

Helæb oder *ḥālāb*? Ein möglicher Einfluss der frühjüdischen Halacha auf die Vokalisation des MT in Ex 23,19b; Ex 34,26b; Dtn 14,21b

Raik Heckl (Bonn)

Einführung

Dieser Beitrag schließt sich an eine Diskussion um das Verständnis von Ex 23,19b; 34,26b; Dtn 14,21b an, die in den letzten Jahren etwas an Intensität verloren hat. Ausgelöst wurde sie durch die Arbeiten von O. Keel.¹ In ihnen stellt O. Keel den beiden bis dahin üblichen Deutungen eine „religiöse“² Deutung gegenüber. Er weist zunächst die seit Philon anzutreffende Annahme zurück, dass es sich an den genannten Stellen um eine humanitäre Vorschrift handele, die verschiedene Aspekte in der Beziehung von Mutter- und Jungtier betrifft (die Weitergabe des Lebens, die Schmerzen der Tiere, Anwendung auf den zwischenmenschlichen Bereich³). O. Keel vermag diese Sicht in sein Konzept zu integrieren, wehrt sich aber gegen die seit Maimonides diskutierte kultpolemische Deutung der Stelle, die voraussetzt, dass das Gesetz sich gegen einen kanaanäischen Kultbrauche richte. Seit dem Bekanntwerden von KTU 1.23 schien letztere Deutung zwar einen konkreten Anhalt im ugaritischen Kult zu haben, was aber entsprechend neuerer Forschungen nicht haltbar sei.⁴ Keel sieht Stelle stattdessen parallel zu Ex 22,29b und Lev 22,27, wo eine siebentägiger Schonung des Jungtieres befohlen wird, als Vorschrift, die den Schutz eines Symboltieres im Blick hat. Denn s.E. stehen im alten Orient die Symboltiere einer Gottheit unter einem besonderen Schutz. In Ex 23,19b (par.) ziele das Verbot auf ein das säugende Muttertier betreffendes Tabu ab. Denn das säugende Muttertier gelte „als Symbol gottgeschenkter Fruchtbarkeit und göttlicher Sorge und Liebe, die vor allem durch bestimmte Muttergottheiten repräsentiert werden“⁵. Diese Interpretation sucht O. Keel mit einer Fülle von ikonographischem Material zu untermauern.⁶ O. Keel ist von M. Haran kritisiert worden. Einerseits gebe es keine außerbiblischen

¹ Keel, O.: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes*, OBO 33, Freiburg, Göttingen 1980; Ders., „Du wirst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen“. *Die wechselvolle Geschichte der Auslegung eines alttestamentlichen Gebotes*, *Orientierung* 45, 1981, 45-48.

² Vgl. Keel, *Böcklein*, 39.

³ Vgl. Keel, *Böcklein*, 20f. und Keel, *Auslegung*, 46.

⁴ Vgl. ders., *Böcklein*, 37f. Vgl. zur weiteren Diskussion neben Janowski, B.: *Rezension Keel, Böcklein*, *ZDPV* 102, 1986, 184-189 auch Ratner, R.; Zuckerman, B.: *A kid in milk: new photographs of KTU 1:23, line 14*, *HUCA* 57, 15-60.

⁵ Keel, *Böcklein*, 44.

⁶ Vgl. ders., *Böcklein*, 46-141.

Hinweise für die Richtigkeit von O. Keels Deutung.⁷ Andererseits sehe das Gesetz gerade keinen Schutz von Mutter und Jungtier vor, sondern verbiete lediglich die gemeinsame Schlachtung und „die Benutzung der Muttermilch, um das Fleisch zum Genuss zuzubereiten“⁸.

Rezipiert und radikalisiert wurde O. Keels Verständnis durch E.A. Knauf, indem dieser die konkrete Identität der Gottheit, auf die sich das Verbot möglicherweise bezogen hat, zu bestimmen versuchte.⁹ E.A. Knauf stellt daran anschließend Überlegungen an, ob möglicherweise das Gegenüber zur arabischen Mitbevölkerung seit den Zeiten des Exils, die „die alte kanaanäische Sitte, das Fleisch des Festessens in Milch zu kochen, bis heute bewahrt hat“¹⁰, die Einordnung des Verbotes in den Rahmen der dtn Speisegebote zur Folge hatte.

In der Rezension von H. Goedicke zu O. Keels Monographie wird vorgeschlagen, die präpositionale Konstruktion בְּחֵלֶב אִמּוֹ nicht als adverbiale Ergänzung zu verstehen, sondern als Bezug auf das Objekt, also auf גִּרִי. Er interpretiert: „You shall not cook the kid (which is) in the milk of its mother.“ Er vermutet, dass es sich bei Ex 23,19b (par.) um eine Kurzform von Ex 22,29 und Lev 22,27 handelt.¹¹

Eine ähnliche Interpretation schlägt C.J. Labuschagne vor, indem er darauf hinweist, dass die Frühmilch der Tiere aufgrund ihres hohen Eiweißgehalt eine rötliche Farbe habe. Das Verbot könnte sich somit gegen den Genuss von Blut in der Milch richten.¹² Diese Vorstellung habe das Dtn zur Gegenüberstellung unseres Verbotes mit dem Verbot von Aas (nicht rituell geschlachtetes Fleisch – „blood in the cadaver“) veranlasst.¹³

Da an den fraglichen Textstellen גִּרִי ja ein Jungtier bezeichnet, scheint sich als Bedeutung für die Konstruktusverbindung בְּחֵלֶב אִמּוֹ „in der Milch seiner Mutter“ entsprechend der masoretischen Vokalisation und der Übersetzung der LXX zunächst problemlos nahe zu legen. Dennoch soll aufgrund der folgenden Probleme, die die traditionelle Deutung mit sich bringt, noch einmal der Frage nachgegangen werden, worauf hin das Verbot Ex 23,19b (par.) abzielt. Es ergibt sich m.E. eine

⁷ Vgl. Haran, M.: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und das säugende Muttertier*, ThZ 41, 1985, 135-159, 152.

⁸ Ders., *Böcklein*, 159. Weitere Kritik, die sich vor allem gegen Keels Diskussion der Halacha und der jüdischen Quellen richtet: Lauer, S.: *Kultpolemik – Theorie und / oder Heiligkeitgesetz*, Judaica 37, 1981, 161-162; Petuchowski, J.: *Das Rabbinische Verständnis vom „Böcklein in der Milch seiner Mutter“*, Judaica 37, 1981, 163-165.

⁹ Vgl. Knauf, E.A.: *Zur Herkunft und Sozialgeschichte Israels*. „Das Böckchen in der Milch seiner Mutter“, *Biblica* 69, 1988, 153-169, 154-159.

¹⁰ Ders., *Herkunft*, 168.

¹¹ Vgl. Goedicke, H.: *Rezension Keel, Böcklein*, JNES 42, 1983, 302-303, Zitat: 303.

¹² „It is thus quite easy to imagine that on account of the reddish colour of the beestings, in ancient Israel the mother's milk was considered to contain blood. Therefore the eating of a kid cooked in its mother's milk came to be regarded as the eating of *meat with blood*.“ (Labuschagne, C.J.: „You shall not boil a kid in its mother's milk“ *A new proposal for the origin of the prohibition*, in: García Martínez, F.; Hilhorst, A.; Labuschagne, C.J. [Hrsg.]: *The Scriptures and the scrolls: Studies in honour of A.S. van der Woude*, VT.S Leiden 1992, 14)

¹³ Vgl. ders., *proposal*, 16f. Hier muss freilich festgehalten werden, dass an keiner Stelle in der Hebräischen Bibel ein Problem beim menschlichen Genuss der Milch gesehen wird.

neue, aber im Kontext und in der kultischen Praxis Israels kohärentere Deutung der drei Textstellen:

1. Es geht um „die Milch der Mutter“ des zu opfernden Jungtieres. Wenn es im Sinne von O. Keel um die „Tabuisierung“ des säugenden Muttertieres und damit um „den Respekt vor einer grundlegenden Schöpfungsordnung“¹⁴ geht, dann fragt man sich, warum dieses Tabu nicht für „Milch“ überhaupt gilt. Das Kochen des Opfertieres in Milch scheint aber jedenfalls grundsätzlich erlaubt zu sein.¹⁵
2. Ein größeres Problem schließt sich hieran an. Nach O. Keels Deutung geht es in Ex 23,19b (par.) um die Tabuisierung des säugenden Muttertiers.¹⁶ Doch von einer Opferung dieser „lebenden Ikone der Gottheit“¹⁷ – und um eine solche handelt es sich ja allenfalls bei dem Muttertier – ist in dem Text nicht die Rede, sondern nur von ihrem Jungen. Um also in Ex 23,19b (par.) eine Verbindung zu der durch das säugende Muttertier symbolisierten Gottheit zu sehen, müsste man ähnlich wie Philon mit den „Gefühlen“ und dem „Recht“ des Muttertieres bzw. noch abstrakter dem Recht der Gottheit argumentieren.
3. Gleichzeitig geht es bei der traditionellen Interpretation des Verbotes nicht um die Opferung, sondern nur um eine bestimmte Art der Zubereitung des Opfers. Das Opfer des Jungtiers selbst scheint selbstverständlich erlaubt zu sein.
4. Das nächste und m.E. wichtigste Problem ergibt sich aus dem negativen Befund, dass Milch in der Hebräischen Bibel an keiner Stelle positiv als Bestandteil des Kultes genannt wird.¹⁸ Nach dem vorliegenden Wortlaut der Vorschrift müsste man aber annehmen, dass Milch im Opferkult einmal eine bestimmte Rolle gespielt hat.

Das Problem der Halacha

Zunächst ist deutlich, dass der rabbinischen Halacha, die aus den drei Bibelstellen das Verbot, Fleisch und Milch zusammen zu essen, ableitet, die Bibelstelle einige Probleme bereitet. Tatsächlich dehnt bereits die Mischna (mChul 8,1) die Gültigkeit des biblischen Verbotes aus, so dass jetzt das Kochen jeglichen Fleisches mit jeder Art und „Form“ von Milch verboten ist:

כל הבשר אסור לבשל בחלב חוץ מבשר דגים וחגבים ואסור לעלות עם הגבינה
על השלחן חוץ מבשר דגים וחגבים

„Jegliches Fleisch ist verboten, mit Milch zu kochen, außer Fleisch von Fischen und Heuschrecken und es ist (ebenfalls) verboten, es auf den Tisch aufzutragen mit Käse ausgenommen Fleisch von Fischen und Heuschrecken.“

¹⁴ Keel, *Böcklein*, 44.

¹⁵ Vgl. Haran, *Böcklein*, 159. Dalmann, G.: *Arbeit und Sitte in Palästina VI*, Gütersloh 1939, 100, schreibt: „Da man das Ziegenböcklein (*gedi*) nicht in seiner Mutter Milch kochen (*biššēl*) soll (...), ist vorausgesetzt, daß das Kochen junger Ziegen in Milch oft vorkam.“

¹⁶ Vgl. Keel, *Böcklein*, 44f.

¹⁷ Keel, *Böcklein*, 54.

¹⁸ „In Israel ist die Milch keine Opfergabe, und man erhebt davon weder den Zehnten noch ein Erstlingsopfer.“ (Caquot, A.: Art. חלב, ThWAT II, 1977, 945-951, 947)

Die Mischna nimmt bezug zu Ex 23,19b (par.). Deutlich ist eine Reduktion des Wortlautes der biblischen Vorschrift לבשל בחלב und die Ausdehnung der Vorschrift auf jegliche Art von Fleisch durch die Eröffnung mit כל בשר . Damit wäre der augenscheinlich enge Rahmen des Gebotes, eine junge Ziege speziell in der Milch seiner Mutter zu kochen, zu einer allgemeinen Speisevorschrift geworden.

In der halachischen Diskussion des babylonischen Talmud wird die Ausdehnung des Gebotes auf jegliche Art von Fleisch damit begründet, dass גדי nur dann Ziegenböckchen heiße, wenn es wie in Gen 27,9 zusammen mit עזים stehe (bChul 113b).

Die Gültigkeit der Vorschrift auch für Geflügel scheint dabei aber in der mischnischen Zeit noch umstritten gewesen zu sein. Aus einer Rabbi Aqiba zugeschriebenen Mischna wird deutlich, dass dieser Teil der Vorschrift nicht biblisch, sondern in der rabbinischen Tradition begründet ist:

חיה ועוף אינם מן התורה לא תבשל גדי בחלב אמו שלש פעמים פרט לחיה
ולעוף ולבהמה טמאה

„Wild und Geflügel sind nicht von dem Schriftzitat (Tora) her ‚Du sollst ein Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen‘ (begründet). Drei Mal – ausgenommen Wild, Geflügel und unreine Tiere.“ (mChul 8,4)

Von besonderer Relevanz ist für die halachische Diskussion im babylonischen Talmud die Gültigkeit der Vorschrift über das Kochen und den Verzehr hinaus auch auf die Nutznießung (הנאה). Anders als in anderen Zusammenhängen¹⁹ darf also Fleisch, das zusammen mit Milch zubereitet worden ist, nicht an Nichtjuden veräußert werden.²⁰

Dass die Tradition auch vor Abfassung der Halacha in der Mischna schon längere Zeit diskutiert worden sein muss, legt sich aufgrund der Targumtradition nahe²¹, die übereinstimmend den biblischen Wortlaut auf die rabbinische Vorschrift hin auslegt.

Tg. Onkelos zu Ex 23,19b²²

לא תכלון בשר בחלב

„Ihr sollt nicht Fleisch mit Milch (zusammen) essen.“

¹⁹ Rituell unkorrekt geschlachtetes Fleisch darf aufgrund von Dtn 14,21a an Fremde verkauft werden. Vgl. z.B. die halachische Diskussion in jAZ 45a (5,11).

²⁰ In bChul 115b wird dies einmal mit der zweimaligen Wiederholung der Vorschrift in der Tora, ein anderes Mal durch einen Schluss vom Leichtereren zum Schwereren begründet. Siehe auch die beiden Mechiltaot Horowitz, H.S.; Rabin, I.A.: *Mekilta de Rabbi Ishmael. A critical edition on the basis of the MSS and early editions with an English translation, introduction and notes*, Jerusalem 1970, 335-339; Epstein, J.N.; Melamed, E.Z.: *Mekhilta d'Rabbi Šim'on b. Joḥai. Fragmenta in Geniza Cairensi reperta digessit apparatus critico, notis praefatione instruit*, Jerusalem 1955, 219.

²¹ Die Endredaktion des Targum Onkelos dürfte zwischen 70 und 132 erfolgt sein. Vgl. Gleßner, U.: *Einleitung in die Targume zum Pentateuch*, Texte und Studien zum antiken Judentum 48, Tübingen 1995, 93. Die Abfassungszeit des Tg. Neofiti ist umstritten. Es werden u.a. die Extrempositionen 1./2.Jh. und 15 Jh. n. Chr. vertreten. Vgl. Gleßner, *Einleitung*, 111f.

²² Text aus: Qafach, J. (Hrsg.): *tōrat ḥajjim. ḥ^amišāh ḥūmšej tōrāh*, Jerusalem 1988. z.St. Gleicher Wortlaut liegt zu Ex 34,26b und Dtn 14,21b vor.

Tg. Neofiti zu Ex 23,19b

עמי בני ישראל לא תבשלון ולא תיכלון בשר בחלב מערבין כחדא
 דלא יתקף רוגזי עליכון וניבשל עבוריכון צרירין דגנה וקשה מערבין כחדא
 „My people, children of Israel, you shall not boil and you shall not eat flesh with
 milk, mixed together, lest my anger be enkindled against you and we boil your
 bundled wheat, the wheat and the straw mixed together.“²³

Die Targumim halten sich, wie man sieht, nicht an den Wortlaut der Hebräischen Bibel, sondern tragen in die Übersetzung die Halacha, die den gemeinsamen Verzehr von Milch und Fleischspeisen untersagt, ein.

Die Abänderung des Wortlautes in den Targumim und die Probleme in der Argumentation zeigen, dass die biblische Vorschrift von den Rabbinen auf eine ihr fremde Angelegenheit angewendet wurde. Offenbar handelt es sich um eine Vorschrift, die sekundär mit einer (bzw. in diesem Falle) mit den drei parallelen Schriftstellen in Verbindung gebracht wird.²⁴

Über die Hintergründe der Halacha finden sich in den rabbinischen Texten leider kaum Anhaltspunkte, da man eine Verbindung zur Schriftstelle als gegeben angesehen hat. Ein möglicher Hintergrund dürfte zunächst gewesen sein, dass eine spezielle Speise bzw. eine bestimmte Zubereitungsart abgewehrt werden soll. Ein erster Hinweis hierfür könnte sein, dass man in der Diskussion das Verbot der Nutznießung, also den Verkauf an Nichtjuden, besonders hervorhebt. Eine Stelle, an der sich die Abwehr einer speziellen Zubereitungspraxis andeutet, liegt möglicherweise in bChul 110a vor:

דרב איקלע לטטלפוש שמעה לההיא איתתא דקאמרה לחבירתה ריבעא דבשרא כמה
 חלבא בעי לבשולי אמר לא גמירי דבשר בחלב אסור איעכב וקאסר להו כחלי
 „Als Rab nach Tatalpus kam, hörte er, wie eine Frau zu ihrer Gefährtin sprach: Ein
 viertel Fleisch - wieviel Milch ist da zum Kochen nötig? Da sprach er: Sie haben
 nicht gelernt, dass Fleisch mit Milch verboten ist. Er blieb (daraufhin) da und verbot
 ihnen (sogar den Genuss der) Euter.“

Es ist deutlich, dass die Milch hier als Würzung bzw. Zutat bei der Zubereitung verwendet wird, wie es tatsächlich bei den Nomaden im vorderen Orient bis heute praktiziert wird.²⁵ Von einer solchen Zubereitungsart grenzt man sich möglicherweise ab.

Damit ergibt sich, dass bei der Diskussion unserer Textstellen die Vokalisation nicht überzubewerten ist. Denn faktisch fußt die im Mittelalter fixierte Vokalisation der

²³ Text aus: Diez Macho, A. (Hrsg.): *Neophyti 1. Targum Palestinense MS de la Bibliotheca Vaticana, Tomo II, Exode*, Madrid 1970, z.St. Übersetzung aus McNamara, M.; Hayward: *Targum Neofiti 1 and Targum Pseudo-Jonathan: Exodus*, The Aramaic Bible Volume 2, Edinburgh 1994. 101. In ähnlicher Weise übersetzen auch Targum PsJ und der Fragmententargum die drei Stellen.

²⁴ G. Stemberger unterscheidet drei Gruppen von Halachot: „1) solche, die aus der Bibel abgeleitet sind; 2) von der Bibel unabhängige Halakhot; unabhängig von der Bibel entstandene Halakhot, die nachträglich mit der Bibel verbunden worden sind.“ (Stemberger, G.: *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München ¹1992, 133)

²⁵ Vgl. Dalmann, *Sitte*, 199; Knauf, *Herkunft*, 164-166.

Hebräischen Bibel auf der gleichen Tradition, die die Targumim, aber auch die Diskussion in den halachischen Midraschim hervorgebracht hat. Das Gleiche könnte auch schon für die LXX gelten.

Eine mögliche Alternative

Der Kontext der Vorschrift in Ex 23,19b

| | |
|---|-----|
| שלש רגלים תחג לי בשנה | 14 |
| אח חג המצות תשמר | 15a |
| שבעת ימים תאכל מצות | b |
| למועד חדש האביב | c |
| כי בו יצאת ממצרים | d |
| ולא יראו פני ריקם | e |
| וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה | 16a |
| וחג האסף בצאת השנה באספך אח מעשיך מן השדה | b |
| שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני הארץ יהוה | 17 |
| לא תזבח על חמץ דם זבחי | 18a |
| ולא ילין חלב חגי עד בקר | b |
| ראשית בכורי אדמתך חביא בית יהוה אלהיך | 19a |
| לא תבשל גדי בחלב אמו | b |

Bevor man über die alternative Vokalisation בְּחֵלֶב in Ex 23,19b nachdenkt, soll noch einmal der Kontext des Halbverses befragt werden. Auf den inhaltlich ähnlichen Kontext in Ex 34,26b werde ich später zu sprechen kommen. Der Kontext der Vorschrift im Dtn, der gegenüber den Exodusbelegen sekundär ist²⁶, soll am Schluss diskutiert werden.

Der direkte Kontext der Vorschrift im Bundesbuch ist die Thematik der Wallfahrtsfeste und ihrer Opfer. Die Stichwortverbindungen innerhalb der Vv. 14-19 dokumentieren die inhaltliche Zusammengehörigkeit. So sind die Sätze 14, 15a, 16a.b, 18b miteinander durch die Wiederaufnahme des Nomens חג, das bereits in der „Überschrift“ V.14 begegnet, verbunden. V.14 und V.17 stellen eine Klammer um den Festkalender dar.²⁷ Als Terminus für die Teilnahme an der Wallfahrt begegnet das Verb ראה (Nif.), das in V.15e und V.17 zu finden ist. Auch wenn es offensichtlich in unserem Text Überarbeitungen gegeben hat²⁸, wird man einen übergreifenden

²⁶ E. Nielsen bezeichnet Dtn 14,21b als einen „aus Ex 23,19 und 34,26 übernommenen Nachtrag“. (Nielsen, E.: *Deuteronomium*, HAT I/6, Tübingen 1995) Vgl. Bettenzoli, G.: *Deuteronomium und Heiligkeitgesetz*, VT 34, 1984, 385-398, 388.

²⁷ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, L.: *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, BZAW 188, 401ff.

²⁸ L. Schwienhorst-Schönberger weist V.14 und V.17 der sog. gottesrechtlichen Redaktionsschicht zu. Der durch den Rahmen Vv.14.17 ergänzte Festkalender sei sekundär durch die nachfolgenden Verse ergänzt worden. Vgl. Schwienhorst-Schönberger, *Bundesbuch*, 404f. Vgl. auch Halbe, J.: *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit*, FRLANT 114, 446. Möglicherweise muss auch die Schwankung zwischen unpersönlicher Rede und Gottesrede in den Versen – allerdings in Blick auf die Verhältnisse in Ex 34 – stärker beachtet werden.

Gestaltungswillen nicht leugnen können. Damit bestätigt sich O. Keels Feststellung, dass Ex 23,19b wie die Parallelstelle Ex 34,26b im Kontext des Opfers steht.²⁹ Die Vv. 17-19 thematisieren unterschiedliche Aspekte, die offensichtlich für die drei Jahresfeste (V.17) von Relevanz sind. So wird verboten, das Blut des Schlachtopfers und damit wohl das Schlachtopfer überhaupt zusammen mit gesäuertem Brot darzubringen (V. 18a). Im Hintergrund steht also, dass man dieses Opfer mit Brot zusammen darbringt und wohl vor Ort verzehrt hat.³⁰ Weiterhin wird die Aufbewahrung von Fett über Nacht ausgeschlossen (18b). Im Hintergrund steht einerseits, dass dieses eine besondere Funktion im Kult hat, andererseits, dass die Jahresfeste nicht auf einen (Opfer-) Tag beschränkt waren. In 19a wird dann zur Darbringung der Erstlingsfrüchte in den Tempel aufgefordert. Hier ist die Nutzung dieser Erträge im eigenen Haus ausgeschlossen. Aufgrund dessen, dass sich V.19b an die Thematik der Erstlingsfrüchte anschließt, legt es sich nahe, dass der Halbvers primär auf das Opfer der Erstgeburt zielt.³¹ In V.19 würden damit quasi parallel Erstlingsfrüchte und Erstgeburtsoffer behandelt:

ראשית בכורי אדמתך תביא בית יהוה אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו

Eine Aufforderung steht einem Verbot gegenüber. In V.19a fällt die Formulierung „das Beste von den Erstlingen deines Ackers“ auf. Hierbei handelt es sich aber nur scheinbar um eine pleonastische Formulierung.³² Der Halbvers ist m.E. eher so zu verstehen, dass das Beste der Erstlingsfrüchte in den Tempel gebracht werden soll.³³ Diese haben eine Sonderfunktion, über die Ez 44,30 Aufschluss bietet, wo dieser Teil der Früchte ausdrücklich als Eigentum für die Priester bestimmt wird (vgl. auch Dtn 18,4).³⁴

V.19a schließt sich damit kohärent an die vorangehenden Sätze an, wo jeweils auch eine mögliche Abweichung von einer üblichen Opfervorschrift ausgeschlossen wurde.

Ein ähnlicher Sinn dürfte nun aber auch in V.19b voraussetzen sein. Die Konstruktusverbindung wäre dann so zu verstehen, dass üblicherweise das Erstgeburtsoffer mit חלב zusammen dargebracht wurde. Lediglich חלב der Mutter wäre im Zusammenhang des Erstgeburtsoffers untersagt gewesen.

²⁹ Vgl. Keel, *Böcklein*, 41.

³⁰ Vgl. Halbe, *Privilegrecht*, 198.

³¹ Vgl. Keel, *Böcklein*, 42.

³² A. Dillmann hält es für wahrscheinlicher, dass hier nur eine „Epexege“ vorliegt, als dass ein besonderer Teil als Abgabe vorgesehen sei. Vgl. Dillmann, A.: *Die Bücher Exodus und Leviticus*, HAT 12, Leipzig ³1887, 279f.

³³ So Eißfeld, O.: *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultes*, BWANT 22, 19ff.

³⁴ Im übrigen reichen unsere Textbelege nicht aus um das genaue Verhältnis von ראשית הארמה zu den בכורים allgemein zu klären. Vgl. Tsevat, M.: Art. בכור, ThWAT I, 1973, 643-650, 644f.

בשל (Pi.) – „kochen“?

In Ges¹⁸)³⁵ werden für das Pi^cel (und Pu^cal) der Wurzel **בשל** die Bedeutungen „kochen“, „backen“, „braten“, in HAL „kochen“, „sieden“, „braten“ angegeben. Die genaue Wortbedeutung wird in Abhängigkeit von den jeweiligen Kontexten gesehen, in denen an einigen Stellen ein Medium, an anderen Stellen ein Ort (Ex 12,9: במים; Num 11,8: פרוור; 2 Sam 13,8: לביתה; בצק; 1 Kön 19,21: בכלי הבקר; 2 Kön 4,38: סיר; 2 Chr 35,13: באש; Sach 14,21: סיר) genannt wird. An einigen weiteren Stellen (Ex 16,23; Ex 29,31; Lev 8,31; Dtn 16,7; 1 Sam 2,13; 2 Kön 6,29; Klag 4,10; Ez 46,20.24) fehlt eine derartige Disambiguierung durch den Kontext. Während HAL die genaue Bedeutung an diesen Stellen offen hält, ordnet Ges¹⁸ diese Stellen der Bedeutung „kochen“ zu.

Bedenkt man, dass das Verb im Qal und Hif. auch für das Reifen der Früchte gebraucht werden kann (Jo 4,13; Gen 40,10) und dass an einem großen Teil der Stellen eine explizite Disambiguierung in unterschiedlicher Weise durch den Kontext hergestellt wird, stellt sich die Frage, ob die Zuweisung zur Bedeutung „kochen“ an allen Stellen korrekt ist. Bei einigen Texten lässt sich aufgrund des Kontextes selbst und aufgrund von Parallelstellen weitere Klarheit erzielen. So ist in Dtn 16,7 sicher kein anderer Ritus intendiert, als er in Ex 12,3ff. und damit wohl auch hier der gleiche Vorgang der Zubereitung vorauszusetzen wie in Ex 13,3. Interessanterweise wird ja in Ex 12,9 מבושל במים „im Wasser gekocht“ und נא „roh“ אש „am Feuer gebraten“ gegenübergestellt. Der Gebrauch von **בשל** ohne nähere Bestimmung in Dtn 16,7 impliziert daher nicht ein Kochen in Wasser³⁶, sondern stellt einen allgemeineren Terminus der Zubereitung dar. In 1 Sam 2,13-15 beignet der Sachverhalt in ähnlicher Weise. Hier wird in 2,13 festgestellt, dass das Fleisch während der Zubereitung כבשל vom Diener der Elisöhne geholt wurde. Interessanterweise steht der Inf. constr. hier parallel zur Partizipialkonstruktion כל איש זבח זבח. Aus 2,14 wird deutlich, dass das Fleisch gerade in den unterschiedlichsten Gefäßen zubereitet wird. Auch wenn aus den nur selten vorkommenden Begriffen keine letzte Gewissheit darüber zu gewinnen ist, erscheint es sicher, dass das Verb **בשל** in 2,13 nicht ausschließlich das „Kochen in Wasser“ bezeichnen kann. Dies bestätigt interessanterweise 2,15, wo der Terminus בשר מבושל parallel zu חי steht. Auch in 1 Sam 2,13-15 scheint **בשל** damit eher ein allgemeiner Terminus für das Bereiten von Fleisch zu sein.

Diese Überlegungen lassen sich ausweiten auf Ex 29,31; Lev 8,31 und Ez 46,20.24.³⁷ An den genannten Stellen wird die Art der Zubereitung nicht thematisiert; es geht ausschließlich um das „Dass“ der Zubereitung, sc. der Darbringung der

³⁵ Ges¹⁷ bietet als Hauptbedeutung „kochen“ und listet dann einige Stellen mit Spezialbedeutungen auf.

³⁶ Dies erwägt E. Nielsen. Vgl. Nielsen, *Deuteronomium*, 172. Dagegen hat A.D.H. Mayes auf den Unterschied zwischen Dtn 16,7 und Ex 12,9 hingewiesen: „you shall boil it: possibly the verb *bšl* would be more accurately translated ‚cook‘, cf. Nu. 11:8; 2 Sam. 13,8; Exod. 12:9 (*bšl*), in water‘, i.e. boiling, and demands that the lamb be roasted.“ (Mayes, A.D.H.: *Deuteronomy*. NCBC 5, Grand Rapids 1979, 259)

³⁷ Hier sind die Vorschriften über die Darbringung des אשם und חטאת in Lev 4; 5 und 14 zu beachten.

tierischen Opfer. Wenn es den biblischen Autoren notwendig erschien, wurden adverbiale Formulierungen mit dem Verb **בָּשַׁל** verbunden und dadurch eine nähere Bestimmung der Zubereitungsart bewirkt.

Es ist demnach festzuhalten:

1. **בָּשַׁל** (Pi.) wird für unterschiedliche Zubereitungsarten gebraucht. In 2 Chr 35,13; 1 Kön 19,21 und Dtn 16,7 ist wahrscheinlich eine „Zubereitung unter offenem Feuer“ = „Braten“ vorausgesetzt. An Stellen, wo das „Kochen im Wasser“ ausgesagt werden sollte, wird dies explizit ausgedrückt.
2. Daneben begegnet **בָּשַׁל** (Pi.) allgemein als Verb der Zubereitung von Fleisch. Als Grundbedeutung des Verbs ist daher „garen“ anzunehmen.³⁸
3. Im Kontext der Opfer kann das Verb, wie das Gegenüber von Dtn 16,7 und Ex 12,3ff. zeigt, allgemein das Darbringen tierischer Opfer bezeichnen. Einzuschränken ist, dass es sich nicht um einen Terminus für die Opfer, die vollständig verbrannt wurden, handelt; denn es wird nur im Kontext der von den Opfernden oder Priestern zu verzehrenden Opfer gebraucht.

Diese Überlegungen werden durch eine Sonderlesart des Sam. (und einiger Hss der LXX) zu Ex 23,19 bestätigt. Der Sam. fügt an die Vorschrift den Begründungssatz **כִּי עֲשֵׂה זֹאת כֹּזֵבָה שִׁכַּח וְעִבְרָה הִיא לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב** – „denn, wer so tut, ist, als opfere er umsonst und eine Übertretung ist es für den Gott Jakobs“ an.

Weiterhin gibt die LXX in Ex 34,26b **בָּשַׁל** mit *προσολοιεις* und nicht mit *ἐψήσεις* wieder. Damit bezeugen LXX und Sam., dass **בָּשַׁל** (Pi.) hier tatsächlich als allgemeiner Terminus für die Darbringung von Opfern verstanden wurde.

חָלַב – *ḥālāb*

Überblickt man einmal die Belegstellen für **חָלַב** – *ḥālāb* „Milch“ in der Hebräischen Bibel, so fällt auf, dass dieses Nomen primär in der Formel **זֶבַח חָלַב וְדִבְחָהּ** vorkommt (20 Belege). In kultischen Zusammenhängen kommt das Nomen neben Ex 23,19; Ex 34,26 und Dtn 14,21 nur in 1 Sam 7,9 vor, wo ein Milchlamm **שְׁלֵה חָלַב** von Samuel als Brandopfer dargebracht wird. Eine kultische Funktion der Milch im alten Israel wäre also nicht bezeugt. Somit bleiben paradoxerweise als Belege die drei umstrittenen Pentateuchstellen, die allerdings negativ formuliert wären.³⁹

M.E. kann man nun aber im Umkehrschluss und auch ohne Kenntnis der genauen Intention dieser Vorschrift daraus, dass sie an drei Textstellen der Hebräischen Bibel vorkommt, erkennen, dass sie auch verstanden worden sein muss; denn sonst wäre der Passus zumindest nicht vom Deuteronomium in einen neuen Kontext integriert worden. Zwei Szenarien sind vorstellbar:

1. Milch wurde üblicherweise im Kult gebraucht. Dieser Fakt war den Rezipienten der Texte hinreichend bekannt und musste daher in anderen Kontexten nicht genannt werden.

³⁸ Dies wurde offensichtlich bereits von Sa'adja so gesehen. Vgl. Dalmann, *Sitte*, 100. Ich danke Herrn Dr. T. Arndt (Leipzig) für terminologische Hilfestellung.

³⁹ Vgl. Caquot, A.: Art. **חָלַב**, ThWAT II, 947f.

2. Der Vers richtet sich nicht gegen eine konkrete Handlung, sondern es handelt sich von vornherein um eine Metapher.

Das erste Szenario ist wenig wahrscheinlich; denn es setzt voraus, dass die Praxis des Umgangs von Milch und Fleisch sich im Laufe der Überlieferung vollständig gewandelt hat. Die ursprünglich übliche gemeinsame Zubereitung eines Opfertieres unter Zuhilfenahme von Milch, hätte sich zu dem Verbot, Milch und Fleisch zusammen zu essen, hin entwickelt. Weiterhin müsste man annehmen, dass Milch an irgendeiner Stelle als Opfertgabe, bzw. als Abgabe an den Tempel, genannt wird, doch ist dies eben an keiner Stelle der Fall, und auch in den rabbinischen Texten findet sich für eine solche Praxis keine Reminiszenz.

Das zweite Szenario hat eine Affinität zu O.Keels Deutung. Es läge einfach eine Parallele zu Lev 22,27 vor. Das Nomen חלב stünde dann für die Säugezeit.⁴⁰ Ein Bockchen dürfte dann nicht in der Zeit des Säugens geopfert werden. Geht man aber davon aus, dass Vorschriften zumindest eine Tendenz dazu haben, Mehrdeutigkeiten auszuschließen, so kann auch dieses Szenario nicht die ursprüngliche Intention des Halbverses treffen; denn anders als die „Langform“ der Bestimmung in Lev 22,27 würde aus Ex 23,19b (par.) nicht deutlich, dass es sich um eine begrenzte Zeit des Säugens handelt und dass es überhaupt eine direkte Beziehung zwischen der Milch der Mutter und dem Jungtier geben muss. Weiterhin widersprechen die konkreten Kultvorschriften im Kontext einer solchen Deutung.

חלב – heläb

Die Probleme, die bei der Lesung von hālāb in Ex 23,19b (par.) für das Verständnis des Kultes im Alten Israel – Milch im Kult – entstehen, haben mich veranlasst nach einer Alternative Ausschau zu halten, die sich aufgrund des Konsonantenbestandes *h-l-b* aufdrängt.

Zwar konstatiert bereits die LXX, dass es sich in Ex 23,19b (par.) tatsächlich um hālāb „Milch“ handelt, doch könnte rein vom Konsonantenbestand ursprünglich auch heläb „Fett“ intendiert gewesen sein. Denn anders als hālāb kommt heläb in der Hebräischen Bibel fast ausschließlich in kultischen Zusammenhängen vor und es ist dort eine spezifische Funktion von Fett bezeugt.

Die wenigen nichtkultischen Belege des Nomens hängen mit seiner übertragenen Bedeutung zusammen. So ist offensichtlich die Sonderrolle des Fettes als besonders kostbarer Teil des Tieres Anlass, dass das Nomen als Synonym zu שרב als Ausdruck für „das Beste“ gebraucht wird (Gen 45,18; Num 18,12; Ps 81,17; Ps 147,14).

Offensichtlich bezeichnet heläb nicht immer allgemein alles tierische Fett, sondern vor allem bestimmte Fettstücke, die für die Opferung vorgesehen sind. Von hier wird heläb zu einem Terminus technicus für diejenigen Fettstücke, die für den menschlichen Verzehr genauso wie das Blut ausgeschlossen sind. Möglicherweise hat man daher die Annahme von G. Münderlein zu korrigieren, der eine Entwicklung annahm, die von der Möglichkeit des Fettverzehr zum vollständigen Genussverbot

⁴⁰ So Goedicke, *Rezension Keel*, 303.

führt.⁴¹ Dies zeigt sich z.B. sehr schön in Lev 3, wo zunächst die Fettstücke genannt werden (3,14f.), die für das Opfer (3,16a: והקטירים) bestimmt sind und sich daran, der Satz חלב ליהוה „alles Fett gehört Jhwh“ (3,16bβ) anschließt. Die Stelle lässt sich am einfachsten damit erklären, dass חלב sich auf die vorangehende Auflistung bezieht, חלב hier also Terminus technicus für besondere Opferteile ist. In ähnlicher Weise könnte man auch Lev 7,22ff. verstehen, denn auch hier ist ja das Opfer als Normalfall vorausgesetzt. Dass hier allgemein „Fett“ gemeint ist, ist unwahrscheinlich.

Diese Sicht von חלב als Terminus technicus für die besonders herausgestellten Fettstücke ermöglicht nun auch ein kohärentes Verständnis des Nomens an den Stellen, an denen ein menschlicher Verzehr von חלב vorausgesetzt wird. So ist die indeterminierte Rede vom Fett in Dtn 32,14 (חלב כרים); Ps 63,6 (כמו חלב) zu beachten. Hier ist חלב nicht als Terminus technicus gebraucht, sondern allgemein. Dies schließt die Möglichkeit nicht aus, dass hier von den für den Verzehr erlaubten Fettteile die Rede ist.

An der überwiegenden Anzahl von Belegstellen wird vorausgesetzt, dass man das Fett in Rauch aufgehen zu lassen habe, wobei die Wurzel קטר (Hif.) gebraucht wird. Diese kultische Handlung scheint ausschließlich der Priesterschaft vorbehalten gewesen zu sein. Dass die Darbringung von חלב für das Opfer selbst stehen kann, hängt mit der Sonderrolle, die das Opferfett mit dem Blut im Kult gemeinsam hat, zusammen. So kann im Parallelismus חלב dem Opfer gegenübergestellt werden 1 Sam 15,22 (vgl. Jes 1,11)⁴² und in Ez 44,7.15 können Fett und Blut das Ganze des tierischen Opfers bezeichnen. M.E. gibt das Gegenüber der Formulierungen von Ex 23,18b // Ex 34,25b Grund zu der Annahme, dass חלב auch in Ex 23,18b pars pro toto für das Opfer steht.

Ex 23,18b
לא ילין חלב חגי ער בקר

Ex 34,25b
לא ילין לבקר זבח חג הפסח

Von einer direkten traditionsgeschichtlichen Beziehung zwischen den Abschnitten Ex 23,17-19 und 34,24b-26 ist auszugehen, wobei die direkte Richtung der literarischen Abhängigkeit an dieser Stelle nicht neu diskutiert werden kann.⁴³ Dass in den parallelen Vorschriften Ex 23,18 und 34,25 חלב und זבח offenbar austauschbar sind, zeigt aber m.E., dass חלב חגי (Ex 23,18) wohl als das Exponierteste des Opfers pars pro toto für das Opfer selbst und damit auch für die zum Verzehr bestimmten Teile des Opfers⁴⁴ steht.

⁴¹ G. Münsterlein ist der Ansicht, dass eine Entwicklung spürbar ist, „in deren Verlauf das Fett immer ausschließlicher zum Eigentum JHWHs wurde, so daß es dem menschlichen Genuß schließlich völlig entzogen war.“ (Münsterlein, G.: Art. חלב, ThWAT II, 1977, 952)

⁴² Die von Münsterlein angeführten Belege dafür in Lev 9,24; 1 Kön 8,64 scheinen mir die Sonderrolle von Fett im Kult im Blick zu haben, das ja gesondert dargebracht wird. Vgl. Münsterlein, Art. חלב, ThWAT II, 956.

⁴³ J. Halbe und L. Schwienhorst-Schönberger sehen in Ex 34 generell eine traditionsgeschichtlich ältere Stufe. Vgl. Halbe, *Privilegrecht*, 449f.; Schwienhorst-Schönberger, *Bundesbuch*, 405.

⁴⁴ Dabei ist die ursprüngliche Wortlaut der beiden Formulierungen im Einzelnen strittig. Halbe sieht in זבח חג הפסח in Ablehnung einer These von E. Kutsch eine nachdr Überarbeitung eines ursprünglichen חגי זבח. Vgl. Halbe, *Privilegrecht*, 196-198.

Sollte es, wie L. Schwienhorst-Schönberger vermutet, richtig sein, dass חלב חגי aufgrund einer Stichwortverbindung mit חלב חגי zustande gekommen ist⁴⁵, dann bewiese dies, dass zu der Zeit, als noch produktiv mit den Exodustexten umgegangen wurde, tatsächlich noch *helæb* gelesen wurde. Eine Stichwortverbindung aufgrund der parallelen Graphie von *helæb* und *hālāb* allein ist unwahrscheinlich, da den beiden Nomina unterschiedliche Wurzeln zugrundeliegen⁴⁶ und diese sicher von Anfang an unterschiedlich ausgesprochen wurden.

Die Wiedergabe von חלב in der LXX

Zwar gibt die LXX in Ex 23,19b; 34,26b; Dtn 14,21b חלב mit γάλα wieder, doch sind Verwechslungen dennoch möglich. So hat die LXX zu Jes 55,1; Ez 25,4 und Iob 21,24⁴⁷ statt *hālāb* offenbar *helæb* gelesen. In Ez 34,3 interpretiert die LXX *helæb* im Sinne von *hālāb*. Hinzuweisen ist hier auch auf Josephus Antiq 2,1, der Gen 4,4 mit „...“ Ἀβελος δὲ γάλα καὶ τὰ πρωτότοκα τῶν βοσκημάτων“ wiedergibt. Dass sich nur relativ wenige Verwechslungen aufgrund der Homographie finden, hängt sicher damit zusammen, dass *hālāb* besonders häufig in formelhaften Wendungen wie חלב ודבש זבה ארץ begegnet. Hier ist eine Verwechslung ausgeschlossen. Weiterhin erfolgt im kultischen Bereich aufgrund des Kontextes eine Disambiguierung, wenn z.B. zusätzlich von weiteren Opfern die Rede ist.

Die ursprüngliche Intention von Ex 23,19b; 34,26b; Dtn 14,21b

Ich habe oben die Probleme, die die masoretische Lesart der Stellen mit sich bringt, verdeutlicht. Für eine dem Wortlaut von Ex 23,19b (par.) vorauszusetzende Regel, dass das Erstgeburtsoffer üblicherweise mit Milch zusammen dargebracht wird (lediglich die Milch der Mutter wäre ja ausgeschlossen) lassen sich keine Belege in der Hebräischen Bibel finden. Dagegen hat *helæb* im Kult eine herausragende Funktion, während *hālāb* im Kult außer an den drei umstrittenen Stellen nicht bezeugt ist. Dieser negative Befund gilt, soweit ich sehe, für die gesamte außerbiblische Literatur Israels bis in die rabbinische Zeit.

Die jüdische Halacha hat die Stellen sekundär mit dem Verbot, Fleisch und Milch zusammen zu essen, verbunden. Dies bestätigt sich durch die sekundäre Eintragung dieser Halacha in den Targumim. Weiterhin muss das Verb בשל (Pi.) ohne entsprechende adverbiale Bestimmungen nicht ein „Kochen in Wasser oder Flüssigkeiten“ bezeichnen. Vielmehr scheint es sich bei בשל (Pi.) in kultischen Zusammenhangen um einen allgemeinen Terminus für die Darbringung des Opfertiers zu handeln.

Da *helæb* im direkten Kontext (Ex 23,18b) begegnet und es anders als die Milch zum Wortfeld „Kult“ gehört, scheint es mir angeraten zu sein, von der üblichen Lesung

⁴⁵ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, *Bundesbuch*, 404. Allerdings interpretiert er 19b nicht im Sinne von *helæb*, sondern schließt sich der Deutung von O. Keel an.

⁴⁶ Vgl. Caquot, A.: Art. חלב, ThWAT II, 1977, 945-951, 945. Siehe zu den unterschiedlichen Etymologien auch Ges¹⁸ s.v. חלב und חלב.

⁴⁷ Zu dem Krankheitsphänomen, das möglicherweise in Iob 21,24 vorauszusetzen ist, vgl. Knauf, E.A.; Keller, E.; Schindler, A.: עטין – Hi 21,24a, BN 4,1977, 9-12. In Knauf, E.A.: *Zum Text von Hi 21,23-26*, BN 7, 1978, 22-24, schlägt Knauf als Bedeutung für עטין „Essolive“ vor und sieht im Verständnis des MT einen Textfehler.

unserer Textstelle nach MT abzurücken. Hinzu kommt, dass *ḥelāb* nicht nur im Rahmen des Opfers allgemein häufig bezeugt ist, sondern dass es z.B. in Gen 4,4 zusätzlich zum Erstgeburtsoffer der Herde dargebracht wird.

Zu beachten ist weiter, dass in Ex 23,18b *ḥelāb* für das Opfer beim Wallfahrtsfest überhaupt steht, das möglicherweise aufgrund der Stichwortverbindung mit 23,19b ein ursprüngliches זָבַח (vgl. den Paralelltext Ex 34,25) ersetzt hat. Weiterhin ergibt sich eine kohärente Sicht von Ex 23,19, wenn man annimmt, dass hier nicht von *ḥālāb* „Milch“, sondern von *ḥelāb* „Fett“ die Rede war. Denn im Gegenüber von Erstlingsabgabe und Erstgeburtsoffer steht das Beste der Erstlingsfrüchte dem Fett (sc. dem Besten) des Muttertieres (*ḥelāb* und *reʿšît* in Ex 23,19 [par. Ex 34,26]) gegenüber. Damit werden zwei exponierte Bestandteile des Kultes (zu Ex 23,19a vgl. auch Dtn 26,2-4) in Ex 23,19 thematisiert, die sich kohärent an die Verbote, das Schlachtopfer zusammen mit Sauerteig darzubringen und *ḥelāb* über Nacht aufzubewahren (23,18), anschließen.

Es zeigt sich also, dass eine ursprüngliche Rede von *ḥelāb* „Fett“ in Ex 23,19b sich sehr gut in den Kontext einpasst und es besteht so das Problem einer sonst nicht bezeugten kultischen Funktion von Milch in Israel nicht mehr.

Ein Argument für die Richtigkeit der Rekonstruktion dürfte die in allen vier Vorschriften begegnende Tendenz dazu sein, pars pro toto bestimmte herausragende Teile des Opfers für das ganze Opfer zu nennen. In V. 18a steht דָּם זָבַח für das Opfer überhaupt. In V. 18b steht חֲגִי חֶלֶב wahrscheinlich parallel zu Ex 34,25b für das Schlachtopfer. In V. 19a werden die ראשית בכורי האדמה als besondere Abgabe an den Tempel genannt. Dieser Reihe lässt sich das Verbot V. 19b recht einfach zuordnen. Es würde dann darauf abzielen, dass das Erstgeburtsoffer nicht gleichzeitig mit dem Opfer des Muttertieres erfolgen durfte.

In Dtn 14,21b schließt sich לא תבשל גדי בחלב אמו an das Thema der reinen und unreinen Tiere an.⁴⁸ Eröffnet wird diese Reihe in Dtn 14,3 mit לא תאכל כל חוֹעֵבָה. Interpretiert man die Vorschrift in dem Sinn, in dem sie u.a. von O. Keel verstanden wird, so besteht das Problem, dass eine einzige Vorschrift, die eine – wenn auch eigentümliche – Zubereitung eines Tieres thematisiert, neben Vorschriften, die den Verzehr von erlaubten und verbotenen Tieren betreffen, steht.⁴⁹ Auch hier ergibt sich eine kohärentere Sicht, wenn man in Dtn 14,21b das Verbot, Muttertier und

⁴⁸ Eine thematische Verbindung besteht in jedem Fall, auch wenn eine sekundäre Erweiterung vorliegen sollte. Vgl. Brueggemann, W.: *Deuteronomy*, Abingdon Old Testament Commentaries, Nashville 2001, 158f.

⁴⁹ M. Rose sieht den Vers in vollständiger Unabhängigkeit von seinem Kontext: „Das zweite Gesetz vom „Böcklein“ und der „Milch seiner Mutter“ (14,21b) kann von demselben Grundgedanken (Schutz der Beziehung von Mutter und Kind – R.H.) her gelesen und ausgelegt werden. In wörtlicher Entsprechung findet sich diese Gesetzesbestimmung auch in 2.Mose 23,19 und 34,26 – dreimal, aber an allen drei Stellen offensichtlich als ein Anhang, der ganz am Ende eines Abschnitts noch Platz gefunden hat.“ (Rose, M.: 5. Mose, Teilband 1: 5. Mose 12-25. Einführung und Gesetze, ZBK 5.1, 268) Ähnlich argumentierte bereits Seitz, G.: *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*, BWANT 93, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971, 184. J.H. Tigay sieht dagegen in dem Satz bereits eine Speisevorschrift und daher eine direkte Verbindung zum vorangehenden Kontext. Vgl. Tigay, J.H.: *Deuteronomy* - דְּבָרִים: *The traditional Hebrew text with the new JPS translation*, JPSTC, Philadelphia, Jerusalem 1996.

Jungtier gemeinsam zu schlachten, sieht. Dies gilt in besonderer Weise für das Gegenüber von Dtn 14,21a und b. Geht man davon aus, dass כל נבלה (Dtn 14,21a) auf nicht rituell geschlachtete Tiere verweist, dass also hier die Art der Schlachtung in den Blick genommen wird⁵⁰, dann passt sich eine weitere Vorschrift, die die korrekten Umstände der Schlachtung betrifft, besser in den Kontext ein als eine Vorschrift über die Art der Zubereitung.

Fazit

Im vorliegenden Aufsatz wurde der Versuch unternommen – alternativ zu den bisherigen Interpretationen – Ex 23,19b (par.) als eine Vorschrift zu verstehen, die die gleichzeitige Opferung des Muttertieres mit dem Jungtier untersagt. Wörtlich hat man die Stelle mit „du sollst nicht opfern ein Jungtier mit dem *Fett* seiner Mutter“ wiederzugeben. Es geht damit nicht um die Zubereitung des Jungtiers mit oder in der Milch seiner Mutter, sondern um die gleichzeitige Opferung von Mutter- und Jungtier. Damit ist m.E. die Vorschrift Texten wie Dtn 22,6f. und Lev 22,28 näher, als dies entsprechend der Interpretation von O. Keel der Fall ist. Auch zu den anderen Texten, die von O. Keel genannt werden, wie zu Ex 22,28b.29 und Lev 22,27, besteht eine Affinität. Diese liegt dann aber nicht in ihrer Nähe zur Symbolik des säugenden Muttertieres, sondern in dem Verhältnis von Muttertier und Jungem, das wohl überhaupt für schützenswert erachtet wurde. Ob die Problematik des Säugens eine so primäre Rolle dabei gespielt hat, wage ich zu bezweifeln, denn der gleiche Sachverhalt wird bekanntlich in Dtn 22,6f. thematisiert. Ich denke nicht, dass die Thematik „Vogelmutter und Brut“ von Texten wie Ex 23,19b her abgeleitet worden ist.⁵¹

Die Entstehung der jüdischen Halacha, die den gemeinsamen Genuss von Milch und Fleisch verbietet, hat die Verlesung von הלב als hālāb verfestigt. Faktisch handelt es sich bei der masoretischen Vokalisation um ein „vergessenes“ Qere. Diese Umprägung der Tradition wurde nach der Fertigstellung des Pentateuchs dadurch erleichtert, dass Texte wie Lev 22,28 inhaltlich an die Stelle unseres Textes getreten waren. Einer Relecture der drei Textstellen im Sinne des Verbotes, Fleisch und Milch zusammen zu essen – was von der arabischen Bevölkerung traditionell praktiziert wurde⁵² –, stand so nichts mehr im Wege.

⁵⁰ Vgl. Fabry, H.-J.: Art. נבל I, ThWAT V, 1986, 163-170, 169f.

⁵¹ O. Keel weist selbst auf das Fehlen von Belegen dafür, dass „eine Vogel­mutter mit ihrem Gelege oder ihren Jungen als Symbol einer Gottheit eine Rolle gespielt hätte“ (Keel, *Böcklein*, 45), hin. Er sieht hier eine Ausweitung des Gebotes auf einen „allgemeinen Respekt vor der Eltern-Kind-Beziehung“. (Keel, *Auslegung*, 47)

⁵² Vgl. oben 145.148.

Zusammenfassung (abstract):

Der Aufsatz diskutiert Ex 23,19b; 34,26b; Dtn 14,21b. Da bei der traditionellen Interpretation der Textstellen das Problem besteht, dass Milch im Kult Israels ansonsten nicht vorkommt, weil die jüdische Halacha an die genannten Stellen das Verbot, Fleisch und Milch zusammen zu essen, heftet und eine Verlesung von *hel'eb* zu *hal'ab* an anderen Stellen bezeugt ist, wird angenommen, dass ursprünglich von *hel'eb* die Rede war. Diese Interpretation passt sich an allen genannten Stellen sehr gut in den Kontext ein. Der Halbvers zielt parallel zu Lev 22,28 auf ein Verbot, das Jungtier zusammen mit seiner Mutter zu opfern, ab. Es handelt sich quasi um ein nicht verzeichnetes Qere. Zu *bšl* ergab eine Überprüfung der Kontexte die Grundbedeutung „garen“. In kultischen Kontexten handelt es sich um einen allgemeinen Terminus für die Darbringung tierischer Speiseopfer.

Adresse des Autors:

Dr. Raik Heckl, Universität Bonn, Ev.-Theol. Fakultät, Abteilung für Altes Testament, Am Hof 1, 53113 Bonn, E-Mail: heckl@rz.uni-leipzig.de

⁴⁷ Für den Zusammenhang von *hel'eb* und *hal'ab* vgl. die Ausführungen von S. E. Fassberg, *Journal of Semitic Studies* 2001, 127f.

⁴⁸ Vgl. auch die Ausführungen von S. E. Fassberg, *Journal of Semitic Studies* 2001, 127f. sowie die Ausführungen von S. E. Fassberg, *Journal of Semitic Studies* 2001, 127f. sowie die Ausführungen von S. E. Fassberg, *Journal of Semitic Studies* 2001, 127f.

⁴⁹ Vgl. auch die Ausführungen von S. E. Fassberg, *Journal of Semitic Studies* 2001, 127f. sowie die Ausführungen von S. E. Fassberg, *Journal of Semitic Studies* 2001, 127f. sowie die Ausführungen von S. E. Fassberg, *Journal of Semitic Studies* 2001, 127f.