953) 145-155.
- LAMBERT, Wilfred G., *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford: Clarendon, 1960).
- \_\_\_\_\_ „Gott: B. Nach akkadischen Texten,“ *RLA* III, 543-546.
- LAMPARTER, Helmut, *Der Aufruf zum Gehorsam: Das fünfte Buch Mose* (BAT 9; Stuttgart: Calwer, 1977).
- LANDSBERGER, Benno, „Das «gute Wort»,“ *MAOG* 4 (1928/29) 294-321.

LANGDON, Stephen, *Die Neubabylonischen Königsinschriften* (VAB 4; Leipzig: Hinrichs, 1912).

LANGER, Birgit, *Gott als "Licht" in Israel und Mesopotamien: Eine Studie zu Jes 60,1-3.19f* (ÖBS 7; Klosterneuburg: Vlg. Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1989).

LAYTON, Scott C., „Literary Sources for the History of Palestine and Syria: Old Aramaic Inscriptions,“ *BA* 51 (1988) 172-189.

LEFÈVRE, A., „Malédiction et Bénédiction,“ *DBS* V, Sp. 746-751.

LEHMANN, Manfred R., „Biblical Oaths,“ *ZAW* 84 (1969) 74-92.

LEICK, Gwendolyn, *Die akkadischen Fluchformeln des 3. und 2. Jahrtausends* (Dissertation: Karl Franzens Universität Graz, November 1976).

LEMAIRE, André / DURAND, Jean-Marie, *Les inscriptions Araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-ilu* (HEO 20; Genf, Paris: Librairie Droz, 1984).

LEWIS, T. / HARRISON, R. K., „Curse,“ *ISBE* I, 837f.

LINGEN, Anton van der, „BW'-YŠ' ('To Go out and to Come in') as a Military Term,“ *VT* 42 (1992) 59-66.

LIPINSKI, Edward, „Sale, Transfer, and Delivery in Ancient Semitic Terminology,“ *Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien* (Hg. v. H. Klengel; SGKAO 15; Berlin: Akademie Vlg., 1982) 173-185.

LISOWSKI, Gerhard, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 21981).

LIVERANI, Mario, „Terminologia e ideologia del patto nelle iscrizioni reali assire,“ *I trattati nel mondo antico forma ideologia funzione* (Hg. v. L. Canfora, M. Liverani, C. Zaccagnini; Saggi di storia antica 2; Rom: «L'Erma» di Bretschneider, 1990) 113-147.

LOHFINK, Norbert, *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* (AnBib 20; Rom: Pontifical Biblical Institute, 1963).

\_\_\_\_\_ „Die Bundesurkunde des Königs Josias: (Eine Frage an die Deuteronomiumsforschung) *Bib* 44 (1963) 261-288, 461-498. = Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAB 8; Stuttgart: Vlg. Katholisches Bibelwerk, 1990) 99-165.

\_\_\_\_\_ „Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buches Deuteronomium (Dt 16,18-18,22),“ *Testimonium Veritati: Festschrift Wilhelm Kempf* (Hg. v. H. Wolter; FTS 7; Frankfurt: Knecht, 1971) 143-155. = Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAB 8; Stuttgart: Vlg. Katholisches Bibelwerk, 1990) 305-323.

\_\_\_\_\_ „Die Abänderung der Theologie des priesterlichen Geschichtswerks im Segen des Heiligkeitsgesetzes: Zu Lev. 26,9.11-13,“ *Wort und Geschichte: Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag* (Hg. v. H. Gese u. H. P. Rüger; AOAT 18; Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Vlg., 1973) 129-136. = Ders., *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4; Stuttgart: Vlg. Katholisches Bibelwerk, 1988) 157-168.

\_\_\_\_\_ „Gott im Buch Deuteronomium,“ *La notion biblique de Dieu: Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes* (Hg. v. J. Coppens; BETHL 41; Gembloux: Duculot; Löwen: University Press, 1976) 101-125. = Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12; Stuttgart: Vlg. Katholisches Bibelwerk, 1991) 25-53.

\_\_\_\_\_ „Die These vom ‚deuteronomischen‘ Dekaloganfang - ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik,“ *Studien zum Pentateuch: Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag* (Hg. v. G. Braulik; Wien: Herder, 1977) 99-109. = Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I* (SBAB 8; Stuttgart: Vlg. Katholisches Bibelwerk, 1990) 363-378.

\_\_\_\_\_ „Die Gattung der »Historischen Kurzgeschichte« in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des Babylonischen Exils,“ *ZAW* 90 (1978) 319-347. = Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12; Stuttgart: Vlg. Katholisches Bibelwerk, 1991) 55-86.

\_\_\_\_\_ „„Ich bin Jahwe, dein Arzt‘ (Ex 15,26): Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26),“ „Ich will euer Gott werden.“ *Beispiele biblischen Redens von Gott* (Hg. v. N. Lohfink u. a.; SBS 100; Stuttgart: Verl. Katholisches Bibelwerk, 1981) 11-73. = Ders., *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4; Stuttgart: Vlg. Katholisches Bibelwerk, 1988) 91-155.

\_\_\_\_\_ „Hos. XI 5 als Bezugstext von Dtn. XVII 16,“ *VT* 31 (1981) 226-228.

\_\_\_\_\_ „Ernest W. Nicholson, *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986 (Paperback 1988), Clarendon Press. £ 8,95. xii + 244 S. ISBN 0-19-826727-4,“ *BZ* 34 (1990) 296-298.

\_\_\_\_\_ „Kerygmata des Deuteronomistischen Geschichtswerks,“ *Die Botschaft und die Boten: Festschrift für H. W. Wolff zum 70. Geburtstag* (Hg. v. J. Jeremias u. L. Perlt; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Vlg., 1981) 87-100. = Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12; Stuttgart: Vlg. Katholisches Bibelwerk, 1991) 125-142.

\_\_\_\_\_ „Zur neueren Diskussion über 2 Kön 22-23,“ *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt und Botschaft* (Hg. v. N. Lohfink; BETHL 68; Löwen: Peeters-Press, University-Press, 1985) 2-48. = Ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (SBAB 12; Stuttgart: Vlg. Katholisches Bibelwerk, 1991) 179-207.

\_\_\_\_\_ „Das Deuteronomium: Jahwegesetz oder Mosegesetz?: Die Subjektzuordnung bei Wörtern für ‚Gesetz‘ im Dtn und in der dtr Literatur.“ *ThPh* 65 (1990) 387-391.

\_\_\_\_\_ „Die Kultreform Joschijas von Juda: 2 Kön 22-23 als religionsgeschichtliche Quelle.“ *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur II* (Hg. v. N. Lohfink; SBAB 12; Stuttgart: Verl. Katholisches Bibelwerk, 1991) 209-227.

\_\_\_\_\_ „*d(w)t* im Deuteronomium und in den Königsbüchern.“ *BZ* 35 (1991) 86-93.

\_\_\_\_\_ „Dtn 28,69 - Überschrift oder Kolophon?“ *BN* 64 (1992) 40-52.

\_\_\_\_\_ „Die Ältesten Israels und der Bund: Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17-19; 27,1,9f und 31,9.“ *BN* 67 (1993) 26-42.

\_\_\_\_\_ „Zur Fabel in Dtn 31-32.“ *Konsequente Traditionsgeschichte: Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag* (Hg. v. R. Bartelmus, T. Krüger u. H. Utzschneider; OBO 126; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993) 255-279.

\_\_\_\_\_ „Moab oder Sichem - wo wurde Dtn 28 nach der Fabel des Deuteronomiums proklamiert?“ *Studies in Deuteronomy: in Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of his 65th Birthday* (Hg. v. F. García Martínez, A. Hilhorst, J. T. A. G. M. van Ruiten, A. S. van der Woude; VTS 53; Leiden: Brill, 1994) 139-153.

\_\_\_\_\_ „Zur Fabel des Deuteronomiums.“ *Bundesdokument und Gesetz: Studien zum Deuteronomium* (Hg. v. G. Braulik; Herders Biblische Studien 4; Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York: Herder, 1995) 65-78.

\_\_\_\_\_ „שִׁמְרֹה.“ *ThWAT* Manuskript im Druck.

LOPRIENO, Antonio, „Amenemope ed i Proverbi: un problema di comparazione lessicale.“ *Vicino Oriente* 3 (1980) 47-76.

LOWERY, Richard, *The Reforming Kings: Cults and Society in First Temple Juda* (JSOT.S 120; Sheffield: Academic Press, 1991).

LUCKENBILL, David Daniel, *The Annals of Sennacherib* (UCIOP 2; Chicago/IL: The University of Chicago Press, 1924).

LUTZMANN, Heiner, „Aus den Gesetzen des Königs Lipit Eshtar von Isin.“ *TUAT* I, 23-31.

MACDONALD, John, „The Status and Role of the NA'AR in Israelite Society.“ *JNES* 35 (1976) 147-170.

MACINTOSH, Andrew Alexander, „A Consideration of Hebrew נָטַר.“ *VT* 19 (1969) 471-479.

MACKENSEN, Lutz, *Deutsches Wörterbuch in 3 Bänden*, Bd. I: A-F (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1979).



MALUL, Meir, „Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents: A Study of Some Legal Metaphors in Ezekiel 16:1-7,“ *JSOT* 46 (1990) 97-126.

\_\_\_\_\_ *The Comparative Method in Ancient Near Eastern and Biblical Legal Studies* (AOAT 227; Kevelaer: Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Vlg., 1990).

MALUSÀ, Lorenzo, „L'interpretazione Geronimiana di 'HRB' in tre passi biblici,“ *BeO* 19 (1977) 259-261.

MARGALIT, Baruch, *The Ugaritic Poem of Aqht: Text, Translation, Commentary* (BZAW 182; Berlin, New York: de Gruyter, 1989).

MARTI, Karl, „Das fünfte Buch Mose oder Deuteronomium,“ *HSAT=Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, Bd. I: *Mose - Ezechiel* (Hg. v. A. Bertholet; Tübingen: [Mohr] Siebeck, 41922) 258-327.

MAYER, Walter, „Die Finanzierung einer Kampagne (TCL 3, 346-410),“ *UF* 11 (1979) 571-595.

MAYES, Andrew David Hastings, *Deuteronomy* (NCBC softback edition; London: Marshall, Morgan & Scott, 1981).

McCARTHY, Dennis J., *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21; Rom: Pontifical Biblical Institute, 1963.)

\_\_\_\_\_ *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21; Rom: Biblical Institute Press, 21978).

McKAY, John W., *Religion in Judah under the Assyrians 732-609 BC* (SBT 2, 26; London: SCM Press, 1973).

MENDENHALL, George E., *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vordern Orient* (Theologische Studien 64; Zürich: EVZ-Vlg., 1960). Übersetzung von BA 17 (1954) 2, 26-46; 3, 49-76.

\_\_\_\_\_ „The Suzerainty Treaty Structure: Thirty Years Later,“ *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives* (Hg. v. E. R. Firmage, B. G. Weiss u. J. W. Welch; Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 1990) 85-100.

MERCER, Samuel A. B., „The Malediction in Cuneiform Inscriptions,“ *JAOS* 34 (1915) 282-309.

MICROROBERT, *Dictionnaire du français primordial* (Hg. v. P. Robert u. a.; Paris: Le Robert, édition revue et mis à jour 1980).

MILLER, Christian, „The Infinitive Construct in the Lawbooks of the Old Testament: A Statistical Study,“ *CBQ* 32 (1970) 222-226.

MITCHELL, Christopher Wright, *The Meaning of BRK "to bless" in the Old Testament* (SBL.DS 95; Atlanta/GE: Scholars Press, 1987).

MORAN, William L., „The Ancient Near Eastern Background of The Love of God in Deuteronomy,“ *CBQ* 25 (1963) 77-78.

\_\_\_\_\_, „Deuteronomy,“ *A New Catholic Commentary on Holy Scripture* (Hg. v. R. C. Fuller, L. Johnston u. C. Kearns; rev. ed. London: Nelson, 1969) 256-276.

\_\_\_\_\_, *Les lettres d' El-Amarna: Correspondence diplomatique du pharaon* (LAPO 13; Paris: Cerf, 1987).

MORROW, William, „A Generic Discrepancy in the Covenant Code,“ *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law: Revision, Interpolation and Development* (Hg. v. B. M. Levinson; JSOT.S 181; Sheffield: Academic Press, 1994) 136-151.

MØRSTAD, Erik, „Overveielser til Dtn. 28,“ *NTT* 60 (1959) 224-232.

\_\_\_\_\_, *Wenn du der Stimme des Herrn, deines Gottes, gehorchen wirst -: Die primären Einführungen zu Dtn. 28,3-6 und 16-29* (Oslo: Forlaget Land og Kirke, 1960).

MOWINCKEL, Sigmund, *Psalmstudien V: Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung* (Videnskapsselskapets Skrifter II; Hist.-Filos. Klasse 1923 Nr. 3; Kristiana: Jakob Dybwad, 1923). = Ders., *Psalmstudien: Buch III - IV - V - VI* (Amsterdam: P. Schnippers N. V., 1966).

MUFFS, Yochanan, „Joy and Love as Metaphorical Expressions of Willingness and Spontaneity in Cuneiform, Ancient Hebrew, and Related Literatures: Divine Investitures in the Midrash in the Light of Neo-Babylonian Royal Grants,“ *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Bd. III (Hg. v. J. Neusner; Leiden: Brill, 1975).

MÜLLER, Hans Peter, „Segen im Alten Testament: Theologische Implikationen eines halb vergessenen Themas,“ *ZThK* 87 (1990) 1-32. = Ders., *Mythos - Kerygma - Wahrheit: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur biblischen Theologie* (BZAW 200; Berlin, New York: de Gruyter, 1991) 220-252.

\_\_\_\_\_, „Phönizische historische Inschriften,“ *TUAT I*, 640-645.

MÜLLER, Walter, „Bauinschrift eines Herrschers vom Tempel in Sirwah mit Bundesschließungsformel,“ *TUAT I*, 659f.

MUNN-RANKIN, J. Margaret, „Diplomacy in Western Asia in the Early Second Millennium B. C.,“ *Iraq* 18 (1956) 68-110.

NELSON, Richard, „Realpolitik in Judah (687-609 B.C.E.),“ *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method* (Hg. v. W. W. Hallo u. a.; Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 1983) 177-189.

NICCACCI, Alviero, „A Neglected Point of Hebrew Syntax: *yiqtol* and Position in the Sentence,“ *LA* 37 (1987) 7-19.

\_\_\_\_\_, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose* (JSOT.S 86; Sheffield: Academic Press, 1990).

NICHOLSON, Ernest Wilson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press 1986).

NIELSEN, Bruce Eric, *היקני סופרים* (Union Theological Seminary; Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Divinity, 1977).

NIEHR, Herbert, *Der höchste Gott: Alttestamentlicher Jahweglaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr.* (BZAW 190; Berlin, New York: de Gruyter, 1990).

NISSEN, Hans J., *Grundzüge einer Geschichte der Frühzeit des Vorderen Orients* (Grundzüge 53; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983).

NOTH, Martin, „Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch,“ (AHGHIR 6,3; Riga 1938) 127-145. = Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 6; München: Kaiser, 31966) 155-171.

\_\_\_\_\_, *Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (SKG.G 18; 1943; Tübingen: Niemeyer, 31967) 43-266.

O'BRIEN, Mark A., *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment* (OBO 92; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989).

OCKINGA, Boyo G., „*rō's wezānāb kippāh we'agmōn* in Jes 9,13 und 19,15,“ *BN* 10 (1979) 31-34.

OELSNER, Joachim, „Zweisprachige Gesetze Hammurabis oder sumerische Fluchformeln?,“ *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* (1993/3) 55f.

OETTLI, Samuel, *Das Deuteronomium und die Bücher Josua und Richter* (KKA 2; München: Beck, 1893).

OETTINGER, Norbert, *Die militärischen Eide der Hethiter* (StBT 22; Wiesbaden: Harrassowitz, 1976).

OTTO, Eckart, „Die Bedeutung der altorientalischen Rechtsgeschichte für das Verständnis des Alten Testaments,“ *ZThK* 88 (1991) 139-168.

\_\_\_\_\_, „Vom Bundesbuch zum Deuteronomium: Die deuteronomische Redaktion in Dtn 12-26,“ *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel: Für Norbert Lohfink SJ* (Hg. G. Braulik, W. Groß u. S. McEvenue; Freiburg/Br., Basel, Wien: Herder, 1993) 260-278.

\_\_\_\_\_, „*שְׁבִיעוֹת, שְׁבַע, š'eba', šabū'ot*,“ *ThWAT* VII, Sp. 1000-1027.

OTZEN, Benedikt, „*אָבָד ...*,“ *ThWAT* I, Sp. 20-24.

OWEN, David I. / WATANABE, Kazuko, „Eine neubabylonische Gartenkaufurkunde mit Flüchen aus dem Akzessionsjahr Asarhaddons,“ *OA* 22 (1982) 37-48.

PARPOLA, Simo, „Neo-Assyrian Treaties from the Royal Archives of Niniveh,“ *JCS* 39 (1987) 161-189.

PARPOLA, Simo / WATANABE, Kazuko (Hg.), *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA 2; Helsinki University Press, 1988).

PATTE, Daniel, „Speech Act Theory and Biblical Exegesis,“ *Semeia* 41 (1988) 85-102.

PAX, E., „Fluch: I. Biblisch,“ *LThK* VI, Sp. 182f.

PEDERSEN, Johannes, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam* (SGKIO; Heft 3; Straßburg: Trübner, 1914).

PEISER, Felix E., *Texte juristischen und geschäftlichen Inhalts* (KB 4; Berlin: Reuter & Reichard, 1896).

PENNA, Angelo, *Deuteronomio* (La Sacra Bibbia, Antico Testamento; Rom, Turin: Marietti, 1976).

PERLITT, Lothar, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36; Neukirchen: Neukirchener Vlg., 1969).

\_\_\_\_\_ „Ein einzig Volk von Brüdern: Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung »Bruder«,“ *Kirche: Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag* (Hg. v. D. L. Lührmann u. G. Trecker; Tübingen: Mohr, 1980) 27-52.

PERSON, Raymond Franklin, *Second Zechariah and the Deuteronomistic School* (ISOT.S 167; Sheffield: Academic Press, 1993).

PHILLIPS, Antony, *Deuteronomy* (CNEB; Cambridge: University Press, 1973).

PLAUT, W. Gunther, *דְּבָרִים-Deuteronomy* (The Torah: A Modern Commentary 5; New York: Union of American Hebrew Congregations, 1983).

PLÖGER, Josef G., *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium* (BBB 26; Bonn: Hanstein, 1967).

\_\_\_\_\_ „אָרְדִּיר,“ *ThWAT* I, Sp. 95-105.

PODELLA, Thomas, „Notzeit-Mythologem und Nichtigkeitsfluch,“ *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament: Internationales Symposium Hamburg 12.-21. März 1990* (Hg. v. B. Janowski, K. Koch u. G. Wilhelm; OBO 129; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993) 427-454.

POMPONIO, Francesco, *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica* (VOA.M 1; Brescia: Paideia, 1990).

POSTGATE, J. Nicholas, *Fifty Neo-Assyrian Legal Documents* (Warminster/England: Aris & Phillips, 1976).

PREUSS, Horst Dietrich, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (BWANT 92; Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1971).

\_\_\_\_\_ „אָרְדִּיר - בּוֹא,“ *ThWAT* I, Sp. 536-568.

\_\_\_\_\_ *Deuteronomium* (EdF 164; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982).

\_\_\_\_\_ *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I: *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln* (Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1991).

PRITCHARD, James B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton/NJ: Princeton University Press, <sup>2</sup>1955).

PUECH, Emile, „Les inscriptions araméennes I et III de Sfiré: Nouvelles lectures,“ *RB* 89 (1982) 576-587.

\_\_\_\_\_ „Les traités araméens de Sfiré,“ *Traités et serments dans le Proche Orient Ancien* (Hg. v. J. Briend, R. Lesbrun, E. Puech; Supplément aux Cahiers Evangile 81; Paris: Cerf, 1992) 88-107.

QUEEN SUTHERLAND, Kandy Maria, *The Futility Curse in the Old Testament* (The Southern Baptist Theological Seminary, Faculty of the Graduate School; Dissertation Mai 1982; Ann Arbor: UMI 8217985).

RAD, Gerhard von, *Deuteronomium-Studien* (FRLANT Neue Folge 40; der ganzen Reihe 58; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1947) = Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Bd. II (TB 48; München: Kaiser, 1973) 109-153.

\_\_\_\_\_ *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium* (ATD 8; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>4</sup>1983).

RASHID, Fawzi, „The Tiles of King Marduch-Shabik-Ziri. 1082-1070 B. C,“ *Sumer* 36 (1980) 124-149 (arab.).

*Reallexikon der Assyriologie* (7 Bde. erschienen; hg. v. E. Ebeling u. a.; Berlin, Leipzig, New York: De Gruyter, 1932-1990).

REGT, L. J. de, *A Parametric Model for Syntactic Studies of a Textual Corpus: Demonstrated on the Hebrew of Deuteronomy 1-30* (SSN 24; Assen, Maastricht: Van Gorcum, 1988).

\_\_\_\_\_ *Supplement to A Parametric Model for Syntactic Studies of a Textual Corpus: Demonstrated on the Hebrew of Deuteronomy 1-30* (SSN 24; Assen, Maastricht: Van Gorcum, 1988).

REIF, Stefan C., „A Note on גַּעַר,“ *VT* 21 (1971) 241-244.

REIMER, David J., „Concerning Return to Egypt: Deuteronomy XVII 16 and XXVIII 68 Reconsidered,“ *Studies in the Pentateuch* (Hg. v. J. A. Emerton; VTS 41; Leiden, New York, København, Köln: Brill, 1990) 217 - 229.

REINER, Erika, „Quelques vœux,“ *Marchands, diplomates et empereurs: Études sur la civilisation mésopotamique offertes à Paul Garelli* (Hg. v. D. Charpin u. F. Joannès; Paris: Éditions Recherche sur les civilisations, 1991) 421-422.

RENNES, Jean, *Le Deutéronome* (Genf: Labor et Fides, 1967).

RESCHID, Fawzi / WILCKE, Claus, „Ein ‚Grenzstein‘ aus dem ersten (?) Regierungsjahr des Königs Marduk-šāpik-zēri,“ *ZA* 65 (1975) 34-62.

REVENTLOW, Henning Graf, *Das Heiligkeitgesetz: Formgeschichtlich untersucht* (WMANT 6; Neukirchen: Neukirchener Vlg., 1961).

RICHTER, Wolfgang; *Biblia Hebraica transcripta* (MUS; ATSAT 33.3; St. Ottilien: Eos, 1991).

RIDDERBOS, Jan, *Het boek Deuteronomium opnieuw uit de grondtekst vertaald en verklaard* Bd. I: *Hoofdstuk 1-16:17* (Korte verklaring der Heilige Schrift met nieuwe vertaling; Kampen: Kok, <sup>2</sup>1963).

\_\_\_\_\_ *Het boek Deuteronomium opnieuw uit de grondtekst vertaald en verklaard* Bd. II: *Hoofdstuk 16:18-34:12* (Korte verklaring der Heilige Schrift met nieuwe vertaling; Kampen: Kok, <sup>2</sup>1964).

RIES, Gerhard, *Prolog und Epilog in Gesetzen des Altertums* (MBPF 76; München: Beck, 1983).

RIESENER, Ingrid, *Der Stamm עַבְרָא im Alten Testament: Eine Wortuntersuchung unter Berücksichtigung neuerer Sprachwissenschaftlicher Methoden* (BZAW 149; Berlin, New York: de Gruyter, 1979).

RINALDI, Giovanni, „n<sup>e</sup>bēlâ,“ *BeO* 22 (1980) 30.

RÖMER, Thomas, „The Book of Deuteronomy,“ *The History of Israel's Traditions: The Heritage of Martin Noth* (Hg. v. S. L. McKenzie u. M. P. Graham; JSOT.S 182; Sheffield: Academic Press, 1994) 178-212.

ROOY, H. F. van, „Deuteronomy 28:69 - Superscript or Subscript?,“ *JNSL* 14 (1988) 215-222.

ROSE, Martin, *5. Mose Teilband 2: 5. Mose 1-11 und 26-34: Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus* (ZBK.AT 5; Zürich: Theologischer Vlg., 1994).

ROSENTHAL, Franz, *A Grammar of Biblical Aramaic* (PLO.NS 5; Wiesbaden: Harrassowitz, 1961).

RÖSSLER, Otto, „Die Verträge des Königs Bar-Ga'yah von Ktk mit König Mati'-II von Arpad (Stelen von Sefire),“ *TUAT* I, 178-189.

RUDOLF, Wilhelm, *Jeremia* (HAT I, 12; Tübingen: [Mohr] Siebeck, <sup>2</sup>1958).

RÜTERSWORDEN, Udo, *Dominium terrae: Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung* (BZAW 215; Berlin; New York: de Gruyter, 1993).

SALVINI, Mirjo, „L'uso dell' assiro nel regno di Urartu,“ *Vicino Oriente* 3 (1980) 169-177.

SCHACHERMEYR, Fritz, „Eisen,“ *RLA* II, 316-319.

SCHÄCHTER, Erwin Alois, *Fluch und Segen beim Bundesschließen im Alten Orient und im Alten Testament* (Universität München, Katholisch-Theologische Fakultät; Dissertation 1966).

SCHÄFER-LICHTENBERGER, Christa, „Göttliche und menschliche Autorität im Deuteronomium,“ *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies: Papers read at the*

*XIIIth ISOT Congress Leuven 1989* (Hg. v. C. Brekelmans u. J. Lust; BETHL 94; Löwen: University Press; Peeters, 1990) 125-142.

\_\_\_\_\_ *Josua und Salomo: Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament* (VTS 58; Leiden, New York, Köln: Brill, 1995).

SCHARBERT, Josef, „«Fluchen» und «Segnen» im Alten Testament,“ *Bib* 39 (1958) 1-26.

\_\_\_\_\_ „Die Geschichte der *bārūk*-Formel,“ *BZ NF* 17 (1973) 1-28.

\_\_\_\_\_ „מַאֲרָה - אָרַר,“ *ThWAT* I, Sp. 437-451.

\_\_\_\_\_ „בְּרָכָה - בָּרַךְ,“ *ThWAT* I, Sp. 808-841.

\_\_\_\_\_ „qll קלל ...“, *ThWAT* VII, Sp. 40-49.

SCHAWE, Josef, „Bronze,“ *RLA* II, 68f.

SCHEIL, Vincent, *Textes élamites-sémitiques: quatrième série (MDP 10; Paris: Leroux, 1908)*.

SCHLEY, Donald G., Jr., „‘Yahweh will Cause you to Return to Egypt in Ships’ (Deuteronomy XXVIII 68),“ *VT* 35 (1985) 369-372.

SCHMITT, Rüdiger, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great: Old Persian Text* (Corpus Inscriptionum Iranicarum 1: Inscriptions of Ancient Iran 1: The Old Persian Inscriptions, Texts 1; London: School of Oriental and African Studies, 1991).

SCHOTTROFF, Willy, *Der altisraelitische Fluchspruch* (WMANT 30; Neukirchen: Neukirchener Vlg., 1969).

\_\_\_\_\_ „Fluch,“ *NBL*, Sp. 683-685.

SCHULTZ, Samuel Jacob, *The Differences Between the Masoretic and Septuagint Texts in Deuteronomy* (Cambridge/MA, Faculty of the Harvard Divinity School; Dissertation 1948).

SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helene, *Tod und Leben in der Gesetzesliteratur des Pentateuch unter besonderer Berücksichtigung der Terminologie von „töten“* (Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät; Dissertation 1969).

SCHWEIZER, Harald, *Metaphorische Grammatik: Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese* (MUS; ATSAT 15; St. Ottilien: EOS Vlg., 1981).

SEGAL, Juda Benzion, „Numerals in the Old Testament,“ *JSS* 10 (1965) 2-20.

SEIDL, Ursula / HROUDA, Barthel / KRECHER, /Joachim, „Göttersymbole und -attribute,“ *RLA* III, 483-498.

SEITZ, Gottfried, *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium* (BWANT 93; Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1971).

SEYBOLD, Klaus, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament* (BWANT 99; Stuttgart: Kohlhammer, 1973).

\_\_\_\_\_ *Der Prophet Jeremia: Leben und Werk* (Urban Taschenbücher 416; Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1993).

SHAFFER, Aaron, „Notes brèves 6,“ *RA* 75 (1981) 188f.

SHEPPARD, Gerald T., „The Anti-Assyrian Redaction and the Canonical Context of Isaiah 1-39,“ *JBL* 104 (1985) 193-216.

SINGER, Karl Helmut, *Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik* (FzB 43; Würzburg: Echter, 1980).

SJÖBERG, Åke W., „Was there a Sumerian Version of the Laws of Hammurabi?,“ *AuOr* 9 (1991) 219-225.

SKWERES, Dieter Eduard, *Die Rückverweise im Buch Deuteronomium* (AnBib 79; Rom: Biblical Institute Press, 1979).

SMITH, George Adam, *The Book of Deuteronomy* (CBSC Series, Revised Version; Cambridge: University Press, 1918).

SODEN, Wolfram von, „Zum akkadischen Wörterbuch. 67-80,“ *OrNS* 24 (1955) 377-394.

\_\_\_\_\_ „Zweisprachigkeit in der geistigen Kultur Babyloniens,“ (DÖAW.PH Sitzungsberichte 235; 1. Abhandlung; Wien: Böhlau Nachf., 1960).

\_\_\_\_\_ *Grundriss der akkadischen Grammatik samt Ergänzungsheft zum Grundriss der akkadischen Grammatik* (AnOr 33/47; Rom: Pontificium Institutum Biblicum, 1969).

\_\_\_\_\_ *Akkadisches Handwörterbuch* (3 Bde., Wiesbaden: Harrassowitz, 1965-1981).

\_\_\_\_\_ „Mottoverse zu Beginn babylonischer und antiker Epen, Mottosätze in der Bibel,“ *UF* 14 (1983) 235-239. = *Bibel und Alter Orient: Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden* (Hg. v. H.-P. Müller; BZAW 162; Berlin, New York: de Gruyter, 1985) 206-212.

\_\_\_\_\_ *Einführung in die Altorientalistik* (Orientalistische Einführungen in Gegenstand, Ergebnisse und Perspektiven der Einzelgebiete; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985).

SOMMERFELD, Walter, „Die mittelbabylonische Grenzsteinurkunde IM 5527,“ *UF* 16 (1984) 299-306.

\_\_\_\_\_ „Flüche und Fluchformeln als Quelle für die altorientalische Kulturgeschichte,“ *Mesopotamica - Ugaritica - Biblica: Festschrift für Kurt Berghof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992* (Hg. v. M. Dietrich u. O. Loretz; AOAT 232; Kevelaer: Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Vlg., 1993) 447-463.



SPIECKERMANN, Hermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982).

STECK, Odil Hannes, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23; Neukirchen: Neukirchener Vlg., 1967).

STEINER, Franz, *Taboo* (London: Cohen & West, 1956).

STEINER, Richard C. / NIMS, Charles F., „Ashurbanipal and Shamash-shum-ukin: A Tale of two Brothers from the Aramaic Text in Demotic Script,“ *RB* 91 (1985) 60-81.

STEINMETZER, Franz X., „Eine Schenkungsurkunde des Königs Melišichu,“ *BASS* 8/2 (1910) 3-39.

\_\_\_\_\_ „Zu den T-Formen des akkadischen Zeitwortes,“ *ArOr* 15 (1946) 87-92.

STEUERNAGEL, Carl, *Der Rahmen des Deuteronomiums: Literarkritische Untersuchung über seine Zusammensetzung und Entstehung* (Halle/Saale: Krause, 1894).

\_\_\_\_\_ *Übersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josua und allgemeine Einleitung in den Hexateuch* (HK 1, 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1900).

\_\_\_\_\_ *Das Deuteronomium* (HAT I / 3,1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 21923).

STIPP, Hermann-Josef, *Jeremia im Parteienstreit: Studien zur Textentwicklung von Jer 26,36-43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert* (Athenäums Monografien: Theologie; BBB 82; Frankfurt/M: Hain, 1992).

\_\_\_\_\_ *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches: Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte* (OBO 136; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994).

\_\_\_\_\_ „Probleme des redaktionsgeschichtlichen Modells der Entstehung des Jeremiabuches,“ *Jeremia und die »deuteronomistische Bewegung«* (Hg. v. W. Groß; BBB 98; Weinheim: Beltz Athenäum, 1995) 225-262.

STOEBE, Hans Joachim, „Anmerkungen zur Wurzel *pl'* im Alten Testament,“ *ThZ* 28 (1972) 13-23.

STRECK, Maximilian, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's*, Bd. II: *Texte* (3 Bde.; VAB 7; Leipzig: Hinrichs, 1916).

STUART, Douglas, „Curse,“ *The Anchor Bible Dictionary* I (Hg. v. D. N. Freedman; New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1992) 1218f.

SUMNER, William Andrew, *A Study of Deuteronomy 28 with Special Reference to the Parallels with Jeremiah* (Oxford, Linacre College; Dissertation Januar 1968).

SUZUKI, Yoshihide, *The 'Numeruswechsel' in Deuteronomy* (Claramont Graduate School, Graduate Faculty of Religion; Dissertation 1982; UMI 8220612).

TADMOR, Hayim, „The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact,“ *Mesopotamien und seine Nachbarn: Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im alten Vorderasien vom 4. - 1. Jahrtausend v. Chr.: XXV. Rencontre Assyriologique Internationale, Berlin, 3.-7. Juli 1978* (Hg. v. H.-J. Nissen u. J. Renger; Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 1; Teil 2; Berlin: Reimer, 1982) 449-470.

\_\_\_\_\_ „Treaty and Oath in the Ancient Near East. A Historian's Approach,“ *Humanizing America's Iconic Book: Society of Biblical Literature Centennial Address 1980* (Hg. v. G. M. Tucker u. D. A. Knight; Chico/Cal., 1982) 127-152. Derselbe Artikel leicht verändert: *Shnaton* 5-6 (1981-1982) LXVIII, 149-173, und: „Alleanza e dipendenza nell'Antica Mesopotamia e in Israele: Terminologia e prassi,“ *I trattati nel mondo antico: Forma, ideologia, funzione* (Hg. v. L. Canfora, M. Liverani, C. Zaccagnini; Saggi di storia antica 2; Rom: «L'Erma» di Bretschneider, 1990) 17-36.

TAYLOR, James Glen, *Yahweh and the Sun: Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel* (JSOT.S 111; Sheffield: Academic Press, 1993).

*Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (3 Bde., 2 Bde. und 3 Lieferungen des 3. Bds. erschienen; hg. v. O. Kaiser, Gütersloh: Mohn, 1982-1993).

*The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (21 Bde. geplant, 15 Bde. erschienen; hg. v. I. J. Gelb u. a.; Chicago/IL: Oriental Institute, Glückstadt: Augustin, 1956-1992).

*Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (2 Bde.; hg. v. E. Jenni; München: Kaiser, Zürich: Theologischer Vlg., 1971, 1976).

*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (7 Bde. erschienen; hg. v. G. J. Botterweck, H. Ringgren; Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1973-1993).

THIEL, Winfried, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT 41; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Vlg., 1973).

THOMPSON, John Arthur, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary* (TOTC; London: Inter-Varsity Press, 1974).

THUREAU-DANGIN, François, *Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften* (VAB 1; Leipzig: Hinrichs, 1907).

\_\_\_\_\_ „Un acte de donation de Marduk-zâkir-šumi,“ *RA* 16 (1919) 118-156.

TOORN, K. van der, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study* (SSN 22; Assen, Maastricht: Van Gorcum, 1985).

TROADEC, Henry, „Faut-il désirer la richesse? (Deut. 28,1-14),“ *BVC* 37 (1961) 46-52.

TROPPER, Josef, *Die Inschriften von Zincirli: Neue Edition und vergleichende Grammatik des phönizischen, sam'alischen und aramäischen Textkorpus* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 6; Münster: Ugarit-Vlg., 1993).

UEHLINGER, Christoph, „Gab es eine joschijanische Kultreform?“, *Jeremia und die deuteronomistische Bewegung* (Hg. v. W. Groß; BBB 98; Weinheim: Beltz Athäneum, 1995) 57-89.

UNGNAD, A., „Zur Geschichte und Chronologie des zweiten Reiches von Isin,“ *OrNS* 13 (1944) 73-101.

UNTERLECHNER, Petra, *Fluchformeln in Kudurru-Inschriften* (Universität Wien, Geisteswissenschaftliche Fakultät, Diplomarbeit; Dezember 1991).

VANONI, Gottfried, „Der Geist und der Buchstabe: Überlegungen zum Verhältnis der Testamente und Beobachtungen zu Dtn 30,1-10,“ *BN* 14 (1981) 65-98.

\_\_\_\_\_ „Anspielungen und Zitate innerhalb der hebräischen Bibel: Am Beispiel von Dtn 4,29; Dtn 30,3 und Jer 29,13-14,“ *Jeremia und die deuteronomistische Bewegung* (Hg. v. W. Groß; BBB 98; Weinheim: Beltz Athäneum, 1995) 383-395.

VARGYAS, P., „Le cylindre Rassam et la Bible,“ *Oikumene* 3 (1982) 157-162.

VATTIONI, Francesco, „La bilingue assiro-aramaica di Tell Fekherye,“ *AION* 46 (1986) 349-365.

VEENHOF, Klaas R., „An Aramaic Curse with a Sumero-Akkadian Prototype,“ *BO* 20 (1963) 142-144.

VLEEMING, S. P. / WESSELIUS, J. W., *Studies in Papyrus Amherst 63: Essays on the Aramaic texts in Aramaicdemotic Papyrus Amherst 63* Bd. 1 (Amsterdam: Juda Palache Instituut, 1985).

VOIGTLANDER, Elizabeth N. von, *The Bisitun Inscription of Darius the Great: Babylonian Version* (Corpus Inscriptionum Iranicarum. 1: Inscriptions of Ancient Iran 2: The Babylonian Versions of the Achaemenian Inscriptions, Texts 1; London: Humphries 1978).

WÄCHTER, Ludwig, *Der Tod im Alten Testament* (AzTh; II. Reihe 8; Stuttgart: Calwer Vlg. 1967).

WAGNER, Siegfried, „*מִפֶּת* mōpet,“ *ThWAT* IV, Sp. 750-759.

WAHRIG, Gerhard, *Deutsches Wörterbuch: Mit einem „Lexikon der deutschen Sprachlehre“* (Gütersloh, München: Bertelsmann Lexikon Vlg., 1986).

WALTKE, Bruce K / O'CONNOR, Michael Patrick, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake/IN.: Eisenbrauns, 1990).

WATANABE, Kazuko, „Die literarische Überlieferung eines babylonisch-assyrischen Fluchthemas mit Anrufung des Mondgottes Sin,“ *ASJ* 6 (1984) 99-119.

\_\_\_\_\_ *Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons* (BaM Bh 3; Berlin: Gebr. Mann, 1987).

\_\_\_\_\_ „Segenswünsche für den assyrischen König in der 2. Person Sg.,“ *ASJ* 13 (1991) 347-387.

\_\_\_\_\_ „Segenswünsche für den assyrischen König II,“ *ASJ* 14 (1992) 369-377.

WATSON, Wilfred G. E., „Reclustering Hebrew *l' lyd-*,“ *Bib* 58 (1977) 213-215.

WEIDNER, Ernst F., *Politische Dokumente aus Kleinasien: Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus dem Archiv von Boghazköi* (Boghazköi-Studien 8; Leipzig: Hinrichs 1923; Neudruck: Hildesheim 1970).

WEIGL, Michael, „Eine ‚unendliche Geschichte‘; 𐎶𐎵 (Am 7,7-8),“ *Bib* 76 (1995) im Druck.

WEIHER, Egbert von, *Der babylonische Gott Nergal* (AOAT 11; Kevelaer: Butzon & Bercker, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Vlg., 1971).

WEIL, Hermann M., „Gage et cautionnement dans la Bible,“ *AHDO* 2 (1938) 171-241.

WEINFELD, Moshe, „Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy,“ *Bib* 46 (1965) 417-427.

\_\_\_\_\_ *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972).

\_\_\_\_\_ „The Loyalty Oath in the Ancient Near East,“ *UF* 8 (1976) 379-414.

\_\_\_\_\_ „The Emergence of the Deuteronomistic Movement: The Historical Antecedents,“ *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt, Botschaft* (Hg. v. N. Lohfink; BEThL 68; Löwen: Peeters; University Press, 1985) 76-98.

\_\_\_\_\_ „The Common Heritage of Covenantal Traditions in the Ancient World,“ *I trattati nel mondo antico: Forma, ideologia, funzione* (Hg. v. L. Canfora, M. Liverani u. C. Zaccagnini; (Saggi di storia antica 2; Rom: «L'Erma» di Bretschneider, 1990) 175-191.

\_\_\_\_\_ *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 5; New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1991).

WEIPPERT, Helga, *Die Prosareden des Jeremiabuches* (BZAW 132; Berlin, New York: de Gruyter, 1973).

WEIPPERT, Manfred, „Die Kämpfe des assyrischen Königs Assurbanipal gegen die Araber. Redaktionskritische Untersuchung des Berichts in Prisma A,“ *WO* 7 (1973/74) 39-85.

WERLITZ, Jürgen, *Studien zur literarkritischen Methode: Gericht und Heil in Jes 7,1-17 und 29,1-8* (BZAW 204; Berlin, New York: de Gruyter, 1992).

WESTERMANN, Claus, *Grundformen prophetischer Rede* (BEvTh; Theologische Abhandlungen 31; München: Kaiser, 21964).

WEVERS, John William, „The Attitude of the Greek Translator of Deuteronomy Towards His Parent Text,“ *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag* (Hg. v. H. Donner, R. Hanhart, R. Smend; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977) 498-505.

\_\_\_\_\_ *Text History of the Greek Deuteronomy* (AAWG.PH Folge 3; 106; MSU 13; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978).

\_\_\_\_\_ „YHWH and its Appositives in LXX Deuteronomium,“ *Studies in Deuteronomy: in Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of his 65th Birthday* (Hg. v. F. García Martínez, A. Hilhorst, J. T. A. G. M. van Ruiten, A. S. van der Woude; VTS 53; Leiden: Brill, 1994) 269-280.

WHITE, Hugh C., „Introduction: Speech Act Theory and Literary Criticism,“ *Semeia* 41 (1988) 1-24.

WHITE, Sidnie Ann, „Three Deuteronomy Manuscripts from Cave 4, Qumran,“ *JBL* 112 (1993) 23-42.

WIDENGREN, Geo, „Yahwe's Gathering of the Dispersed,“ *In the Shelter of Elyon: Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström* (Hg. v. W. B. Barrick, J. R. Spencer; JSOT.S 31; Sheffield: Academic Press, 1984) 227-245.

WIJNGAARDS, Joanne, *Deuteronomium* (De Boeken van het Oude Testament; Roermond: J. J. Rauwen & Zonen-Uitgvers, 1971).

WILDBERGER, Hans, „„Glauben“: Erwägungen zu אָמֵן,“ *Hebräische Wortforschung: Festschrift zum 80. Geburtstag von Walter Baumgartner* (Hg. v. B. Hartmann; VTS 16; Leiden: Brill, 1967) 372-386.

WILLMES, Bernd, „„Extreme Exegese“: Überlegungen zur Reihenfolge exegetischer Methoden,“ *BN* 53 (1990) 68-99.

WINCKLER, Hugo, *Die Keilschrifttexte Sargons* (Leipzig: Eduard Pfeiffer, 1889).

WISEMAN, Donald J., „The Vassal-Treaties of Esarhaddon,“ *Iraq* 20 (1958) 1-99, Pl. 1-53, I-XII.

\_\_\_\_\_ „Is it Peace? - Covenant and Diplomacy,“ *VT* 32 (1982) 311-326.

WISSMANN, Hermann von, *Über den Inschriftenkomplex einer Felswand bei einem 'Attar-Tempel im Umkreis von Marib: Anhang: Saba's früheste bekannte Herrscher* (DÖAW.PH Sitzungsberichte 299/1; Wien: Vlg. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1975).

\_\_\_\_\_ *Die Geschichte von Saba' II.: Das Großreich der Sabäer bis zu seinem Ende im frühen 7. Jh. v. Chr.* (DÖAW.PH Sitzungsberichte 402; Wien: Vlg. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1982).

*Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache*, Bd. II: *Deutsch - Glauben* (Hg. v. R. Klappenbach u. W. Steinitz; Berlin: Akademie-Vlg., 1968).

WOLFF, Hans Walter, „Das Kerygma des Deuteronomistischen Geschichtswerks,“ *ZAW* 73 (1961) 171-186. = Ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 22; München: Kaiser, 21973) 308-324.

WRIGHT, G. Ernest, „The Book of Deuteronomy,“ *IB* (Bd. 2; New York, Nashville: Abigdon, Cokesbury Press, 1953) 309-537.

YOUNG, Ian, *Diversity in pre-exilic Hebrew* (FAT 5; Tübingen: Mohr, 1993).

ZACCAGNINI, Carlo, „The Forms of Alliance and Subjugation in the Near East of the Late Bronze Age,“ *I trattati nel mondo antico. Forma, ideologia, funzione* (Hg. v. L. Canfora, M. Liverani u. C. Zaccagnini; Saggi di storia antica 2; Rom: «L'Erma» di Bretschneider, 1990) 37-79.

ZADOK, Ran, „On the Historical Background of the Sefire Treaty,“ *AION* 44 (1984) 529-538.

ZEITLIN, Solomon, „Some Reflections on the Text of the Pentateuch,“ *JQR* 51 (1960/61) 321-331.

ZEVIT, Ziony, „A Phoenician Inscription and Biblical Covenant Theology,“ *IEJ* 27 (1977) 110-118.

ZIEGLER, Joseph, „Zur Septuaginta-Vorlage im Deuteronomium,“ *ZAW* 72 (1960) 237-262.

ZIMMERN, Heinrich, *Zum babylonischen Neujahrsfest: Erster Beitrag* (BVSGW. PH 58, 3; Leipzig: Teubner, 1906).

## REGISTER

## ALTORIENTALISCHE TEXTE

- |  |             |   |          |
|--|-------------|---|----------|
| ABL 568  | 192         | Borger, <i>Inschriften</i> , 29 = A.669.5       |          |
| ABL 1169                                       | 106         | 70  |          |
| Afo 23, 1ff = B.1159.3                         | 57; 98      | Borger, <i>Inschriften</i> , 99 = A.669.6       |          |
| ARRIM 5, 11ff = A.681.7-3                      | 69          | 70  |          |
| ARRIM 8, 7 = A.783.3                           | 67          | BWL, 126-138                                    | 87; 139  |
| ARRIM 8, 9 = A.783.4                           | 67          | Caillou Michaux                                 | 91       |
| ARRIM 8, 9f = A.773.1                          | 68; 134     | CBS 1511 151                                    |          |
| BASOR 91, 37f                                  | 88          | CT 36, Taf. 6-7 = B.1374?.3                     |          |
| BBS Nr. 1 = B.1255.1                           | 56; 98      | 55  |          |
| BBS Nr. 2 = B.1374?.2                          | 55; 88      | CT 36, Taf. 13 = B.1155.1                       | 58       |
| BBS Nr. 3 = B.1172.1                           | 56; 78;     | CTH 53 361                                      |          |
| 121; 127                                       |             | CTH 62 155                                      |          |
| BBS Nr. 4 = B.1172.2                           | 57; 77; 89; | CTH 62 II 194                                   |          |
| 98; 122; 127                                   |             | CTH 66 154; 155                                 |          |
| BBS Nr. 5 = B.1159.1                           | 57; 122;    | CTH 69 154                                      |          |
| 126; 127;                                      |             | CTH 91 152; 194; 290                            |          |
| BBS Nr. 6 = B.1105.2                           | 58; 123     | Delaporte, <i>CCBN I</i> , 179 A 821 =          |          |
| BBS Nr. 7 = B.1083.1                           | 59; 89; 99; | B.1282.3  | 56       |
| 123; 127; 144; 145; 146; 147; 189              |             | Enki und die Weltordnung                        | 376      |
| BBS Nr. 8 = B.1083.2                           | 59; 77; 89; | Enki und Ninmah                                 | 30       |
| 99; 123; 144; 145; 147                         |             | Enki und Ninbursag                              | 30; 31   |
| BBS Nr. 9 = B.944.1                            | 60; 90; 99; | Fluch über Akkade                               | 31       |
| 124; 144                                       |             | Fuchs, <i>Inschriften</i> , („Große             |          |
| BBS Nr. 11 = B.1101.1                          | 59; 99; 127 | Prunkinschrift“ Sargons II)                     | 371      |
| BBS Nr. 29 = B.855.1                           | 60          | Fuchs, <i>Inschriften</i> , 29-44, 289-296 =    |          |
| BBS Nr. 36 = B.855.2                           | 60; 90      | A.705.1   | 68       |
| BE I/1 83                                      | 373         | Fuchs, <i>Inschriften</i> , 45-48, 296-298 =    |          |
| BER 4, 142ff = B.1105.1                        | 58; 77; 99; | A.705.2   | 68       |
| 103; 122; 127; 143; 144; 145                   |             | Fuchs, <i>Inschriften</i> , 48-50, 298f =       |          |
| BER 4, 188-195 = B.1047.1                      |             | A.705.3   | 68       |
| 60; 124; 127; 145; 146;                        |             | Fuchs, <i>Inschriften</i> , 51f, 299f = A.705.4 |          |
| Bitun 185-190; 194; 290; 293; 294;             |             | 68  |          |
| 306  |             | Fuchs, <i>Inschriften</i> , 60-74, 303-307 =    |          |
| BM 21, 461ff = A.824.1                         | 67          | A.705.5   | 68       |
| BM 21, 471ff = A.824.2                         | 67          | Fuchs, <i>Inschriften</i> , 75-81, 307-312 =    |          |
| Borger, <i>Inschriften</i> , 6 = A.669.3       |             | A.705.6   | 68       |
| 69   |             | Fuchs, <i>Inschriften</i> , 82-188, 313-342 =   |          |
| Borger, <i>Inschriften</i> , 13-15             | 31          | A.705.7   | 68       |
| Borger, <i>Inschriften</i> , 28f, 92 = A.669.4 |             | IV R <sup>2</sup> 12 = B.1255.2                 | 56; 98   |
| 70   |             | KAI Nr. 1                                       | 161; 178 |
|  |             | KAI Nr. 4                                       | 374      |

- KAI Nr. 5 374  
 KAI Nr. 6 374  
 KAI Nr. 10 161  
 KAI Nr. 13 161  
 KAI Nr. 24 20; 179; 374  
 KAI Nr. 26 161; 194; 290; 358  
 KAI Nr. 27 21  
 KAI Nr. 200 366  
 KAI Nr. 202 179; 181  
 KAI Nr. 214 159; 181  
 KAI Nr. 214 179  
 KAI Nr. 222-224 siehe unter Sefire.  
 KAI Nr. 225 180  
 KAI Nr. 226 181  
 KAI Nr. 260 190; 191; 194; 290;  
 361  
 Karatepe siehe KAI Nr. 26.  
 Kelšîn 163; 194  
 Khirbet Beit Lei 360  
 Kodex Hammurapi (KH) = B.1750.1  
 7; 22; 24; 28; 46; 51; 55; 71; 76; 80;  
 81; 88; 91; 121; 127; 140; 151; 178;  
 238; 255; 353; 370  
 KTU 1:15 376  
 KTU 1:17 376  
 Kuntillet 'Ajrud 180; 360  
 Langdon, *Königsinschriften*, (I R 51 Nr.  
 1) 375  
 Lipit-Ištar 7; 22; 370  
 Luckenbill, *Sennacherib*, 66 = A.681.2  
 69  
 Luckenbill, *Sennacherib*, 84f = A.681.1  
 68; 125  
 Luckenbill, *Sennacherib*, 139 = A.681.3  
 69; 125  
 Luckenbill, *Sennacherib*, 147 = A.681.4  
 69; 125  
 Luckenbill, *Sennacherib*, 148 = A.681.5  
 69; 125  
 MDP 2, 86ff = B.1282.2 56; 121  
 MDP 2, 95f = B.1225.1 33; 56  
 MDP 2, 99ff = B.1172.3 57; 79; 98;  
 122; 127; 372  
 MDP 6, 31ff = B.1159.2 57  
 MDP 6, 39ff = B.1159.5 58; 89; 91;  
 122; 144; 145  
 MDP 6, Taf. 42-43 = B.1159.6  
 58; 89; 143; 145  
 MDP 10, 87ff = B.1172.4 57;  
 98; 372  
 Papyrus Amherst 63 286; 288  
 Postgate, *NRGD*, 115-117 = A.783.1  
 67  
 RA 16, 117ff = B.819.1 60; 79;  
 145; 374  
 RA 16, 141ff = B.748.1 32; 61; 124  
 RA 29, 96ff = B.1374?.1 55; 121;  
 127  
 RA 66, 163ff = B.1282.1 55; 97;  
 183; 184  
 RA 66, 169ff = B.1246.1 56  
 RIMA 1, A.0.75.1 = A.1306.1  
 62; 88  
 RIMA 1, A.0.75.2 = A.1306.2  
 62; 88  
 RIMA 1, A.0.76.2 = A.1274.1-38  
 62  
 RIMA 1, A.0.76.4 = A.1274.39  
 62  
 RIMA 1, A.0.76.9 = A.1274.40  
 62  
 RIMA 1, A.0.76.11 = A.1274.41  
 62  
 RIMA 1, A.0.76.14 = A.1274.42  
 62  
 RIMA 1, A.0.76.15 = A.1274.43  
 62  
 RIMA 1, A.0.76.17 = A.1274.44  
 62  
 RIMA 1, A.0.76.18 = A.1274.45  
 62  
 RIMA 1, A.0.77.1 = A.1244.1  
 63  
 RIMA 1, A.0.77.2 = A.1244.2  
 63  
 RIMA 1, A.0.77.3 = A.1244.3  
 63  
 RIMA 1, A.0.77.4 = A.1244.4  
 63



- RIMA* 1, A.0.77.6 = A.1244.6  
63
- RIMA* 1, A.0.77.8 = A.1244.5  
63
- RIMA* 1, A.0.77.9 = A.1244.9  
63
- RIMA* 1, A.0.77.10 = A.1244.10  
63
- RIMA* 1, A.0.77.13 = A.1244.7  
63
- RIMA* 1, A.0.77.17 = A.1244.11  
63
- RIMA* 1, A.0.77.18 = A.1244.12  
64
- RIMA* 1, A.0.77.1008 = A.1244.8  
63
- RIMA* 1, A.0.78.1 = A.1207.1  
64
- RIMA* 1, A.0.78.5 = A.1207.2  
64
- RIMA* 1, A.0.78.6 = A.1207.3  
64
- RIMA* 1, A.0.78.7 = A.1207.4  
64
- RIMA* 1, A.0.78.10 = A.1207.6  
64
- RIMA* 1, A.0.78.11 = A.1207.7  
64
- RIMA* 1, A.0.78.13 = A.1207.8  
64
- RIMA* 1, A.0.78.14 = A.1207.9  
64
- RIMA* 1, A.0.78.16 = A.1207.10  
64
- RIMA* 1, A.0.78.18 = A.1207.11  
65
- RIMA* 1, A.0.78.19 = A.1207.5  
64
- RIMA* 1, A.0.78.22 = A.1207.12  
65
- RIMA* 1, A.0.78.23 = A.1207.13  
65
- RIMA* 1, A.0.78.28 = A.1207.14  
65
- RIMA* 1, A.0.79.1 = A.1203.1  
65
- RIMA* 1, A.0.86.1 = A.1116.1  
65
- RIMA* 1, A.0.86.4 = A.1116.2  
65
- RIMA* 2, A.0.87.1 = A.1077.1  
65
- RIMA* 2, A.0.89.3 = A.1057.1  
65
- RIMA* 2, A.0.89.10 = .A.1057.2  
66
- RIMA* 2, A.0.98.1 = A.912.1  
66
- RIMA* 2, A.0.99.2 = A.891.1  
66
- RIMA* 2, A.0.100.3 = A.884.1  
66
- RIMA* 2, A.0.100.5 = A.884.2  
66
- RIMA* 2, A.0.101.17 = A.859.1  
66
- RIMA* 2, A.0.101.26 = A.859.2  
66
- RIMA* 2, A.0.101.29 = A.859.3  
66
- RIMA* 2, A.0.101.32 = A.859.4  
66
- RIMA* 2, A.0.101.36 = A.859.5  
66
- RIMA* 2, A.0.101.38 = A.859.6  
66
- RIMA* 2, A.0.101.40 = A.859.7  
67
- RIMA* 2, A.0.101.50 = A.859.8  
67
- RIMA* 2, A.0.101.56 = A.859.9  
67
- RIMA* 2, A.0.101.70 = A.859.10  
67
- RIMB* 2, B.6.26.1 = B.700.1  
61
- RIMB* 2, B.6.31.11 = B.669.1  
61
- RIMB* 2, B.6.31.12 = B.669.2  
61
- RIMB* 2, B.6.31.15 = B.669.3  
61

<i>RIMB</i> 2, B.6.31.16 = B.669.4 61	Z. 1-670	38-40
<i>RIMB</i> 2, B.6.31.17 = B.669.5 61	Z. 1-493	23
<i>RIMB</i> 2, B.6.31.18 = B.669.6 61	Z. 25-40	35
<i>RIME</i> 4, E.4.3.6.11 = B.1750.2 55	Z. 46-49	35
<i>SAA</i> 2 (Nr.1) = B.819.2 8; 28; 50; 60; 75; 77; 90; 91; 95; 114	Z. 49-82, 92-413, 513-634 34	
<i>SAA</i> 2 (Nr. 2) = A.745.1 46; 68; 71; 79; 84; 96; 114; 115; 118; 127; 128; 134; 156; 170-177; 182; 194; 280; 308; 352	Z. 83-91	35
<i>SAA</i> 2 (Nr. 3) = A.681.6 69; 72; 84	Z. 108	36
<i>SAA</i> 2 (Nr. 4) = A.669.1 69; 79; 90; 144	Z. 119	36
<i>SAA</i> 2 (Nr. 5) = A.669.2 40; 42; 69; 71; 82; 95; 103; 105; 125; 127	Z. 130	36
<i>SAA</i> 2 (Nr. 8)	Z. 134f	36
<i>SAA</i> 2 (Nr. 9)	Z. 147-149	36
<i>SAA</i> 2 (Nr. 11)	Z. 162	36
<i>SAA</i> 2 (Nr. 12)	Z. 166f	36
<i>SAA</i> 2 (Nr. 14) = A.669.7 70; 78; 126	Z. 194-196	238
Samaria C 1220	Z. 198-211	35
Sefire 21; 23; 159; 164-177; 194; 255; 267; 292	Z. 262	93
Streck, <i>Assurbanipal</i> , 182; 352	25	108
<i>Sumer</i> 23, 45ff = B.1159.4 58	32-36	
<i>Sumer</i> 36, 124ff = B.1070.2 60; 124; 127; 373	Z. 373-413	36
<i>Sumer</i> 38, 121ff = B.1083.3 59; 89; 99; 123; 144	Z. 377-384	35
Tell Fekheriye 156-161; 181; 184; 194; 269; 290; 293; 298; 303; 308	Z. 389	73; 75
UF 16, 299ff 99	Z. 401, 407	73
Unger, <i>PKOM</i> 2, 12f, 26-33 = A.783.2 67; 90	37-56	34
<i>UVB</i> 12, 43f = B.1282.4 56	Z. 414-463	41-48
V R 33 = B.1580?.1 55	Z. 414-512	34
VS I 37 = B.711.1 61; 124	Z. 414	73
VS I 71 = A.705.8 68; 125; 127	38A+43	12
VTE § 1-106	38A-42	72-106; 139; 143; 148; 300; 304; 311; 380
	38A 82; 307	
	Z. 418a-c	72
	Z. 418a	127; 299
	Z. 418c	132
	39-42	3; 11; 100; 141; 292-299
	39	2; 300
	Z. 419-430	13
	Z. 419-421	79
	Z. 420	73; 106

40	2; 131; 140; 162; 305	Z. 511f	35
	Z. 422-424	58-60	94
	83; 127	58f	297
41	261; 291; 304; 308	58	291
	Z. 425-427	Z. 513-517	36; 130
	92-100	Z. 518	93; 130;
42	2; 300	261	
	Z. 428-430	59	261; 291
	101; 127	Z. 519	93; 130
43	105-108	60	
	Z. 431-432	Z. 521	74; 130
	105-108	Z. 522	127
	Z. 431	61	94
	Z. 432	Z. 523	112; 130
44-48		62	94
	Z. 434	Z. 524	130
	Z. 440-452	63-65	129-138;
	Z. 449f	300	
	Z. 451	63+64	1; 2; 11;
	Z. 452		102; 141; 149; 285;
	Z. 453f		291; 296; 300; 380
49	106	63	94; 162
	Z. 455	Z. 526-536	129-139
	Z. 456	Z. 526f	112; 127
52	298; 307	Z. 528-533	13
	Z. 461	64	162
	128	Z. 530, 531	73
	Z. 461-463	65	291; 304
53	82	Z. 535	102
	Z. 464f	66-68	132-138
55	115; 127	68	86; 88;
	Z. 470	131; 139; 162	
56	115	69-100	
	12; 82;	Z. 550	93
	109-128; 139; 149; 300; 309; 380	Z. 556	79
	Z. 476	Z. 557+559	115
	Z. 484	Z. 559	102
	Z. 487	Z. 560, 562	79
	Z. 487	Z. 573	102; 127
	Z. 490	Z. 573f	112
	Z. 492	Z. 587	115
57	203; 207	Z. 600	93
	Z. 494		
	Z. 494-512		
	Z. 511		

Z. 601	102	101	86; 87; 162
Z. 604	73	Z. 649	132
Z. 616a	112, 127	Z. 651	127
Z. 618a-621	112; 127	ZA 65, 34ff = B.1070.1	59; 89;
Z. 621	73	123; 127; 143; 145	
Z. 622, 625	79		

### BIBELSTELLEN (In Auswahl)

<i>Genesis</i>	4,27	334	27,8	24; 206;
3,14	358	4,44		383
3,17	358	4,44f	27,9f	202; 207;
4,10f	358	4,45-28,68	200	378; 381
9,25	359	4,45	200	200; 203;
14,18	141	5-28	5	204
20	369	5,1	195; 200	27,12
49,7	358	5,27-31	24	27,14-26
		7,19	365	202; 204;
		8,9	285	220
<i>Exodus</i>		11,21	25	27,14
10,18-22	107	12-26	33	27,15-26
14,13	337	12,11	141	214
17,13f.	17	13,1	174	28,38-40
21,33	279	13,7	333	30
21,37	279	13,19	226; 233	28,1
22,1-14	279	16,18-18,22	263	202; 203;
22,8	280	17,3	141	204; 208;
22,20	283	17,14-20	263; 338;	217
22,24	283		346; 377	28,1f
23,10-12	281	17,16	337	34; 221;
		18,9-22	263	222-238
<i>Levitikus</i>		18,15	346	28,1-13
26	210; 284-	18,18	346; 349	28,3-14
	291	20	280	28,3-13
26,14-46	284	20,5-7	278; 279;	220; 231;
26,14-38	212		298; 308	236; 369
26,16	287	22	280	28,3-6
26,19	49; 138;	22,1-4	279	221; 225;
	149; 284-	22,5-11	279; 280	354-361
	291; 285;	26,16-19	27; 197;	28,7-14
	286; 288;		368; 378	218; 221;
	291	26,16	205; 207	362-368
26,26	30; 160	26,17-19	381	28,7-12
26,29	352	26,19	225; 365	43
		27-30	196	28,7
<i>Numeri</i>		27	195	28,8
5,21f	219	27,1	27; 202;	28,9
			207; 378;	230; 231
<i>Deuteronomium</i>			381	28,12-13
1 - Jos 22	368	27,3	383	249; 252
4,19	141			28,13
4,25-31	346			204; 230;
				234
				28,13f
				231
				28,14
				204; 230
				28,15-68
				216
				28,15-45
				220; 213
				28,15-19
				214
				28,15
				33; 34; 204;
				208; 211;
				212; 216;
				217; 221;
				222-238

28,16-44	201; 217; 218; 220; 232; 236	28,63f	234	<i>2 Könige</i>	
28,16-19	212; 221; 232; 354- 361	28,64	107	6,28f	352
28,19	234	28,68	234	16,7-9	15; 369
28,20-57	41-48	28,69	49; 197-200	17	351
28,20-44	221; 239; 312; 309; 323; 325; 343; 345; 350; 367	28,69-30,20	200	17,7ff	345
28,20-36	214; 218	29,1-20	381	17,12-17	338
28,20	189	29,1	198; 200	17,18-20	334
28,21	169	29,11	27; 23; 201; 203; 207; 382	20,12f	15
28,21f	160	29,13	23	21,14	334
28,23f	1; 2; 13 49; 73; 94; 138; 149; 284- 292	29,19-23	183	22f	378
28,24-34	327	29,21-28	349	22,11-13	312
28,25-33	143; 149	29,9-14	197; 201	23,1-3	228
28,25	102; 177; 184	29,30	198	23,2	379
28,26-35	2; 3	30,1	236	23,11f	142
28,26-30	13	30,1-10	335; 345; 346	<i>Jesaja</i>	
28,27-30	128	30,9	365	5,10	160
28,27-29	91	30,10	226; 233	7,1-9	15
28,30-31	30	30,15-20	203	9,13-16	282
28,30	10; 184 234	30,15	25	9,13	309
28,31	104	30,23	207	10,1,3	141
28,32	107	31,9-13	383	18,4	142
28,33	104	33,1	198	19,15	309
28,36	107; 169	33,2	142	19,25	358; 360
28,38-44	169	<i>Josua</i>		23,15-17	335
28,38-42	184	9,22f	358	30,12-14	344
28,41	107	<i>Richter</i>		28,15	21
28,47-68	221; 226; 231; 313- 353	9,19f	217	47,6	32
28,47-57	227; 234	9,56f	217	<i>Jeremia</i>	
28,45-48	227	<i>1 Samuel</i>		1,7,9	263
28,45	32; 33; 208; 211; 212; 216; 221; 222-238	17,46	259	1,16	257; 263
28,49-52	263	25,33	358	2,5	338
28,49	32	26,25	358; 360	3,25	233; 234
28,53-57	183	<i>2 Samuel</i>		4,5-6,26	351
28,58	33; 231	21,1-14	369	5,15-17	234; 263;
28,62	33; 226; 231; 233	<i>1 Könige</i>		5,19	348; 349
		2,45	358; 360	7,33	261
		8,46-53	346		338; 348;
		14,11	276		350; 377
		15,18-20	369	15,3	276
		16,4	276	16,4	261; 276
		21,10	276	19,7	259; 261;
		21,20	338		276
		21,25	338	19,9	348
				20,6	281
				24,9	250; 264
				25,8-12	32
				29,10	32
				29,18	250
				29,22	218
				34,15	276
				34,20	259; 261

37-43,7	345	5,11	278; 297	12,4	277
40,1-6	234	9,4	281		
40,3	233			<i>Psalm</i>	
42,1-9	234	<i>Micha</i>		79,2	261
42,6	233	3,1-4	344	110,4	141
43	338	3,9-12	344		
43,4-7	234	6,11	281	<i>Klagelieder</i>	
43,7	233	6,12	281	2,5-7	107
		6,15	281; 308	4,10	352
		6,16	281		
<i>Ezechiel</i>		<i>Nahum</i>		<i>Daniel</i>	
29,4	273	2,14	16	9,11	219; 220
29,5	275				
32,4-6	275	<i>Zefanja</i>		<i>2 Chronik</i>	
39,4	259	1,13	278; 297	28,5-7	15
				33,11	17
<i>Hosea</i>		<i>Haggai</i>		<i>Baruch</i>	
8,13	337	1,6	160	2,2f	352
9,3	337				
11,5	337	<i>Sacharja</i>			
		1,6	237		
<i>Amos</i>					
4,1-3	344				

## WORTREGISTER (in Auswahl)

## AKKADISCH

<i>abūbu</i>	117	<i>būšānu</i>	80	<i>garābu</i>	43;
<i>adē</i>	1; 15;	<i>dajjānu</i>	90		80; 276
	16; 17; 22;	<i>dāmu</i>	95	<i>gišparru</i>	87
	49; 75	<i>di'u</i>	72;	<i>ḫalāpu</i>	79
<i>aganutillū</i>	39		74; 160	<i>ḫalāqu</i>	189
	57-61; 130	<i>dilipū</i>	73;	<i>ḫušahḫu</i>	113;
<i>annuku</i>	133		74; 115;		116
<i>arāru</i>	31;		160	<i>ḫirtu</i>	102; 103
	38; 113;	<i>dīnu</i>	85	<i>ikribu</i>	374
	189	<i>ekletu</i>	84;	<i>imittu</i>	95
<i>ardūtu</i>	15; 48		85; 111;	<i>kakkābu</i>	103
<i>arratu</i>	38;		115; 305	<i>kakku</i>	95
	113; 302	<i>epqu</i>	80	<i>kaqqaru</i>	84;
<i>ašarēdu</i>	93; 95	<i>eqlu</i>	132		130; 132;
<i>balāḫu</i>	375	<i>erēbu</i>	79		134; 137;
<i>būu</i>	102	<i>ēru</i>	95		138
<i>bubbulu</i>	117	<i>eršetu</i>	84;	<i>karābu</i>	373
<i>bubuttu</i>	116		111; 114;	<i>kašādu</i>	113
<i>bubūtu</i>	113,		120	<i>kittu</i>	85
	116	<i>ešū</i>	83; 85	<i>lazzu</i>	38;
		<i>ētu</i>	116		47; 82
		<i>gamlu</i>	95	<i>maḫāru</i>	114







## *Zum vorliegenden Buch*

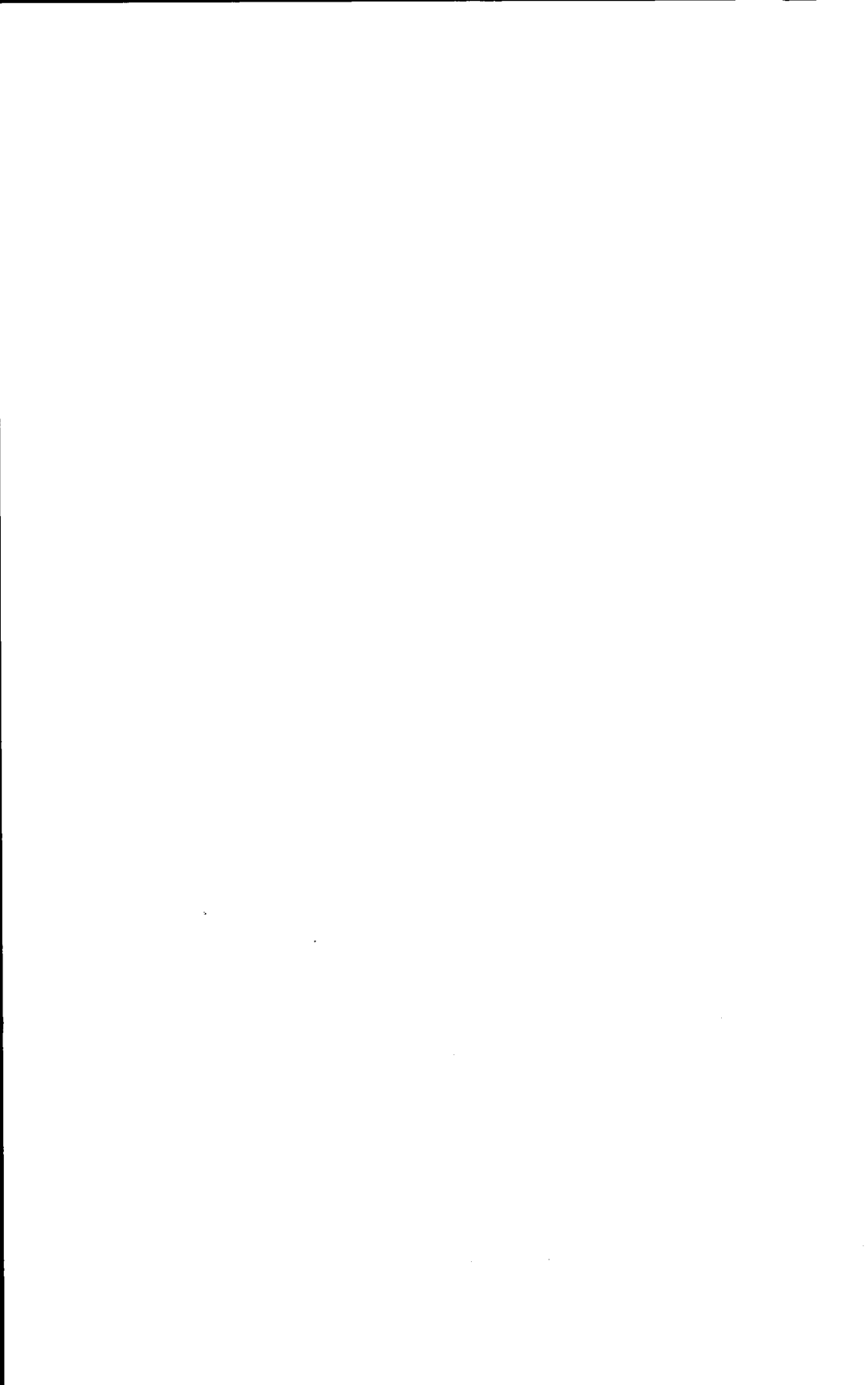
Die Ähnlichkeiten zwischen einigen Flüchen der adé-Vereidung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons (VTE) und in Deuteronomium 28 bezeugen nicht den Einfluß einer im ganzen Alten Orient verbreiten Tradition, sondern resultieren aus literarischer Abhängigkeit des Bibeltextes von den VTE.

Die vorliegende Studie kommt zu diesem Ergebnis, nachdem die Flüche der VTE mit den publizierten mesopotamischen Fluchpassagen, angefangen beim Kodex Hammurapi, verglichen wurden und anhand mehrsprachiger Inschriften die Übersetzungstreue des Alten Orients überprüft wurde. Die Differenzen zwischen den VTE und Dtn 28 bewegen sich in dem Rahmen, den man im Alten Orient bei Übersetzungen tolerierte.

Die Gemeinsamkeiten umfassen eine fast identische Reihenfolge der Inhalte von VTE §§ 39, 40, 42 und Dtn 28,27-30 (Hautkrankheit, Finsternis und Schändung der Ehefrau), gleichartige Motive in § 63f und Dtn 28,23f (bronzener Himmel und eiserne Erde, Regen verwandelt in Kohle oder Asche; Lev 26,19 dürfte von Dtn 28,23f abhängen) und eine Themenabfolge in VTE § 56, die der von Dtn 28,20-44 weitgehend entspricht. Der palindromisch gestaltete § 56 ruft die großen Götter des Himmels und der Erde an und stellt Motive des Sonnengottes in die Mitte. Der Sonnengott trug in Mesopotamien Züge, die in Jerusalem JHWH zugeschrieben wurden. Der hebräische Verfasser übernahm VTE § 56 und fügte an thematisch geeigneter Stelle weitere mit dem Sonnengott oder dem Himmel verbundene Abschnitte aus den VTE ein. Innerhalb von §§ 39-42 steht der Fluch des Sonnengottes in § 40. Auch die §§ 63f, wo es um Himmel und Erde geht, zeigen deutliche Lexembezüge zu Sonnengottflüchen (§§ 40, 68, 101).

Der mesopotamische Hintergrund von Dtn 28,20-44 ermöglicht es, die Funktion des Kapitels 28 in der «Fabel» des Deuteronomiums neu zu beleuchten. Die Abhängigkeit von den VTE läßt Schlußfolgerungen für die Redaktionsgeschichte zu: Dtn 28,20-44 (ohne V. 20b,25b,26f) dürfte zum ältesten Kern des Kapitels gehören. Bei der Einfügung des Urdeuteronomiums in die deuteronomistische Landeroberserzählung kamen der Segen (28,7-13) und wohl auch 28,21b.69 hinzu. Spätestens in dieser Redaktionsphase wurden 28,1.2a.3-6.15.16-19 geschaffen.

Deuteronomistische Redaktion der Exilszeit sind 28,2b.14.20b.25b.36f.45-57.62-68 zuzuordnen. Den letzten Zusatz bildet wohl die poetische Passage in 28,58-61.



## Summary

The similarities between some of the curses found in the Vassal-Treaties of Esarhaddons (VTE) and in Deuteronomy 28 cannot be explained by a common Ancient Near Eastern curse tradition but attest a definite literary influence. This main conclusion of the present study is based first upon a detailed comparison of the VTE curses with other curses attested in Mesopotamian inscriptions, second on the analysis of ANE translation methods.

The similarities consist of (a) the same curse motifs in the same sequence in VTE § 39, 40, 42 and Deut. 28:27-30 (skin-disease, darkness, and violated wife), (b) the same kind of motifs in VTE §§ 63f and Deut. 28:23f (sky and earth being of metal, rain changed into coal or ashes), and (c) a common thematic structure in VTE §56 and Deut. 28:20-44. When compared to other ANE and biblical lists of curses, these motif-combinations and sequences are unique and were not part of a common ANE tradition.

In composing VTE § 56 – the curse of the Great Gods – Assyrian scribes chiasically arranged traditional curse formulas around the sun-god's motifs of darkness which forms the center of § 56. The VTE §§ 39-42 sequence also contains the sun-god's curse, and a further sun-god's curse is found in the context of VTE §§63f. Considering sun-related metaphors of the YHWH cult in Jerusalem and the remarkable differences appearing between the respective versions of ANE bilingual curse inscriptions, it seems likely that Deut. 28:20-44 was created by translating sun-god-related parts of the VTE and combining them according to the thematic structure of VTE § 56.

The Mesopotamian background of Deut. 28 sheds new light on the chapter's role in the plot of Deuteronomy. Its relationship to the VTE offers insights for the redactional history of Deut. 28:

V. 20-44 (without 20b.21b.25b.36f) seem to form the oldest part.

V. 7-13 and probably V.1.2a.3-6.15-19.69 appear to belong to a pre-exilic (early) deuteronomistic expansion.

V. 2b.14.25b.36f.45-57.62-68 may present a deuteronomistic addition from the time of the exile.

The latest insertion is a poetic passage in V. 58-61.