

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 41 (1985)
Heft: 2

Artikel: Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und das säugende Muttertier
Autor: Haran, Menachem
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878313>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und das säugende Muttertier

I

Das biblische Verbot, «das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen», hat im Lauf der Generationen die verschiedensten Interpretationen erfahren; es kommt im Pentateuch dreimal vor (Ex 23,19; 34,26; Dt 14,21) und dient der talmudischen Halacha als formale Grundlage für die absolute Trennung von Milch- und Fleischgerichten (bChullin 113a–116a). Die Hauptbedeutung und der humanitäre Sinn dieses Verbots gehen aus dem Wortverständnis des Verses hervor. Von seiner Art gibt es im Pentateuch noch einige andere Verbote: Ein Rind oder Schaf darf nicht innerhalb seiner ersten sieben Lebensstage als Opfertier verwendet werden (Ex 22,29; Lev 22,27), ein Opfertier darf nicht zusammen mit seinem eigenen Jungen am selben Tag geschlachtet werden (Lev 22,28), und man darf eine Vogelmutter nicht zusammen mit den Jungvögeln und Eiern in ihrem Nest nehmen (Dt 22,6 f.). Diese vier Verbote gründen allesamt auf einer moralischen Scheu, den Mutterinstinkt, der sich auch bei Tieren findet, zu verletzen. Auch das Verbot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, ist von vielen bedeutenden Kommentatoren in diesem Sinne interpretiert worden. Allerdings haben der jeweilige Kontext, in dem der Vers steht, und die Versuche, dieses Gebot aus einem der anderen biblischen Verbote zu erklären, auch zu anderen Deutungen geführt.¹

Die neueste Monographie zu diesem Thema von Othmar Keel befasst sich, wie schon ihr Titel besagt, zwar hauptsächlich mit dem «Böcklein in der Milch seiner Mutter», berührt aber auch die anderen diesem nahestehenden Verbote.² Der Verfasser hat schon verschiedene Arbeiten zur Symbolsprache der ikonographischen Kunst des Alten Orients veröffentlicht und erörtert, inwiefern diese zum Verständnis gewisser biblischer Dinge beitragen könnten. Methodisch begnügt er sich nicht damit, zu den betreffenden Bibelversen auf bildliche Darstellungen hinzuweisen, wie sie ihm zufällig begegnet sein mögen und wie Forscher seit Bekanntwerden der grossen archäologischen Funde aus dem Alten Orient zu tun pflegen. In seiner Eigenschaft als Erfor-

¹ In meinem Beitrag: *Seething a Kid in its Mother's Milk*, JJS 30 (1979) 23–35 habe ich die Momente angeführt, die mir eindeutig für eine humanitäre Auffassung dieses Verbots zu sprechen scheinen.

² Othmar Keel, *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes – Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs*, OBO 33, Freiburg/Göttingen 1980; Seitenangaben im folgenden beziehen sich auf dieses Buch. Vgl. die von H.-D. Neef verfasste Rezension ThZ 38 (1982) 236 f.

scher altorientalischer Kunst macht er jeweils das Bildmotiv, das zu den ihn interessierenden Bibelversen in Beziehung steht, als Ganzes zum Gegenstand der Untersuchung. Er bemüht sich um eine systematische, umfassende Darstellung des gesamten ikonographischen Befundes zum jeweiligen biblischen Sachverhalt, belegt diesen in seiner vollen Breite, über den gesamten Kulturkreis des Alten Orients hin – bis hin zu den Hethitern und der minoischen Kultur Kretas – und ist bestrebt, auf diese Weise sowohl das Bildmotiv als auch den biblischen Gegenstand in ihrer ganzen Tiefe erschöpfend zu behandeln. Auch epigraphische Zeugnisse zieht er heran. Dabei ruht der Schwerpunkt seiner Untersuchung meist auf dem künstlerischen Bildmaterial, und aus diesem gewinnt er den Schlüssel zum Verständnis des betreffenden biblischen Sachverhaltes. Nach diesem Verfahren, welches der biblischen Forschung gelegentlich unerwartet neue Aspekte verleiht, geht der Verfasser nun an das Verbot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, und an die drei diesem nahestehenden biblischen Verbote heran und sucht ihnen eine neue, bisher noch nicht in Betracht gezogene Deutung zu geben.

Diese Methode ist näherer Überprüfung wert, denn durch sie gelangt der Verfasser nicht nur zu einer unerwartet neuen Deutung dieser vier biblischen Verbote, sondern das Bildmotiv, das er zu ihrer Erklärung heranzieht, gehört zu den berühmtesten und verbreitetsten in der altorientalischen Kunst, nämlich das Bild des säugenden Muttertiers (an Lebensdauer übertrifft dieses Motiv sogar noch das Lieblingsmotiv der christlichen Kunst, das der Madonna mit dem Kind). Ausserdem wird zu fragen sein, was die altorientalische Bildkunst für die Lösung religionsgeschichtlicher Probleme zu leisten vermag und wo ihr Grenzen gesetzt sind.

II

Die vorliegende Monographie gliedert sich in fünf Kapitel, von denen das fünfte umfangreicher ist als die übrigen vier zusammen. In den ersten drei Kapiteln referiert der Verfasser die bisherigen Interpretationen der betreffenden Verbote und weist sie zurück. Von den Talmudgelehrten kann er mit gewissem Recht sagen, ihnen gehe es gar nicht darum, den Sinn der Verbote zu ergründen, da sie diese als göttlich gegeben auffassten. Die humanitäre Deutung bei Philon akzeptiert er nicht, fügt allerdings noch hinzu, dass dies eigentlich keine rein humanitäre Deutung sei, da sie auch ein anthropozentrisches Element enthalte (dazu im folgenden). Ebenso lehnt er die kultpolemische Deutung ab, wonach diese Verbote gegen einen angeblich bei Israels Nachbarvölkern geübten Kulturbrauch gerichtet gewesen seien. Er weist mit

Recht darauf hin, dass diese These schlechterdings unbewiesen ist. Auch der Anhaltspunkt, den man eine Zeitlang im ugaritischen Schrifttum gefunden zu haben glaubte, hat sich inzwischen als hinfällig erwiesen. Unter diesen Umständen möchte er «nicht einfach wie *M. Haran* zur «humanitären» Deutung Philos zurückkehren, sondern dessen Deutung wie auch die kultpolemische durch eine Interpretation ersetzen, die [er] als «religiös» bezeichnen will» (39). Dabei vermöge seine neue Deutung einige Aspekte von Philons humanitärer Deutung zu integrieren (40). Der Darstellung dieser neuen Deutung sind die letzten beiden Kapitel der vorliegenden Arbeit gewidmet.

Im vierten Kapitel trifft der Verfasser zunächst die Feststellung, der jeweilige Kontext sei «ja das einzige, was uns bei solch konkreten und von der Überlieferung weiter nicht erklärten Vorschriften Aufschluss über deren Sinn geben kann» (41). Die frühesten Vorkommen des Verbotes sind die im Bundesbuch (Ex 20, 22–23, 33) und in der Gruppe von Vorschriften Ex 34, 11–26 (d. h. dem kleinen Bundesbuch). Zwei der uns beschäftigenden Verbote – ein Jungtier innerhalb der ersten sieben Tage nach seiner Geburt zu opfern und das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen – stehen in unmittelbarer Nachbarschaft von Vorschriften zur Darbringung der Erstlingsfrucht und zu den drei Wallfahrtsfesten (Ex 23, 14–19; 34, 18–26). Da diese Vorschriften im Grund landwirtschaftlicher Art sind, gelten sie als kanaanäisches Erbe. Daher meint der Verfasser, dass auch die beiden uns interessierenden, in eben diesen Kontext eingefügten Verbote kanaanäisches Erbe sein müssten. Übrigens scheint er gewillt, auch die beiden anderen Verbote – ein Tier und sein Junges am selben Tag zu schlachten und einen brütenden Vogel samt dem Inhalt des Nestes zu nehmen –, die in keinem ausgesprochen kanaanäischen Kontext stehen, hier miteinzubeziehen. Darüber hinaus nimmt der Verfasser an, im Alten Testament habe keines der vier Gebote irgendeine kultpolemische, anti-kanaanäische Tendenz gehabt, denn er setzt den Beginn der anti-kanaanäischen Polemik in Israel erst mit Elia oder dem Deuteronomium und der deuteronomistischen Redaktion an – nicht in den frühen Verbotssammlungen der Bundesbücher. Auf diesem Wege gelangt er zu dem Schluss, dass die vier biblischen Verbote uns in ihrer authentischen, vor-israelitischen Form vorliegen, wie sie bereits vor ihrer Aufnahme ins biblische Korpus bestanden hätten. Daraus folgt, dass nicht etwa die Kanaanäer das Böcklein in der Milch seiner Mutter gekocht hätten, was das Alte Testament daraufhin verboten habe, sondern das Verbot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, sei als solches eine kanaanäische Verordnung. Dadurch gewinnt Keel die Möglichkeit, die vier Verbote aus ihrem alttestamentlichen Rahmen herauszulösen und als allgemein altorientalische Verbote zu erklären, als Äusserungen der altorientalischen Kultur überhaupt.

Um die vier Verbote auf solche Art zu erklären, behauptet er, das Opfer sei ursprünglich darauf gerichtet gewesen, die Götter zu besänftigen und ihr Wohlwollen zu erregen. Alles, was die Götter etwa betrüben oder beleidigen könnte, sei als Opfer nicht in Betracht gekommen, weshalb die Tiere, die als heilige Symbole gewisser Gottheiten galten, eben diesen Göttern nicht geopfert worden seien (dabei gibt er jedoch zu, dass dieser Tendenz die umgekehrte entgegensteht, wonach das Opfer im Grunde die Nahrung der Götter, «göttliches Brot» sei, woraufhin einer Gottheit eben ihre Lieblings- und Symboltiere geopfert worden wären). Das Verbot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, und die drei übrigen führt er demnach auf das Bestreben zurück, die Götter nicht zu beleidigen, und erklärt sie als Tabuvorschriften, die eine Verletzung des geheimnisvollen, von göttlicher Heiligkeit umwehten Lebensbegriffs verhüten sollten. Er spricht den Verboten ihren ethischen Charakter also nicht ab, sieht nur ihre primäre Motivierung nicht im Ethos, sondern in der Scheu vor dem Tabu. Und woher kennt er den Begriff der göttlich-geheimnisvollen Heiligkeit des Lebens als Grundelement der gesamten altorientalischen Kultur? Aus der künstlerischen Darstellung des säugenden Muttertiers. Zumeist tritt dieses Bild in Form einer ihr Kalb säugenden Kuh auf, und im ganzen vorderasiatischen Raum und zu allen Zeiten galt es als «Symbol gottgeschenkter Fruchtbarkeit und göttlicher Sorge und Liebe» (44). Das Bild des säugenden Muttertiers verkörpere eine geheimnisvoll-numinose Macht des Lebens selbst, auch wenn sie mit keiner bestimmten Gottheit eigens verbunden werde (dabei gibt der Verfasser zu, dass dieses Symbol auch ohne numinose Implikationen, einfach als Ausdruck von Segen und Wohlstand vorkommen könne). Die Absicht der biblischen Verbote besteht demnach darin, bei der Darbringung von Opfern eine etwaige Verletzung eben dieser numinosen Macht zu verhüten. «Gerade weil das säugende Muttertier im syro-palästinischen Raum nicht sehr fest mit einer bestimmten Gottheit verbunden war», konnte Israel bestimmte Opfertabus in bezug auf dieses Symbol übernehmen, ohne seine exklusive Orientierung auf seinen nationalen Gott aufzugeben (vgl. auch die Zusammenfassung 142 f.).

Dabei gibt Keel zu, dass das Verbot, einen brütenden Vogel samt den Jungvögeln und Eiern zu nehmen (Dt 22, 6 f.), keinerlei Beziehung zu einem göttlichen Symbol hat, da kein Fall bekannt ist, wo die geheimnisvollen Mächte des Lebens und der Mutterschaft durch einen brütenden Vogel symbolisiert würden. Daher leitet Keel dieses Verbot nicht direkt vom Opfertabu ab, sondern interpretiert es als eine höher entwickelte Ausdrucksform von Wahrung der Eltern–Kind-Beziehung, eines Grundelementes der geheiligten Schöpfungsordnung. Laut Keel stellt dieses Verbot den Höhepunkt einer

Entwicklungslinie dar, die vom Opfertabu zu einem höheren Verhältnis des Respekts vor der Mutter–Kind-Beziehung führt (44f.). Mit anderen Worten: Im Unterschied zu den drei anderen Verboten steht das Verbot, eine Vogel-mutter samt ihrem Gelege zu nehmen, der Tiefenschicht des Glaubens an eine numinose Macht und des Tabus bereits relativ fern, obwohl auch sein Ursprung dort zu suchen ist.

III

Das fünfte Kapitel soll einen Überblick über die zahlreichen bildlichen Darstellungen des säugenden Muttertiers bieten und die Verbreitung dieses Symbols über den gesamten Alten Orient dokumentieren. Es ist überschrieben «Der zeitgenössische Horizont der biblischen Vorschriften», aber der Verfasser beschränkt sich nicht auf den eigentlichen alttestamentlichen Horizont, d. h. das erste und allenfalls noch das ausgehende zweite Jahrtausend v. u. Z. Er verfolgt das Bildmotiv über den gesamten Zeitraum seiner Geschichte hin, vom ausgehenden vierten Jahrtausend, d. h. Jahrtausende, bevor Israel auf der Bühne der Weltgeschichte erschien, bis in die römische Zeit, d. h. Jahrhunderte, nachdem der Pentateuch abgeschlossen vorlag. Im ersten, recht kurzen Abschnitt des fünften Kapitels sucht der Verfasser «das besondere Verhältnis zwischen Muttertier und Jungem im Alten Orient» zu bestimmen, wie es sich in der künstlerischen Darstellung äussert. Er weist darauf hin, dass das Verhältnis des Menschen zum Tier wie in der Moderne so auch in der Antike eine deutliche Ambivalenz aufwies, insofern als das Vieh einerseits eine Art Rohmaterial war, bestimmt zum Schlachten und Essen, andererseits gibt es Belege für Aufgeschlossenheit gegenüber seinen Gefühlen, Mitempfinden seines Schmerzes; und Herden von Gross- und Kleinvieh waren ein auch ob seiner Schönheit geschätzter Segen. Und es «ist eigentlich zu erwarten, dass man diese heilige Sphäre des Segens und der Schönheit mit gewissen Tabus umgeben hat» (52; dazu im folgenden). Ausserdem versäumt der Verfasser nicht, darauf hinzuweisen, dass die Gestalt des säugenden Muttertiers gleichzeitig nicht nur als Verkörperung von Segen und Schönheit galt, sondern auch etwas von einer «lebendigen Ikone der Gottheit» enthalten habe (54).

Im zweiten Abschnitt des fünften Kapitels geht er das eigentliche ikonographische Material zum Motiv des säugenden Muttertiers durch. Allerdings gibt es schon einige Studien zur Verbreitung dieses Bildmotivs im Alten Orient, bzw. in Teilen dieses Kulturraums. Keel benützt die Arbeiten seiner Vorgänger und will nur die Geschichte des Motivs und seine besondere



Abb.1: Konisches Stempelsiegel von Sichem
(wahrsch. 8. Jh.)



Abb.2: Konisches Stempelsiegel von Megiddo
(Anfang 10. Jh.)

(Bildnachweis: Abb. 1, 2, 5, 6: Zeichnungen nach O. Keel, *Das Böcklein ...*, Abb. 93, 91, 6, 5; Abb. 3: Zeichnung nach P. Beck, *Tel Aviv* 9 [1982] 9, vgl. O. Keel, Abb. 120; Abb. 4: Zeichnung Institute of Archaeology Tel Aviv University, vgl. A. 7)

Beziehung zur altorientalischen Kultur in all ihren Bereichen eigens herausarbeiten. Er leugnet nicht, dass man nicht immer mit Sicherheit sagen kann, ob eine Gottheit gemeint ist oder ob es sich einfach um eine realistische Darstellung handelt – aber es gibt auch Bilder, die sich eindeutig einer dieser beiden Möglichkeiten zuordnen lassen. In Ägypten bezeichnen die Bilder von der 5. Dynastie an (2. Hälfte 3. Jt. v. u. Z.) nur die Fruchtbarkeit der Herden, aber von der 11. Dynastie an tritt die Gestalt eines Menschen, zumeist eines Prinzen, auf, der am Euter der Kuh trinkt, welche offenbar die Göttin Hathor symbolisiert (76). Die Gestalt des bei einer Kuh oder einem anderen wilden Tier saugenden Menschen bzw. Prinzen kehrt ständig wieder bis in die römische Zeit, wo eine der berühmtesten Formen dieses Motivs die Sage von Romulus und Remus, den von der Wölfin gesäugten Zwillingsbrüdern, ist.³

³ Diese Sage ist jedoch nicht ursprünglich römisch. Einerseits gibt es griechische Parallelen (am nächsten kommt die von den Zwillingsbrüdern Neleus und Pelias, Söhnen der Tyro, die von den Meereswellen an Land getragen werden und von denen dann der eine von einer Hündin, der andere von einer Stute gesäugt wird); andererseits hat sie etruskische Wurzeln (eine etruskische Steintafel aus Bologna stellt eine Wölfin dar, die ein Kind säugt, wobei sie den Kopf in der



Abb. 3: Zeichnung auf dem Pithos A aus Kuntillet 'Ajrud (um 800)

Von der Epoche des Neuen Reiches an, d. h. seit der 18. Dynastie, kommt es vor, dass die Kuh zwar ein Kalb säugt, dabei aber doch eine göttliche Gestalt symbolisiert. Bei den mesopotamischen Darstellungen, die sich eigentlich ausnahmslos auf Rollsiegeln finden, steht die säugende Kuh in der Regel neben der kriegerischen Ischtar (105–108).

Ausser Ägypten und Mesopotamien führt der Verfasser noch das einschlägige Material aus Kreta, Mittelassyrien, Phönizien und – für unsere Frage besonders wichtig – Palästina an. Von dort liegen sechs Darstellungen aus verschiedenen Orten vor (Tell Fara'-Tirza, Taanach, Megiddo, Sichem, Tell en-Naşbeh-Mizpa und Bet Schemesch), fast alle auf Stempelsiegeln (mit Ausnahme des Skarabäus von Tell en-Naşbeh), alle aus dem 10./9. Jahrhundert v. u. Z., und auf allen sieht der Verfasser eine Art Ziege, eine Capride (Ibex), die ihr Junges säugt.⁴ Daneben steht ein Skorpion, ebenfalls eine

charakteristischen Weise des vorderorientalischen Bildmotivs zurückgelegt hat). Dazu H. Last, *The Founding of Rome*, CAHVII, 365–367. Das Grundmotiv eines sein eigenes Junges säugenden Muttertiers reicht sogar noch über die römische Zeit hinaus. Noch auf einem byzantinischen Mosaikfußboden in Konstantinopel aus dem 5. nach(!)christlichen Jh. erscheint das Bild einer Stute, die ihr Fohlen säugt; dazu P. du Bourguet, *Early Christian Painting The Contact History of Art*, No. 3, London 1965, Pl. 145.

⁴ Genau genommen ist es auf einigen der Darstellungen eigentlich keine Ziege. Zu dem Tier auf dem Stempelsiegel von Sichem (vgl. Abb. 1) hat schon G. E. Wright, *BASOR* 167 (1962) 12 bemerkt, es sei ein Angehöriger «of the deer family», aber auf eine Gazelle passt das Bild

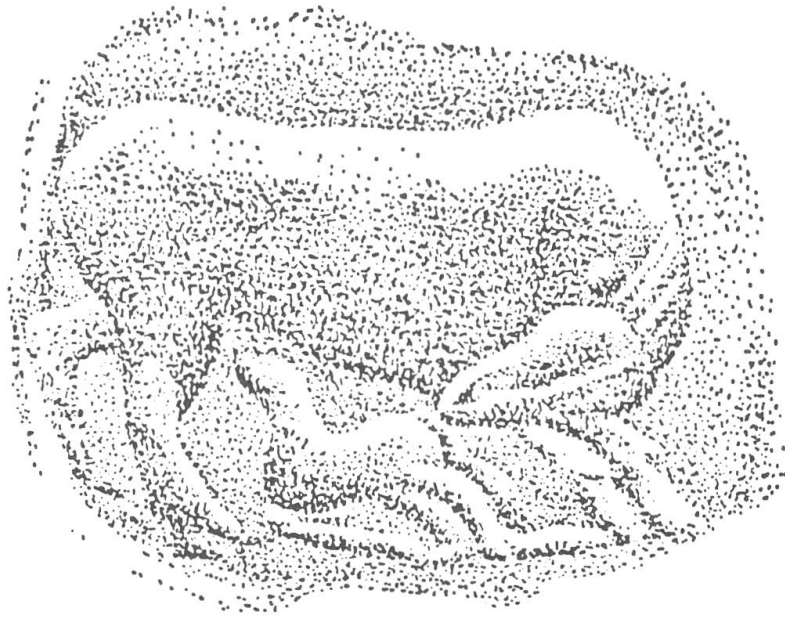


Abb. 4: Siegelabdruck von Tell Michal (5.–4. Jh.)

konventionelle Darstellung, die auf mesopotamischen Siegeln häufig vorkommt (114–118).⁵ Zu diesen Stempelabdrücken kommt die Zeichnung auf einer Scherbe, wohl von einem Vorratsgefäß (Pithos) herrührend, aus Kuntillet 'Ajrud (137f.). Ihre künstlerische Qualität ist recht bescheiden, sie zeigt eine ihr Kalb säugende Kuh in ausgesprochen phönizischem Stil (vgl. Abb. 3), in der Art der Elfenbeinschnitzereien von Arslan-Tasch und aus Salmanassers Palast in Nimrud.⁶ Inzwischen lässt sich zu den vom Verfasser angeführten Beispielen noch ein achttes hinzufügen, ein Siegelabdruck, der im

eigentlich nicht, die hätte kürzere Hörner. Auf dem Stempelsiegel aus Megiddo (Abb. 2) ist ein Hirsch, also ein Tier aus der Familie der Cerviden, mit weitverzweigten Hörnern abgebildet. Allerdings hat das dazugehörige Weibchen wiederum keine solchen Hörner. Sicher ist Keels Hinweis (117) berechtigt, man dürfe von diesen Darstellungen keine zu realistischen Details erwarten. Andererseits ist doch wohl damit zu rechnen, dass bei solcher Ungenauigkeit der Darstellung eher der Unterschied zwischen den Geschlechtern als der zwischen verschiedenen Tierarten verwischt wird. Daher möchte ich sagen, dass auf einigen dieser Bilder doch keine Capride oder Gazelle (deren Hörner unverzweigt wären), sondern eine Hirschkuh gemeint ist.

⁵ Das einzige Tier, dessen Darstellung im mesopotamischen Raum noch häufiger ist als die des Skorpions, ist die Schlange. In der Glyptik dient der Skorpion als Symbol von Fruchtbarkeit und Überfluss häufig zur Füllung eines leeren Bildraums. Im einzelnen birgt die potentielle Bedeutung dieses Bildes aber noch recht viele Unklarheiten. Dazu die umfassende Arbeit von E. D. von Buren, *The Scorpion in Mesopotamian Art and Religion*, AfO 12 (1937–39), 1–28.

⁶ Genaugenommen wurden in Kuntillet 'Ajrud zwei Darstellungen dieser Art angefertigt, die zweite davon (auf dem Pithos B) allerdings nicht fertiggestellt; es fehlen sowohl das säugende Kalb als auch die meisten Körperteile der säugenden Kuh. Möglicherweise hat hier der Zeichner,

Sommer 1980 auf dem Tell Michal bei Herzlia, Israel, gefunden wurde; auch er zeigt ein säugendes Muttertier, wobei nicht deutlich ist, ob es eine Kuh sein soll oder ein anderes Tier.⁷ Allerdings ist dieser Siegelabdruck in einer Schicht aus der persischen Epoche, aus dem 5.–4. Jahrhundert v. u. Z., gefunden, und sein phönizischer Hintergrund steht somit ausser Zweifel.

Dieser zweite Abschnitt des fünften Kapitels sprengt, im Gegensatz zum vorangegangenen, umfangmässig das Mass aller übrigen Kapitel und macht allein über die Hälfte des gesamten Buches aus. Von daher gewinnt man den Eindruck, dass hier zwei nicht ausreichend zur Einheit verschmolzene Teile zwischen zwei Buchdeckeln vereint sind. Der zweite Teil, nämlich die zusammenfassende Darstellung des ikonographischen Materials, die über Unbestreitbares kaum hinausgeht, soll als Prüfstein dienen für den ersten, nämlich die eigentümliche Erklärung der alttestamentlichen Verbote. Offenbar deutet die an dieser Stelle wahrzunehmende Disproportion auf einen nicht genügend fundierten Bau, und dies ist nur eine der Stellen, wo die dieser Arbeit zugrundeliegende These auf schwankenden Grund gebaut scheint.

IV

Bei der inhaltlichen Übersicht über diese Arbeit haben wir gelegentlich bereits angedeutet, dass der Verfasser im Verlauf seiner Darlegungen mehrmals an einen Scheideweg gelangt, wo ihm mindestens zwei Möglichkeiten zur Auswahl stehen, und wenn er sich für die eine oder die andere Möglichkeit entscheidet, so hat seine Entscheidung nichts logisch Zwingendes und ist nicht eindeutig besser als die jeweils andere. So ist z. B. einer seiner Hauptausgangspunkte, wie schon gesagt, die Annahme von Opfertabus, wonach einer Gottheit eben das ihr als Attribut zugehörige und geheiligte Tier nicht geopfert werden durfte. Als Belege führt er Herodot II 41f. und Lukian, *De Dea Syra* 54 an (38f.43), laut denen an einigen Orten in Ägypten gewisse Tiere nicht geopfert werden durften (Widder in Theben, Ziegen in Mendes im

nachdem ihm der Kopf der Kuh missraten war (die Proportionen stimmen nicht, und er ist nicht richtig geneigt), auf die weitere Ausführung des Bildes verzichtet. Zu Einzelheiten dieser beiden Zeichnungen vgl. Pirhiya Beck, *The Drawings from Horvat Teiman* (Kuntillet 'Ajrud), Tel Aviv 9 (1982), 4–13.

⁷ Vgl. Abb. 4, hier mit freundlicher Genehmigung von Dr. Zeev Herzog (Archäologisches Institut der Universität Tel-Aviv) veröffentlicht. Ich habe den Eindruck, dass die Gestalt der Kuh, insbesondere ihr Kopf und auch der des Kalbes, entstellt sind, vielleicht weil die Stempelzeichnung winzig klein und grob gearbeitet ist, vielleicht weil die Oberfläche des Stempelabdrucks eingedrückt ist.

nordöstlichen Delta, Tauben im Tempel der syrischen Göttin zu Hierapolis), und dass Kühe in ganz Ägypten nicht geopfert wurden, da sie der Isis heilig galten. Es ist jedoch sehr fraglich, ob es sich bei diesen Dingen um mehr als lokale Eigenheiten, die in Ägypten oder einzelnen ägyptischen Distrikten gepflogen wurden, handelt, und ob wir berechtigt sind, ihnen universale Bedeutung beizulegen, und sie sozusagen als Universalschlüssel für die Erklärung von Opfertabus heranziehen dürfen, die angeblich der gesamten altorientalischen Kultur zugrunde lagen. Der Verfasser gibt ja sogar selbst zu, dass es im Alten Orient auch die andere Auffassung gab, wonach einer Gottheit gerade ihre Symbol- und Lieblingstiere dargebracht wurden (44).⁸ Nach diesem Ansatz hätte die numinose Heiligkeit, welche der Gestalt des säugenden Muttertiers angeblich innewohnte, dazu führen müssen, dass sowohl das frischgeworfene Jungtier als auch das säugende Muttertier als bevorzugtes Opfer gegolten hätten. (Wir wissen davon, dass die Eltern-Kind-Beziehung, bei aller Zugehörigkeit zu einer geheiligten Weltordnung, die Darbringung von Kinderopfern im Alten Orient nicht verhindert hat – umso wahrscheinlicher, dass die Verkörperung der Mütterlichkeit durch Tiere eben diese zu einem den Göttern wohlgefälligen Opfer machen konnte.) Der Verfasser hätte sich durchaus auch auf diese andere Auffassung stützen können, allerdings hätte er sich damit die Erklärung der vier alttestamentlichen Verbote als Opfertabus verbaut. Aber wenn das Symboltier einer Gottheit entweder zum Tabu oder zum bevorzugten Opfertier werden kann und beide Möglichkeiten im Alten Orient nebeneinander bestanden und sogar miteinander kollidierten, wie der Verfasser zugibt, dann ist schlechterdings nicht einzusehen, weshalb gerade die eine von beiden für die Erklärung der alttestamentlichen Verbote den Vorrang haben soll.

⁸ Auch dafür findet sich ein Beleg bei Herodot, der berichtet (II 38), dass der Widder dem Apis (er nennt den Zeussohn Ἐπαφος, das hellenische Äquivalent zum ägyptischen Apis; vgl. ebd. II 153; III 27f.) heilig gegolten habe und ganz Ägypten ihn als Opfer dargebracht habe. Und gerade weil der Widder dem Apis heilig gewesen sei, habe ihn der Priester vor der Opferung sorgfältig daraufhin untersuchen müssen, ob er keine Mängel aufweise, die Zeichen kultischer Untauglichkeit seien: ein schwarzes Haar am Körper, besondere Merkmale auf der Zunge, besonders geformte Haare auf dem Schwanz. Ferner berichtet Herodot (II 41), dass alle Ägypter, in sämtlichen Distrikten, den Widder und das männliche Kalb geopfert und verzehrt hätten (nur der Verzehr eines weiblichen Rindes war untersagt, da dieses der Isis heilig galt). Rindfleisch, d. h. Fleisch von männlichen Rindern, wurde auch als eine der Priesterspeisen erwähnt (II 37). Bei den Verboten, in Theben Widder und in Mendes Ziegen zu opfern, handelt es sich laut Herodots eigener Aussage um lokale Merkwürdigkeiten (II 42). Laut biblischer Aussage war Kleinvieh den Ägyptern ein Greuel und zum Opfer verboten (Gen 46, 34; Ex 8, 22). Daraus ist allerdings nicht zu folgern, nach biblischer Auffassung hätten die Ägypter (etwa zwecks Woll- und Milchgewinnung) kein Kleinvieh gehalten (vgl. Gen 47, 6; Ex 9, 4).

Mit anderen Worten: Der Verfasser geht davon aus, dass die Heiligkeit der Grund dafür war, dass manche Tiere als Opfer ungeeignet waren, da sie ein Tabu auslöste (und die vereinzelt und bruchstückhaften Belege dafür aus Ägypten genügen ihm, um dies als eine Grundtendenz des gesamten Alten Orients hinzustellen). Andererseits hat die andere Möglichkeit, wonach eben die Heiligkeit ein Tier zum Opfer geeignet machte, mindestens ebensoviel für sich. Faktisch besteht mindestens noch eine weitere Möglichkeit, nämlich dass Tiere nicht nach dem Gesichtspunkt ihrer Heiligkeit als Opfer zugelassen oder abgelehnt wurden, sondern nach den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen der jeweiligen Gruppe sowie nach Art der in der Landwirtschaft gebräuchlichen und verfügbaren Tiere.⁹ In diesem Falle wäre die Heiligkeit nicht Ursache, sondern Wirkung. Letzten Endes laufen unsere Betrachtungen also darauf hinaus, dass es mehr als zwei im Alten Orient wirksame Tendenzen bei der Bestimmung von Opfertieren gab und dass diese einander unter Umständen sogar zuwiderliefen, wie für Ägypten belegt.

V

Ein weiterer Hauptangelpunkt der vorliegenden Arbeit ist, wie schon erwähnt, die dem Bild des säugenden Muttertiers beigelegte Bedeutung. Dieses Bildmotiv war über den gesamten Alten Orient zu allen Epochen seiner Geschichte ungeheuer verbreitet, und es lässt sich durchaus nicht immer entscheiden, ob die Darstellung eine «religiöse» Bedeutung hat – woraus der Verfasser auch gar kein Geheimnis macht (54.142). Es gibt Beispiele mit deutlicher Ausrichtung auf die vitalen und fruchtbaren Mächte, die aus der Mutterschaft entspringen und das Leben des Alls erhalten, auch in geheimnisvoll-göttlichem Lichte erscheinen mögen. Dagegen gibt es auch Beispiele,

⁹ Letzten Endes bestimmte sich die Eignung von Tieren zum Opfer, das die Nahrung der Götter darstellt, nach den in der Bevölkerung selbst üblichen Bedürfnissen. In Israel wurden Opfer von Rindern und Kleinvieh, zum Teil auch von reinen Vögeln (die in biblischer Zeit noch nicht domestiziert waren, sondern gejagt wurden), dargebracht, und diese Komponenten waren zweifellos durch die Lebensbedingungen von Bauern und Viehzüchtern sowie durch die Bedürfnisse der gesellschaftlichen Oberschicht am Königshofe diktiert (vgl. dazu meine Ausführungen in dem Art. *ma'akalim ūmašqā'ot* [Speisen und Getränke], *Encyclopaedia Biblica* IV [1962], 548–550). Die in Mesopotamien gebräuchlichen Opfertiere waren Rinder und Kleinvieh, aber auch Schweine, Raubtiere und Fische (vgl. etwa B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, Heidelberg 1925, 84). Im Hethiter-Reich waren es überwiegend Gross- und Kleinvieh, aber auch Schweine und Hunde (vgl. A. Goetze, *Kleinasien, Kulturgeschichte des Alten Orients* III, 1, München 1957, 164).

die nichts anderes zum Ausdruck bringen als die Fruchtbarkeit des Viehs und den dem Menschen dadurch zufließenden Segen und Nutzen, dergestalt, dass die Bilder inhaltlich rein säkular sind. Aber es gibt noch eine durchaus ernst zu nehmende Möglichkeit, die der Verfasser ausser acht gelassen zu haben scheint, nämlich die, dass das Bild weder religiösen Symbolwert noch säkularen Inhalt, sondern rein dekorative Funktion hat. Das Bild als solches hat sicherlich einen fassbaren Inhalt und Sinn, aber künstlerische Formen neigen dazu, ihres Inhalts verlustig zu gehen und ausschliesslich ornamentalen Zwecken zu dienen (zahlreiche Kunst- und Bauwerke in Europa tragen Szenen aus der griechischen Mythologie, ohne dass man daraus auf den Glauben ihrer Erbauer oder Benutzer schliessen dürfte). Dies gilt in erhöhtem Masse für den besonderen Fall des säugenden Muttertiers, dessen Verbreitung geographisch und chronologisch den gesamten Bereich des Vorderen Orients umfasst – es ist nahezu undenkbar, dass angesichts einer so ungeheuren Verbreitung das Motiv nicht zur zeichnerischen Routine geworden sein sollte, ohne eigentliche Orientierung auf seinen Bildgehalt hin. Zwischen diesen drei Festpunkten, d. h. der religiös-symbolischen, der säkularen und der konventionell erstarrten Funktion liegt noch ein weites Feld, wo das Material nicht exakt zu fassen ist und sich kaum sagen lässt, welcher der drei Kategorien es eigentlich angehört.

Man hat den Eindruck, dass der Verfasser nicht nur die Möglichkeit, dass das Motiv des säugenden Muttertiers rein dekorative, sinnentleerte Funktion gehabt haben könnte, völlig vernachlässigt, sondern andererseits die Deutung als religiöses Symbol gegenüber der einfachen säkularen überbetont, sich dabei auch allzu häufig auf Material beruft, das eben jenem schwer definierbaren Zwischenbereich angehört. Ein in unserem Zusammenhang wichtiges Beispiel dafür sind die Schlüsse, die er aus den sechs in Palästina gefundenen Siegelabdrücken aus der frühen Eisenzeit ziehen will – ein unbestreitbar ärmlicher Befund, zumal auf dem Hintergrund einer so weiten Verbreitung dieses Bildmotivs im Alten Orient. Auch qualitativ sind diese Bilder recht anspruchslos, wie auch der Verfasser zugibt (117). Lassen wir die Frage auf sich beruhen, was die ethnische Zugehörigkeit der mutmasslichen Benutzer dieser Siegel war, und gehen wir auch dem möglichen Ursprung der Siegel nicht weiter nach. Auch ohne das sind mir diese sechs Siegel kein so recht überzeugender Beweis dafür, dass «die säugende Capride im früheisenzeitlichen Israel ein ebenso beliebtes wie autochthones Symbol war» (114).¹⁰

¹⁰ Interessanterweise führt der Verf. in diesem Zusammenhang, nur die sechs Siegelbilder und den Sakrabäus aus Tell en-Našbeh an (114–118). Die Darstellung der säugenden Kuh aus Kuntillet 'Ajrud bringt er erst später (137 f.). Vielleicht nimmt er diese Trennung vor, um im

Ebenso schwer fällt mir zu glauben, dass das säugenden Muttertier zu jener Zeit in Palästina sowie im gesamten Alten Orient als Verkörperung einer numinosen Macht aufgefasst worden sein soll – wenn der einzige Beweis dafür in der Tatsache besteht, dass das Tier in Palästina als ihr Böcklein säugende Capride und gleichzeitig in Assyrien als ihr Kalb säugende Kuh vorkommt (142). Zum Vergleich als solchem bleibt zu bedenken, dass sowohl der geographische Abstand und die stilistischen Unterschiede in der Darstellung als auch der gemeinorientalische Charakter dieses Bildmotivs es uns eigentlich verbieten, solche Vergleiche anzustellen und sie als Zeugnisse für die Intention der Hersteller heranzuziehen.

VI

Allerdings hat die Annahme, im biblischen Israel habe es den Glauben an ein «Numen» gegeben, das sich in der Gestalt eines säugenden Muttertiers verkörperte, noch einen grundsätzlich schwachen Punkt. Wie immer wir die frühesten Entwicklungsstufen primitiver Religionen ansetzen mögen, so lässt sich doch kaum leugnen, dass Tabus wesentlich im frühesten Stadium eines religiösen Glaubens wurzeln und dann im Lauf der Zeit eine immer mehr verfeinerte Form erhalten. Der Glaube an personhafte Gottheiten, der sich auf dem Hintergrund eines magischen Weltbildes erhebt (oder dieses verdrängt),¹¹ und das gewandelte ethische Bewusstsein tragen das ihre dazu bei,

unmittelbaren Anschluss an das Bild aus Kuntillet 'Ajrud, dessen Stil unverkennbar phönizisch ist, das phönizische und neu-assyrische Material zu bringen, das stilistisch betrachtet ebenfalls phönizisch ist (118 f.). Möglicherweise hat der Verf. auch erst während des Schreibens von dem Fund aus 'Ajrud erfahren und ihn unter die phönizischen Beispiele eingereiht, ohne zu bedenken, dass er unter den Funden aus dem palästinischen Raum genannt werden müsste. Dessenungeachtet hätte er hier stutzig werden müssen und sich fragen, ob nicht die Tatsache, dass zwei verschiedene Stilarten in ein und demselben geographischen Raum vorkommen, ein deutliches Anzeichen dafür ist, dass die Motive eben nicht autochthon sind, dass vielmehr so gut, wie das eine phönizisch ist, das andere, das deutliche mesopotamische Züge aufweist, von ausserhalb entlehnt sein könnte. Die achte in Israel gefundene Darstellung dieser Art (dazu oben, S. 46 f.) ist deutlich un-israelitisch. Eine weitere Darstellung einer säugenden Kuh in ausgesprochen phönizischem Stil wurde im transjordanischen Buseira auf einer Kesselwand eingraviert gefunden (138 f.); eine vergrösserte Abbildung dieser Zeichnung, die von Frau C.-M. Bennett bei den Grabungen in Buseira gefunden wurde, findet sich bei E. Stern, PEQ 110 (1978), 14.

¹¹ Zum magischen Weltbild als dem Weltbild der Alten und Hintergrund für die Herausbildung des Glaubens an personhafte Götter (und zwar nicht als erste Stufe, die vom Glauben an personhafte Götter abgelöst worden wäre), vgl. S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, Göttingen 1953, bes. die Kapitel 3 f. 6. 20. Auch Mowinckel leugnet den primitiven Charakter des Tabus und dessen Zugehörigkeit zur tiefsten Schicht religiösen Glaubens nicht.

aus solchen archaischen Verboten ethisch verfeinerte Verordnungen zu machen. Lassen wir einmal dahingestellt, ob die sechs in Palästina gefundenen Siegelabdrücke als Beleg für den Glauben an eine numinose Macht, der im damaligen Israel bestanden haben soll, überhaupt ausreichen, so muss doch gesagt werden, dass die bloße Annahme, dass im biblischen Israel ein solcher Glaube existiert habe, den Glauben des biblischen Israel auf eine der primitiven Stufen zurückwirft. Und nach den historischen Nachrichten sowie den massgeblichen literarischen Zeugnissen, die wir haben, überzeugt dies ganz und gar nicht, nicht einmal in bezug auf die vorisraelitischen polytheistischen Religionen. Der mögliche Einwand, in biblischer Zeit sei der Glaube an jenes göttlich-universale «Numen» eine Art Tiefenschicht der historischen israelitischen Religion gewesen, ein unreflektierter Volksglaube, lässt sich folgendermassen entkräften: Wenn diese Schicht zu jener Zeit noch irgendwelches Gewicht gehabt hätte, wären die Tabus ja wohl in Israel selbst entstanden und nicht von den Kanaanäern entlehnt worden, denn nicht immer und nicht notwendigerweise müssen solche Verbote fertig übernommen werden. Ausserdem: Wenn der Glaube an die numinose Macht der Mutterschaft in allen Gegenden und zu allen Zeiten des Alten Orients verbreitet war, wie der Verfasser behauptet, müssten wir damit rechnen, dass dieser Glaube je nach Ort und Zeit verschiedene Tabus gezeitigt haben würde. Aber es ist eine unbestrittene Tatsache, dass es keinerlei Anzeichen für das Vorhandensein der alttestamentlichen oder irgendwie ähnlicher Verbote ausserhalb Israels gibt.

Wenn andererseits die Annahme des Verfassers, dass diese Verbote unverändert von den Kanaanäern übernommen worden seien und diese wiederum sie von früheren historischen Stufen als eine Art allgemeines Erbe der altorientalischen Kultur erhalten hätten, stichhaltig ist, dann hätten sie sich in Israel doch schon von ihren magischen Ursprüngen entfernt haben und in jeder Hinsicht als moralische Kategorien gegolten haben müssen. Das heisst aber, dass man die Behauptung, diese Verbote stammten aus dem Tabu, überhaupt nicht zu beweisen braucht (und es im Grunde auch gar nicht kann), dass es im 10./9. Jahrhundert in Israel noch den Glauben an eine numinose Macht in Gestalt eines säugenden Muttertiers gegeben habe (und die in Palästina gefundenen Siegelabdrücke sagen darüber, wie bereits erwähnt, schlechterdings gar nichts aus).¹² Die Verbote selbst bestanden

¹² Laut biblischer Auffassung beruht die Heiligkeit des Lebens nicht auf einer dem Leben zugrundeliegenden numinosen Macht, sondern auf dem Glauben, dass der Mensch von Gott den «Hauch des Lebens» erhalten habe (Jes 42, 5; Ps 104, 30; Hi 27, 3 u. ö.). Laut biblischer Auffassung vereinigt der Mensch drei Elemente in sich (vgl. Gen 2, 7): den Körper, der «Staub von

damals in Israel zweifellos, und zwar in verfeinerter Form, aber ihr Ursprung, nach dieser Auffassung der primitiv-primäre Glaube an ein «Numen», musste bereits in ferne Vergessenheit geraten sein, wohingegen die Darstellungen des säugenden Tiers nicht mehr waren als konventionelle, sinnentleerte dekorative Elemente (vergleichbar der Verwendung des Hufeisens und der gespreizten Hand heutigen Tages).

In meinen Augen methodisch befremdlich ist also der Umstand, dass der Verfasser die vier Jahrtausende des Alten Orients in all seinen Bereichen als einen einheitlichen und in bezug auf die religiöse Entwicklung unveränderlichen Komplex zu betrachten scheint, ohne Unterscheidung zwischen Originellem und Konventionellem, zwischen lebendig Sinngebendem und Veräusserlichtem und Verflachtem. Faktisch bleibt ihm auch gar nichts anderes übrig, denn das naturgemäss schweigende und unentschiedene Bildmaterial, das der Verfasser als Hauptquelle für die Entscheidung unserer Frage gewählt hat, bietet gar keine Möglichkeit zu solchen Unterscheidungen. Entsprechend einer monolithischen und einseitigen Betrachtung der altorientalischen Kultur stellt sich der Verfasser also vor, der Glaube an eine numinose, in Gestalt eines säugenden Muttertiers verkörperte Macht habe sich als nicht abreissender Strom über den gesamten Alten Orient erstreckt, von Anfang bis Ende – und das während er ausser dem stummen und unbestimmten Bildmotiv keinen auch nur annähernden Beweis dafür hat, dass dieser Glaube sich im Alten Orient überhaupt irgendwie verwirklicht hat, abgesehen von jenen vier (eigentlich nur drei, wenn man die Vogelmutter abzieht) Verboten, die uns auch nur aus der Bibel bekannt sind.

VII

Das Willkürliche der Entscheidungen, die der Verfasser seinem Material aufzwingt, äussert sich in seiner Einstellung zu den auf Pflanzen bezüglichen alttestamentlichen Verboten, die sich nach Ansicht vieler Forscher aus Tabu-

der Erde» ist; den Hauch des Lebens (*rû^aḥ haḥayyîm*), auch *n^ešāmâh* genannt, was dem lateinischen *spiritus* entspricht; und die «Seele» (*nepheš*), die dem englischen *soul* entspricht. Wenn der Mensch stirbt, kehrt sein Staub zur Erde zurück, der Lebenshauch kehrt zurück «zu Gott, der ihn gegeben hat» (Qoh 12, 7; vgl. Ps 104, 29; Hi 34, 14 f.), die Seele aber, die das Individuelle jedes einzelnen Menschen ausmacht, fährt hinab in die Unterwelt und führt dort ein schattenhaftes Dasein. Der «Hauch des Lebens» wird von Gott nicht nur dem Menschen verliehen, sondern jeglichem Lebewesen auf Erden (Gen 6, 17; 7, 15. 22; Ps 104, 29 f. u. ö.), und insofern besteht eine wesenhafte Nähe zwischen dem menschlichen Leben und dem der übrigen Lebewesen. All diese Unterscheidungen, die in der Weltauffassung des Alten Orients verankert sind, kommen bei Keel nicht vor, da er sich ausschliesslich auf das Bildmotiv stützt.

vorstellungen entwickelt haben, aber im Lauf der Zeit verfeinert worden sind und eine ausschliesslich (oder überwiegend) soziale und ethische Bedeutung erhalten haben. Es handelt sich um die Verordnungen, von den Bäumen vor dem vierten Jahr keine Früchte zu ernten und die des vierten Jahres besonders zu behandeln (Lev 19,23–25), von der Nachlese, von dem Vergessenen und von der Ackerecke (Lev 19,9 f.; 23,22; Dt 24,19–22) und vom Brachjahr (Ex 23,10 f.; Lev 25,1–7). Der Verfasser stimmt der Auffassung zu, dass diese Verbote ihren ersten Ursprung im Bereich des Tabu haben, und dadurch definiert er sie nach seinem System als Analogien zu den vier auf Tiere bezüglichen Verboten, sozusagen als zwei Arme eines Systems verbundener Röhren. Ungeachtet dessen ist er nicht bereit zuzugeben, dass auch die Verbote aus der Tierwelt sich bereits von ihren magischen Ursprüngen entfernt haben, wie er dies den Verboten aus der Pflanzenwelt ohne weiteres zugesteht. Er versteift sich darauf, dass die Verbote aus der Tierwelt im Unterschied zu ihren Gegenstücken aus der Pflanzenwelt dem Begriff des Tabu noch sehr nahe stehen müssten. Als Beweis führt er wiederum das Bildmotiv des säugenden Muttertiers an, das nach seiner Meinung – also im biblischen Israel – als Verkörperung einer numinosen göttlichen Macht aufgefasst worden wäre (53 f.). Von diesem überhaupt schwachen Beweisstück ist schon oben die Rede gewesen, und auf das methodisch Unzulängliche einer Unterscheidung zwischen Verboten, die nach dem Ansatz des Verfassers selbst eigentlich zusammengesehen werden müssten, braucht nicht eigens hingewiesen zu werden.

Ebenfalls keinen stichhaltigen Beweis hat der Verfasser für seine Annahme, dass die vier ihn interessierenden Verbote unverändert von den Kanaanäern übernommen worden seien. Nicht genug damit, dass sich bis jetzt auch nicht der leiseste Hinweis auf diese oder auch nur entfernt ähnliche Verbote innerhalb des epigraphischen Materials aus den Weiten Kanaans gefunden hat, die konkreten Ausprägungsformen der kanaanäischen Kultur im östlichen Mittelmeerraum und in Nordafrika mit der dort herrschenden Begeisterung für Menschenopfer scheint kein allzu geeigneter Hintergrund für die Entwicklung von Zartgefühl in bezug auf Tieropfer. Auch die Annahme, der alttestamentliche Kontext bezeuge den kanaanäischen Ursprung von Gesetzen, scheint mir ein bisschen zu einfach. Gelegentlich kann der alttestamentliche Kontext eigens auf mit der Landwirtschaft verbundene Bestimmungen verweisen, aber in solchen Fällen darf nicht gefolgert werden, dass jede Bestimmung innerhalb dieses Kontextes unbedingt landwirtschaftlicher Art sein müsse, und sicherlich darf nicht jede solche Vorschrift «automatisch» als kanaanäisches Erbe eingestuft werden. Innerhalb der Gruppe von Vorschriften Ex 34,18–26, im «kleinen Bundesbuch» etwa, einem ausge-

sprochenen landwirtschaftlichen Kontext, hat es der Kompilator für richtig gehalten, den Sabbat zu erwähnen, um dem Landarbeiter das Gebot der Arbeitsruhe am siebten Tag selbst in der Erntezeit, einer landwirtschaftlichen Hochsaison, ans Herz zu legen (im Zusammenhang mit «Ernten» spricht er auch von «Pflügen», weil er das feste Begriffspaar nicht auseinandernimmt). Demnach war der Umstand, dass der Sabbat keine wesentlich landwirtschaftliche Institution ist und auch keinerlei kanaänische Grundlage hat, kein Hinderungsgrund, ihn in einem der frühesten alttestamentlichen Gesetzeskomplexe mit eindeutig landwirtschaftlicher Ausrichtung zu nennen.¹³ Dabei darf man nicht vergessen, dass der Verfasser den behaupteten landwirtschaftlichen Kontext, der den kanaänischen Ursprung der Bestimmungen belegen soll, ja nur bei zweien der ihn beschäftigenden biblischen Verbote aufweisen kann. Auf die beiden anderen trifft nicht einmal dies zu.¹⁴

¹³ In meinem Buch, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, Oxford 1978, 327–339, habe ich zu zeigen versucht, dass die Vorschriften, «das Blut meines Opfers nicht über Gesäuertem» zu schlachten/opfern und das Fleisch des Festopfers nicht bis zum nächsten Morgen aufzubewahren (Ex 23, 18; 34, 25), womit in diesem Kontext eine Reihe von Nebenvorschriften zu den drei Wallfahrtsfesten eröffnet wird, an deren Abschluss jeweils das Verbot steht, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, sich ursprünglich auf das Pessach-Opfer beziehen. Dabei ist dieses Opfer, das als einziges im Jahreskreis bei Nacht verzehrt wird und dessen nomadische Grundlagen ziemlich deutlich sind, gewiss nicht landwirtschaftlichen Ursprungs und sicherlich kein kanaänisches Erbe.

¹⁴ Es ist beachtenswert, dass das Verbot, ein Jungtier innerhalb der ersten sieben Tage nach seiner Geburt zu opfern, sich in Ex 22, 29 nur auf die Erstgeborenen vom Vieh bezieht, in Lev 22, 27 dagegen auf sämtliche Opfer von Säugetieren. Allerdings besteht kein Zweifel, dass auch Ex 22, 29 dieses humanitäre Verbot durchaus nicht auf die Erstlinge einschränken will, sondern dass es hier mit Bezug auf Erstlinge genannt wird wegen des Kontextes, in dem es um Erstgeburt bei Mensch und Vieh geht (vgl. Ex 22, 28 f.). Zwar ist das Bundesbuch (dem der Vers Ex 22, 29 angehört) gewiss nach Kontext und literarischer Gestaltung früher anzusetzen als das Heiligkeitsetz (dem der Vers Lev 22, 27 angehört), aber nichtsdestoweniger ist die Formulierung des Verbots im Heiligkeitsetz allgemeiner und grundsätzlicher als die im Bundesbuch (vgl. mein oben erwähntes Buch, 325). Auch hieraus geht hervor, dass der Kontext eine Formulierung des betreffenden Gebots in bezug auf einen klar umrissenen Gegenstand und aus einem ganz bestimmten Blickwinkel veranlassen kann, und eine ausschliesslich auf den Kontext fundierte Folgerung kann ein Fehlschluss sein (wenn wir etwa ausschliesslich aufgrund von Ex 34, 21 auf den Charakter des Sabbat schliessen wollten, müssten wir zu dem Schluss gelangen, dass sich das Arbeitsverbot nur oder hauptsächlich auf Arbeiten wie Pflügen und Ernten beziehe). Umso beschränktere Aussagekraft hat der Kontext als solcher, wenn es um das Wesen und um den historischen Ursprung von Vorschriften geht.

VIII

Zum Zweck der bisherigen Diskussion bin ich zunächst darauf eingegangen, den Ursprung der vier alttestamentlichen Verbote im Tabu zu suchen. Selbst wenn dies der Fall sein sollte, besagt das noch keineswegs, dass es sich bei den vier Verboten um gemeinaltorientalisches Erbe handelt; ausserdem ist die Herausbildung des Tabus von den Verboten selbst so weit entfernt, dass daraus (im Unterschied zur Meinung des Verfassers) durchaus nicht auf das religiöse Bewusstsein der biblischen Epoche geschlossen werden darf. Allerdings ist schon die These, dass diese Verbote aus dem Tabu stammten, nicht mehr als eine unbewiesene Vermutung. Über die alttestamentlichen Verbote aus der Pflanzenwelt könnte man sich allenfalls noch unterhalten, ob ein Tabu zugrunde liegt oder nicht, denn in diesem Fall lassen sich von anthropologischer Seite unter Umständen gewisse Erscheinungen aus dem Bereich von Brauchtum und Aberglauben anführen, die vielleicht darauf hindeuten könnten, dass auch die alttestamentlichen Verbote ursprünglich einmal so etwas Ähnliches waren und magischer Herkunft sind.¹⁵ Aber für die vier auf Tiere gerichteten Verbote ist bis heute kein entsprechendes oder auch nur vergleichbares Beispiel aufgezeigt worden; diese kennen wir nur aus der Bibel.

Wenn also die Bibel der einzige Beleg für das Bestehen der vier Verbote ist, dürfte es wohl richtiger sein, davon auszugehen, dass sie Ausdruck menschlicher Empfindsamkeit sind, hervorgegangen aus der Neigung zu moralischem Feingefühl (das wiederum bei Individuen und gesellschaftlichen Gruppen in unterschiedlichem Masse ausgeprägt ist) ohne die Annahme unmittelbarer Vorstufen aus dem Tabu. Offenbar hat der Verfasser hier den allgemeinen historischen Entwicklungsgang, nämlich dass die Tabuisierung der Herausbildung eines moralischen Bewusstseins vorangeht, mit der Frage nach den eigenständigen Anfängen der konkreten, ihn beschäftigenden Verbote verwechselt. Denn selbst wenn man zugibt, dass die Ethik ein in der menschlichen Entwicklungsgeschichte relativ später Überbau ist, lässt sich doch wohl nicht leugnen, dass die Ethik wesentlich autonom ist und vom Zeitpunkt ihres Auftretens an sich allmählich verbreitert und verstärkt, so dass sie dann nach der ihr eigenen Gesetzlichkeit auch neue Forderungen aufstellen kann. Selbst wenn die moralischen Forderungen demnach begrifflich in ein Stadium gehören, das in der Schicht des Tabu-Glaubens gründet, heisst das noch lange nicht, dass überhaupt jedes ethische Verbot eine direkte Vorstufe im Bereich des Tabus hat.

¹⁵ Vgl. dazu etwa G. A. Smith, *Deuteronomy* (CBSC, 1918), 284, und die Verweise dort. Der Vergleich überhaupt bleibt im Bereich des Hypothetischen.

Wenn es sich also so verhält, dass es zu den biblischen Verboten keine ausserbiblische Parallele gibt, der Verfasser sich aber beeilt, sie an ein nahezu universales Bildmotiv anzulehnen, das er als eindeutigen Ausdruck des Glaubens an ein Numen auffasst, welches den biblischen Verboten unmittelbar zugrunde liegen soll, dann kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, dass er durch seine Verquickung ziemlich weit auseinanderliegender Stufen methodisch unzulässige Sprünge macht.

IX

Zu den vier biblischen Verboten gibt es keine ausserbiblische Parallele, aber inner- und ausserbiblisch fehlt es nicht an Beispielen für ethisches Empfinden, Rücksichtnahme auf Tiere und Verständnis für deren Gefühle. Der Verfasser führt solche Belege sogar selbst an, ordnet sie aber m. E. nicht richtig ein. Er zitiert die meisten Verse, in denen menschliches Mitgefühl mit der Tierwelt zum Ausdruck kommt – vom Gebot, das Nutzvieh am Sabbat ruhen zu lassen (Ex 20,10; Dt 5,14), über das Lob des Gerechten, der «die Seele seines Viehs kennt» (Prov 12,10), bis hin zum Gebot, dem Ochsen, der da drischt, nicht das Maul zu verbinden (Dt 25,4); ausserdem wussten die biblischen Menschen darum, dass ein Hirt Lämmer im Busen trägt, mit säugenden Tieren behutsam umgeht (Gen 33,13; Jes 40,11; Ps 78,71) und um jedes einzelne seiner Schafe besorgt ist (Ez 34,4). Ausgeprägtes Verständnis für den Mutterinstinkt bei Tieren findet sich auch in der Erzählung von der Rückführung der Bundeslade aus dem Philisterland, die der Verfasser ebenfalls heranzieht: Zwei säugende Kühe, deren Kälber zu Hause eingesperrt waren, «gingen dahin und muhten», kehrten aber trotz ihrer instinktmässigen Neigung nicht zurück zu ihren Kälbern, sondern zogen die Gotteslade nach Bet Schemesch, woraus eindeutig hervorging, dass die Seuche bei den Philistern von Israels Gott ausgegangen war (I Sam 6,7–12). Ebenso nennt der Verfasser einige ägyptische und besonders ugaritische Texte, die ebenfalls Verständnis für die Gefühle von Tieren bezeugen, darunter die poetische Wendung, die im Baals-Mythos zweimal vorkommt: *klb. arh. l'glh/klb. t̄at. limrh/km. lb. 'nt. aṯr. b'l.* (A. Herdner, CTA 6,II, 6–9.28–30), d. h. «wie das Herz der Kuh auf ihr Kalb, wie das Herz des Mutterschafes auf sein Lamm, so (war) das Herz Anats auf Baal (gerichtet)».¹⁶ Nicht weniger aufschlussreich sind die ägyptischen Reliefbilder, von denen der Verfasser einige bringt und die in der unmittelbaren Sprache realistischer Zeichnung jenem menschli-

¹⁶ Darin möchte der Verf. einen Nachhall des göttlichen Elements im Mutterschaftsverhältnis zwischen Kuh und Kalb finden und sozusagen eine Erinnerung daran, diese Beziehung durch

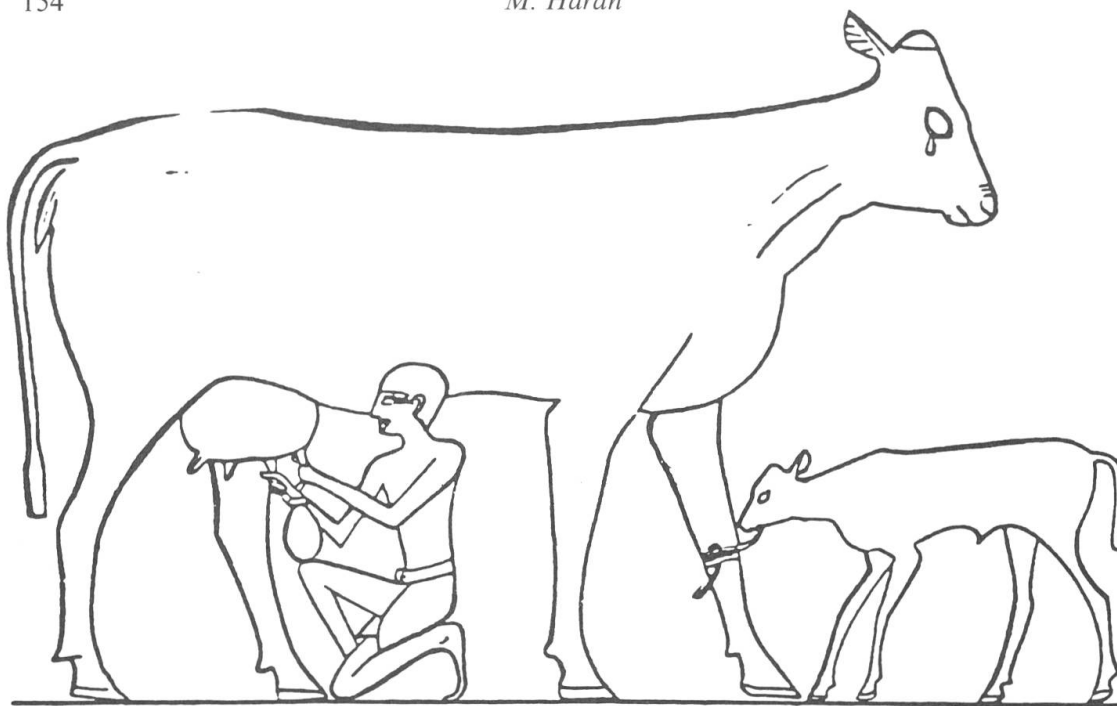


Abb. 5: Relief auf dem Sarg der Prinzessin Kautit, Deir el-Bahri

chen Mitgefühl mit den Empfindungen säugender Tiere unmissverständlichem Ausdruck verleihen. Eines dieser Bilder ist ein Detail aus dem obersten Fries auf dem Reliefsarg der Prinzessin Kautit in Deir el-Bahri aus der 11. Dynastie (Museum Kairo, Nr. 623). Dort ist eine Kuh dargestellt, die von einem Hirtenjungen gemolken wird, während das Kalb an eines ihrer Beine gefesselt ist, und aus ihrem Auge eine Träne rinnt (vgl. Abb. 5).¹⁷ Ein anderes Bild dieser Art findet sich auf dem Relief aus Grab Nr. 2184 in Giza: Die Kuh, deren Hinterbeine gefesselt sind und die von einem Knaben gemolken wird, wendet ihren Kopf mit einem Ausdruck des Schmerzes mit herausgestreckter Zunge dem Kalb zu, das ein anderer Knabe gewaltsam von ihr wegzieht (vgl. Abb. 6).

Nun besteht bei diesen Zeugnissen, sowohl bei den literarischen als auch bei den ikonographischen, überhaupt kein Zweifel, dass es sich um rein menschlich-ethische Empfindungsäußerungen handelt ohne jegliche Konnotation von Tabu. Selbst wenn die Belege ein Verbotsmoment enthalten

Schaffung eines Tabus zu schützen (137). In Wirklichkeit handelt es sich um nichts anderes als einen Ausdruck der Anerkennung des auch Tieren innewohnenden Mutterinstinkts, und zu den biblischen Äußerungen dieser Art, die auch der Verf. (51f.) nicht mit Tabu in Verbindung bringt, besteht kein grundsätzlicher Unterschied (dazu im folgenden).

¹⁷ Dieselbe Darstellung findet sich auch auf den Reliefbruchstücken vom Sarkophag der Prinzessin Kemsit vom selben Ort und aus derselben Zeit (British Museum, Nr. 43037). Das Auge, aus dem die Träne fließt, ist auf einem der Bruchstücke erhalten (vgl. Keel, Abb. 6. 7. 17). Zweifellos war derselbe Künstler am Werk.

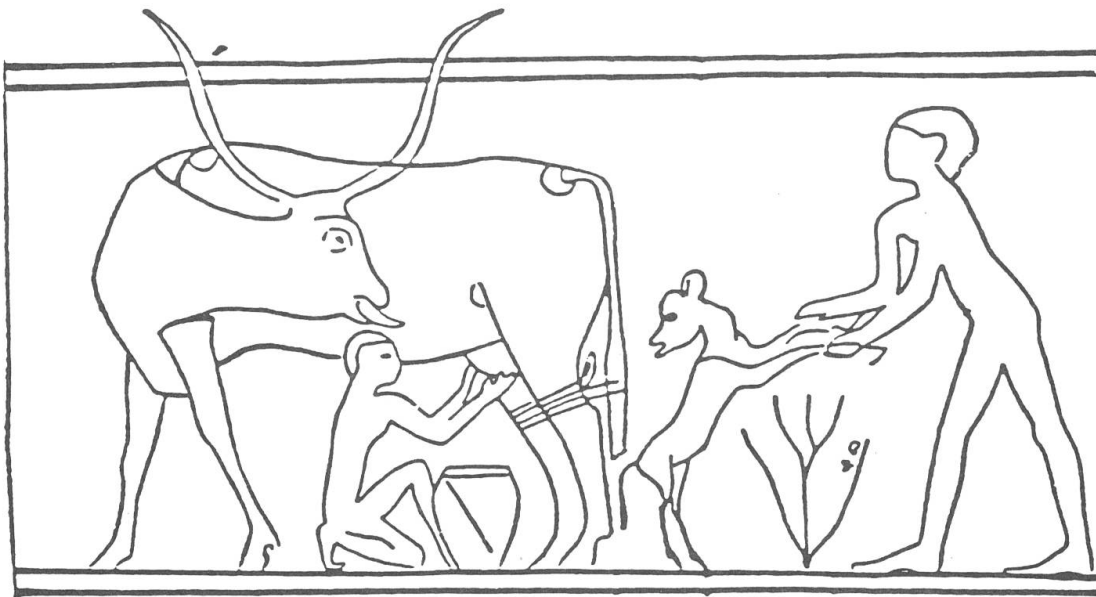


Abb. 6: Relief aus Grab Nr. 2184, Giza

sollten, lässt sich doch kaum ein Tabu dahinter erkennen (was für ein Tabu sollte etwa hinter dem Verbot stecken, einem dreschenden Ochsen das Maul zu verbinden?). Auch der Verfasser versteigt sich nicht zu der Behauptung, dass diese Belege irgendwie auf numinoser Grundlage beruhten. Zu diesem Punkt weiss er nur zu bemerken, dass «es eigentlich zu erwarten» sei, «dass man diese heilige Sphäre des Segens und der Schönheit mit gewissen Tabus umgeben hat» (52). Aber wenn er meint, die erwarteten Tabus in Gestalt der vier ihn beschäftigenden alttestamentlichen Verbote gefunden zu haben, dann hat er sich getäuscht. Die blosser Erwartung ist sicherlich kein Beweis dafür, dass diese vier Verbote tatsächlich in den Bereich des Tabus gehörten, zumal eigentlich überhaupt keine weiteren Beweise vorliegen.

Weiterhin wäre einzuwenden, dass der Verfasser offenbar nicht gemerkt hat, dass diese biblischen und ikonographischen Belege im Grunde gegen seine These sprechen. Nach seinem Ansatz wäre in bezug auf diese Bilder etwa die Frage zu stellen: Wenn das säugende Muttertier wirklich in allen Gegenden und zu allen Zeiten im Alten Orient ein Symbol numinoser Heiligkeit war, wie konnten es die ägyptischen Künstler dann wagen, eine so grobe Verletzung dieses Symbols bildlich darzustellen? Auch die biblische Erzählung I Sam 6, 7–12 hätte ihn stutzig machen müssen, denn wenn in Israel tatsächlich der Glaube an eine numinose Macht, verkörpert in der Gestalt einer säugenden Kuh, herrschte und dieser Glaube sogar die direkte Grundlage für humanitäre Verbote bildete, wie kam man dann dazu, eine Geschichte zu erzählen, in der zwei säugende Kühe «dahingehn und wei-

nen», während ihre Kälber zu Hause angebunden stehen? Denn diese ägyptischen Darstellungen und andere dieser Art sowie die biblische Erzählung I Sam 6,7–12 bieten doch ganz eindeutig einen Tatbestand, der dem Bildmotiv der säugenden Kuh geradezu ins Gesicht schlägt, sozusagen einen Anti-Typus, da die Kuh in diesen Fällen nicht nur nicht säugt, sondern man sie sogar daran hindert und das Kalb gewaltsam von ihr fernhält. Es versteht sich von selbst, dass solche Tatbestände in der realen Wirklichkeit durchaus vorkommen, aber auch die Reaktionen der Kühe auf den bildlichen Darstellungen und in der biblischen Erzählung sind nicht weniger «natürlich», und sie gehören ausschliesslich der Alltagswirklichkeit an ohne jegliche Verletzung einer numinosen Heiligkeit. Diese Reaktionen enthalten nicht mehr als eine Äusserung des Schmerzes über den Zustand der Kühe, deren natürlicher Trieb geknebelt wird, sowie Anzeichen von menschlichem Verständnis für ihr Leiden – aber keinerlei Hinweis auf Übertretung eines Tabus. Daraufhin lässt sich also sagen, dass die Träne im Auge und die herausgestreckte Zunge auf den ägyptischen Zeichnungen sowie der Schmerzenslaut der Kühe in der biblischen Erzählung dafür sprechen, auch im verbreiteten «positiven» Bildmotiv des säugenden Muttertiers nicht den Glauben an eine darin eingeschlossene numinose Macht zu finden, sondern nur ein Empfinden von Mitgefühl und schlichter menschlicher Solidarisierung – seelisch und körperlich – mit dem auch Tieren innewohnenden Mutterinstinkt (den sie mit der Gattung Mensch gemeinsam haben).¹⁸ Diese menschliche Solidarisierung kann natürlich sowohl von der Seite der säugenden Mutter als auch von der des saugenden Jungen her einsetzen.

Demnach hätte der Verfasser besser daran getan, die vier alttestamentlichen Verbote mit den übrigen alttestamentlichen und künstlerischen Zeugnissen zusammenzunehmen und gemeinsam zu behandeln. Und so wie er in bezug auf den Charakter der übrigen Zeugnisse zugibt, dass sie keinerlei Tabu-Hintergrund haben, hätte er auch zu den vier Verboten sagen müssen, dass sie nichts anderes sind als Ausdruck einer menschlich-ethischen Empfindsamkeit und einer Ehrfurcht vor dem Mutterinstinkt ohne direkte Vorläufer aus dem numinosen Bereich. Das Bildmotiv des säugenden Muttertiers

¹⁸ Ein ähnliches Moment der Identifizierung findet sich gewiss auch bei der christlichen Weiterbildung dieses Bildmotivs, das seit dem 3. nachchristlichen Jh. vorkommt und die Gestalt der Madonna erhält, die das Kind auf ihren Armen trägt und ihm manchmal auch die Brust gibt; vgl. W. Braunfels/G. A. Wellen, *Lexikon der christlichen Ikonographie* (hg. v. E. Kirschbaum), III (1971) s. v. «Maria, Marienbild», 155–161. Erstmals kommt dieses christliche Bildmotiv offenbar auf den Wandmalereien in der Katakomben der Priscilla in Rom vor, die nach Meinung vieler aus der 1. Hälfte oder aus der Mitte des 3. Jh.s stammen; vgl. etwa Bourguet (A.3), Pls. 66–70.

ist zwar über den gesamten Alten Orient hin verbreitet, aber als Beleg für einen numinosen Glauben im biblischen Israel und als etwaige Grundlage für die biblischen Verbote ist es nahezu wertlos und vermag die vier biblischen Verbote nicht von den übrigen einschlägigen Zeugnissen zu scheiden. Folglich müssen sowohl die Belege aus den literarischen Texten und aus dem künstlerischen Befund als auch die vier biblischen Verbote gleichermassen auf eine im Prinzip ethische Sensivität hinweisen, die durch das ethische Bewusstsein als solches motiviert ist. Auch eine solche Sensivität gab es, und nicht nur in Israel, aber (mag dies nun Zufall sein oder nicht) nur im Alten Testament hat sie gesetzlichen Niederschlag gefunden.

X

Um exakt zu sein, sollte auch nicht verschwiegen werden, dass die Reaktionen der Kühe auf die brutale Gewalt, die ihnen das Säugen verwehrt, wie sie auf den ägyptischen Zeichnungen zum Ausdruck kommen, ja eigentlich nicht «natürlich» sind, sondern deutlich anthropopathische Züge tragen. Ein gequältes Stück Vieh vergiesst keine Tränen – das ist ein menschliches Charakteristikum. Wenn der ägyptische Künstler die Kuh weinen lässt, bringt er also ihr Leiden mit Hilfe menschlicher Reaktionen zum Ausdruck, was wiederum auf dem Hintergrund schlichter gefühlsmässiger Solidarisierung mit dem Tier, das säugen möchte, aber nicht darf, zu verstehen ist. Das dürfte auch der Verfasser nicht bestreiten, denn er spricht von anthropozentrischen und «sentimentalen» Zügen dieser Bilder. Aber faktisch stellt sich heraus, dass sich auch in den vier alttestamentlichen Verboten solche Elemente von gefühlsmässiger Solidarisierung des Menschen mit dem Tier, von tiefer Sympathie für den beiden gemeinsamen Mutterinstinkt und von Zurückschrecken vor der Möglichkeit grober Verletzung dieses Instinkts, finden. Solidarität ist allem Anschein nach auch die Grundlage eben dieser Verbote, und es besteht kein Grund (und eigentlich auch keine Möglichkeit), sie auf einen numinosen Glauben zurückzuführen.

Wenn nämlich der Sinn dieser Verbote wirklich in einer der Ikone der säugenden Mutter innewohnenden numinosen Heiligkeit beschlossen wäre, würde diese Heiligkeit doch natürlicherweise daraufhinwirken, für die Dauer des Säugens jedes Antasten von Tiermutter und Jungem zu untersagen. Aber so lautet die biblische Vorschrift nicht, sondern nach Ablauf von sieben Tagen erlaubt sie, das Tierjunge seiner Mutter wegzunehmen und als Opfer darzubringen (Ex 22,29; Lev 22,27). Demnach wird hier kein grundsätzliches, in der Tatsache der Mutterschaft verankertes Verbot wirksam, sondern einzig und allein eine ethische Scheu vor der Verletzung des Mutterinstink-

tes, der sich beim Tier wie beim Menschen findet. Diese Scheu ist klar fassbar, denn im Alten Testament selbst ist ausdrücklich gesagt, dass auch der Mensch vom Augenblick seiner Geburt an beginnt, an den Brüsten seiner Mutter zu saugen (vgl. Ps 22,10; Hi 3,12), wohingegen ein Verwehren dieses Erlebnisses sowohl auf ihn als auch auf die Mutter traumatische Wirkung hat (vgl. Thr 4,3). Das biblische Verbot besagt also ungefähr folgendes: Mindestens sieben Tage lang lass die Tiermutter säugen und das Junge saugen, lass den Muttertrieb sich verwirklichen, auch wenn er dich nicht davon abhalten wird, das Tier als Opfer darzubringen.¹⁹

Entsprechend hat die zwischen zwei Tieren bestehende Mutterbindung keinerlei absolute Gültigkeit und schliesst die Möglichkeit, dass beide als Opfertiere verwendet werden, durchaus nicht aus. Das biblische Verbot, «das Tier und sein Junges» an einem einzigen Tage zu schlachten (Lev 22,28), will nur dafür Sorge tragen, dass die beiden *getrennt* geschlachtet werden, aus einem gewissen Respekt vor der Mutterschaft überhaupt heraus.²⁰ Ebenso ist festzustellen, dass das Schlagen von «Mutter und Kind», wenn es am Menschen geschieht, biblisch als eine der schlimmsten Greuelthaten gilt (Gen 32,11; Hos 10,14; vgl. Jer 6,21; 47,3). Daraufhin ist doch wohl anzunehmen, dass eben jene humanitäre Scheu auch dem Verbot, Vogelmutter und -kind zu nehmen (Dt 22,7), dessen Formulierung an die Nennung jenes menschlichen Greuels anklingt, zugrunde liegt. Und wiederum ist zu beobachten, dass die Mutterbindung als solche keine absolute Verbindlichkeit hat, denn es ist ja nicht verboten, einen brütenden Vogel mitsamt seinem Gelege zu greifen, sondern sogar geboten, in diesem Fall die Mutterbindung zu lösen und die Vogelmutter fliegen zu lassen. Über den Sinn dieses Fliegenlassens besteht auch kein Zweifel – die Vogelmutter soll nicht hilflos zusehen müssen, wie der Mensch ihre Eier und ihre Jungen verzehrt und sich an ihnen gütlich tut

¹⁹ Nach dem Wortlaut des Verses richtet sich das Verbot auf das neugeborene Jungtier, das die ersten sieben Tage seines Lebens bei seiner Mutter verbringen soll. Aber faktisch richtet sich das Verbot sicher ebenso auf das Muttertier, dem das Säugen mindestens sieben Tage lang gewährt werden soll. Der biblische Text drückt sich hier, wie überhaupt, konkret aus. Praktisch wurde in der Regel nicht das milchgebende und entsprechend wertvollere Muttertier, sondern das neugeborene Jungtier zum Schlachten bestimmt. Sogar formal gesehen impliziert die Vorschrift, das Jungtier sieben Tage lang bei seiner Mutter zu lassen, auch das Verbot, das Muttertier innerhalb dieses Zeitraums zu schlachten (vgl. Abravanel in seinem Kommentar zu Lev 22).

²⁰ Die mask. Form «*ihn* und *sein* Junges» («soll man nicht am selben Tage schlachten») ist durch den Anfang des Verses bedingt: die dort genannten Tiere, *šôr* (Rind) und *seh* (Schaf), stehen für Gross- bzw. Kleinvieh und implizieren kein natürliches Geschlecht. Aber hier bezieht sich die Bezeichnung auf die weiblichen Vertreter der jeweiligen Spezies (zu *šôr* als weibliches Rind vgl. noch Num 18,17), da das Tier der Mutter nachgeht (vgl. den Kommentar von S. D. Luzzatto zu Lev 22,28).

(Jes 10,14 geht es um ein gefundenes Nest und um das Einsammeln verlassener Eier, die Mutter wird nicht erwähnt).

Was die Säugetiere betrifft, so verbietet die alttestamentliche Vorschrift nicht, ein Zicklein zu Lebzeiten seiner Mutter zu schlachten, verboten ist nur die Benutzung der Muttermilch, um das Fleisch des Zickleins zum Genuss zuzubereiten.²¹ Auch hier wäre doch erstaunlich, wenn der Glaube an eine im säugenden Muttertier angeblich verkörperte numinose Macht eine solch furchtbare Verletzung der Mutter durch Schlachten ihres Jungen vor der Entwöhnung nicht verhindert hätte, wohingegen das alttestamentliche Verbot erst nach erfolgtem Schlachten einsetzt und das Kochen des Fleisches in der Milch der Mutter untersagt. Aber ohne weiteres einsichtig wird dieses Verbot als menschlich-ethisches Zurückschrecken vor einem Missbrauch der Milch gegen den Willen des Muttertiers und, was noch schlimmer ist (und den entscheidenden Unterschied zwischen dieser und jeder anderen Milch ausmacht), zu einem Zweck, der das absolute Gegenteil von dem ist, wozu diese Milch zu Lebzeiten der Tierjungen bestimmt war.²² Zur Motivierung einer solchen Scheu genügt eine gefühlsmässige Solidarisierung mit dem säugenden Muttertier und dem saugenden Tierjungen vollauf, die Bindung zwischen den beiden braucht an keiner numinosen Macht aufgehängt zu werden, für einen Glauben an die und ihre Beziehung zum alttestamentlichen Verbot es keinen Beweis gibt.

Dagegen lehnt der Verfasser die ethische Begründung als ausreichende Erklärung für die vier alttestamentlichen Verbote ab und verliert einige abschätzige Worte über die Heranziehung dieser Verbote zu einer anthropozentrischen und sentimentalischen Deutung (vgl. 28.46.143). Aber es ist doch nun einmal so, dass die anthropozentrische Auffassung, die sich in den ägyptischen Darstellungen deutlich abzeichnet, auch die Grundvoraussetzung für ein menschliches Erfassen der Tierwelt überhaupt ist. Und wenn eine solche Auffassung etwas Sentimentales hat, dann heisst das, dass auch das sentimentale Moment sehr real ist und nicht unterschätzt werden darf.

Menachem Haran, Jerusalem

²¹ Unter den bescheidenen Bedingungen eines landwirtschaftlichen Betriebs in biblischer Zeit fanden sich alle drei – Muttertier, Böcklein und Milch – im Besitz desselben Menschen. Ausserdem ist es undenkbar, dass das Böcklein vor den Augen seiner Mutter geschlachtet worden wäre. Das Freilassen der Vogelmutter vor Plünderung ihres Nestes ist ein analoges Beispiel dafür. Allerdings ist zu bedenken, dass Vögel im Unterschied zu Säugetieren im biblischen Israel nicht domestiziert waren, sondern mit Netzen und Fallen gefangen wurden, während die Eier als herrenloses Gut eingesammelt wurden, vgl. dazu meinen Beitrag zur *Encyclopaedia Biblica* (s. o. A. 9), 552 f.

²² Auf eben diese Dinge hat bereits Philon (*de virtutibus* 143) hingewiesen, und allem Anschein nach hat er damit Recht.