

Sedláková, Jiřina

Bibliographisches zum hebräischen Recht II

The Journal of Juristic Papyrology 14, 89-107

1962

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIBLIOGRAPHISCHES ZUM HEBRÄISCHEN RECHT II*

Inhalt

A. Allgemeine Darstellung des hebräischen Rechts. 89 — 93 B. Die sozialen Verhältnisse Israels. 94 — 96. C. Das öffentliche Recht. 96 — 98. D. Das Familienrecht. 98 — 101. E. Das Sachenrecht. 101 — 102. F. Das Obligationenrecht. 102 — 104. G. Das Strafrecht und Strafprozess. 104 — 107.

A. Allgemeine Darstellungen des hebräischen Rechts

Unsere Übersicht, der sich auf das hebräische Recht beziehender Literatur, beginnen wir mit der interessanten Studie J.J. S t a m m s, *Der Dekalog im Licht der neueren Forschung*¹, in welcher der Verfasser in einzelnen Kapiteln die Grundprobleme dieser Rechtssammlung erörtert. Er widmet seine Aufmerksamkeit den beiden Versionen — Ex 20 und Deut 5 — und den zwischen ihnen bestehenden Unterschieden und Übereinstimmungen. Seiner Ansicht nach ist Ex 20 die ältere dieser Versionen. Es bestehen zahlreiche Theorien über den Ursprung und das Alter des Dekalogs. Der Verfasser hebt besonders den Beitrag M o w i n k e l s hervor, welcher Anregungen zu weiteren Forschungen bietet. S t a m m selbst übernimmt die Ansicht A l t s, dass im Rahmen der anderen strengen Vorschriften der Dekalog eher eine spätere Sammlung ist. In den der Exegese gewidmeten Teile seiner Arbeit erläutert der Verfasser einzelne Gebote des Dekalogs und erklärt ihre wahrscheinlich altertümliche Grundlage; dabei muss er natürlich verschiedene wichtige Fragen lösen, wie z. B. das Problem des „Jahvebildes“ im dritten Gebot, die Frage des Sabbats (dieses vierte Gebot wurde in den Dekalog unter priesterlichem Einfluss eingeführt und sollte im Leben des Laien nach der Rückkehr vom Gottesdienste Gültigkeit haben).

* Abgeschlossen im Jahre 1958. Die von diesser Zeit erschienenen rechts-historischen Arbeiten werden in Bibliografisches zum hebraïshen Recht III, besprochen.

¹ Studentage für die Pfarrer I., Bern, 1958. 52 Ss.

Im Zusammenhang mit dem sechsten Gebot erörtert der Verfasser die Frage des Ausdrucks *rasah*; dieser ist im Unterschied zu anderen Synonymen ein *terminus technicus* für eine rechts — und gen einschaftswidrige Tötung. Das achte Gebot veranlasst den Verfasser, den eigentlichen Sinn des Terminus *hamad* zu untersuchen; dies führt ihn zur Behauptung, dass es sich hier um Menschenraub handelt. Das neunte Gebot wendet sich sicherlich gegen falschen Zeugenaussagen vor Gericht. Seine Gesamtansicht über den Dekalog fasst Stamm in der Behauptung zusammen, das diese Gesetzesammlung die Grundrechte des freien Bürgers sichern sollte (S. 50). Trotz mancher Ähnlichkeiten mit den babylonischen und ägyptischen Rechtsvorschriften muss man dem Dekalog einen israelitischen Ursprung zusprechen.

Eine interessante Rekonstruktion hat J. Morgenstern in seiner Studie *Decalogue of the Holiness Code*² dargeboten. In Lev 19 findet er nämlich einen ganzen Dekalog von zehn *debarim* oder von fünf Paaren *debarim* und beweist die Übereinstimmung der einzelnen Vorschriften mit den Vorschriften des Dekalos in Ex 20 und Deut 5. Natürlich wurde dieser neue Dekalog, sowie auch seine älteren Vorbilde im Zusammenhang mit dem mit Jahve geschlossenen Vertrag verkündigt. Der Verfasser bemüht sich zu beweisen, dass dieser Dekalog eine dem zweiten Tempel geweihte Dedikation darstellt und dass er den Zweck hatte, bei dieser Gelegenheit den Vertrag mit Gott zu befestigen. Diese Form der Vertragserneuerung hat die religiöse Partei veranlasst, welche nach der Beseitigung der nationalistischen Bewegung Serubbabels die Herrschaft in Israel übernahm.

Anschliessend an diese Sammlungen möchten wir noch die interessante Arbeit E. Wiesenberg's, *Related prohibitions: swine breeding and the study of Greek*³ anführen. Das Verbot des Schweinefleischgenusses wurde aus einer Reihe anderer verbotenen Speisen aufrechterhalten, weil das Schwein in manchen heidnischen Kulturen als ein Kulttier verehrt wurde. Um das Jahr 70 n. Chr. beginnt man dieses Verbot nicht nur mit fremden Ritualien zu verbinden, sondern auch mit dem Studium der Sprachen jener Völker, welche bei ihren Gottesdiensten dieses Tier nicht verabscheuten. An erster Stelle war es die griechische Sprache.

² Huca XXVI (1955), S. 1—27

³ Huca XXVII (1956), S. 213—233.

Mit Genugtuung begrüßen wir nun einige Gesamtdarstellungen der israelitischen Geschichte, die ihre Aufmerksamkeit auch den Rechtsverhältnissen Israels widmen.

Zuerst sei die bemerkenswerte Studie von R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* I⁴ erwähnt: sie zerfällt in drei Teile: I. Le nomadisme et ses survivances. L'organisation tribale (S. 15—33). II. Institutions familiales (S. 37—100) III. Institutions civiles (S. 103—317). Im ersten Teil befasst sich der Verfasser mit allen Formen und Eigenschaften des Stammeslebens. Man muss vor allem jenen Abschnitt dieses Kapitels hervorheben, welchen der Verfasser der Organisation der Stammesgesellschaft widmet, obwohl er im Rahmen der ganzen Arbeit nicht alle sich darauf beziehenden Probleme erschöpfend behandeln konnte (vgl. z. B. die Frage der Gewalt der Stammeshäupter, S. 23). Im zweiten Teile seiner Studie erörtert der Verfasser die israelitische Ehe in allen ihren Formen; in der Frage des *mohar* neigt er der allgemein vertretenen Ansicht zu, dass es eigentlich eine Vergeltung für die Braut darstellt. Aus diesem Teile heben wir noch die Anmerkungen über die Adoption hervor, welche der Verfasser für nachweisbar in Israel hält. Von grösstem Interesse ist der dritte Teil, der den politischen Institutionen gewidmet ist. Er ist seiner guten Konzeption und hauptsächlich seiner übersichtlichen Bearbeitung des Staatsrechtes Israels wegen hervorzuheben. Der Schwerpunkt dieses Teiles liegt im Kapitel „La personne du roi“ (S. 155—193), welches alle Phasen der Machtergreifung des Königs und die Entwicklung der Vorstellungen über seine Gewalt darstellt. Beigefügt ist eine Studie über die israelitische Gesetzgebung, unter besonderer Berücksichtigung der Prozessführung und des Obligationenrechtes. Der Wert der vorliegenden Arbeit liegt hauptsächlich in ihrer klaren Übersichtlichkeit, so dass das Buch von de Vaux zu einem geeigneten Hilfsbuch für jene Spezialisten wird, welche sich für die Grunderscheinungen des israelitischen privaten sowie auch öffentlichen Lebens interessieren.

Dem hebräischen Recht widmet ein umfangreiches Kapitel auch der unermüdliche deutsche Alttestamentler O. Eissfeld in seiner oft benützten *Einleitung in das Alte Testament*⁵. Dieser Abschnitt enthält eine Auslegung des Bundesbuches, des Deuteronomiums und des Heiligkeitskodexes. Sehr bemerkenswert ist die Analyse

⁴ Paris (1958) S. 347.

⁵ Tübingen (1956). S. 252—286.

des Bundesbuches, dem der Verfasser mit Recht die grösste Aufmerksamkeit zuwendet, obwohl er an seinem rein rechtlichen Charakter zweifelt (S. 255). Seine Zweifel sind durch die Uneinheitlichkeit des Materials dieser Sammlung hervorgerufen. Den Ursprung des Bundesbuches legt der Verfasser vor das 7. Jhd. — gewiss ist es älter als das Deuteronomium — dies scheidet wohl nicht die Möglichkeit aus, dass den Anlass zu seiner Zusammenstellung die zur Einsetzung Jehus auf den Thron des nördlichen Reiches führende Bewegung bildete (S. 261). Mit Recht leugnet er den Zusammenhang des Bundesbuches mit der sinaitischen Rechtsprechung. Das Deuteronomium wertet Eissfeld als ein mehr kompaktes Ganze, das schon sehr früh als ein selbständiges Rechtsbuch anerkannt wurde. Mit dem Bundesbuche verbindet es eine Verwandtschaft und man kann behaupten, dass den Redaktoren des Deuteronomiums diese ältere Sammlung gut bekannt war. Die Gesetzgebung des Deuteronomiums zerfällt in drei Gruppen, in welchen die Redaktoren zweifellos älteres Material benutzten, wobei sie manche Vorschriften beibehielten, die mit dem reformatorischen Ziel des Deuteronomiums in keinem Zusammenhang standen. Das Deuteronomium besteht nachweislich seit 621 v. Chr., in welcher Zeit es erst in Wirksamkeit trat. Sein Ursprung liegt also in der unmittelbar vorangehenden Zeit. Der dritte grosse Gesetzeskomplex — das Heiligkeitsgesetz — bietet des zerstreuten Materials wegen manche Schwierigkeiten. Einzelne Vorschriften zeigen grosses Alter, doch muss man mit ihrer Abänderung während der Entwicklung rechnen. Deshalb ist es ziemlich schwer, das Datum des Ursprungs des Heiligkeitsgesetzes zu bestimmen; diese Tatsache führte verschiedene Forscher zu einer sehr frühen oder späten Datierung. Zu einer richtigen Zeitbestimmung dient die Tatsache, dass nach der Rückkehr aus dem Exil das Heiligkeitsgesetz schon als ein Teil der Gesetzgebung Moses — d.h. des ganzen Pentateuchs — gilt. Eissfeld ist der Ansicht, dass das Heiligkeitsgesetz am ehesten in das 6. Jhd. zu datieren ist.

Von einem anderen Gesichtspunkt aus wertet R. H. Pfeifer die gesetzgeberischen Bestandteile der Bibel in seiner Einleitung in die Bücher des Alten Testaments⁶. Er erklärt das Bundesbuch als das Ergebnis der fortschreitenden Edition einzelner Vorschriften; seine Grundlage bildete der alte Ritualdekalog (dessen

⁶ R. H. Pfeifer, *The Books of the Old Testament*, New York, 1956. S. 335.

Kopie in Ex 34 erhalten ist). Der Verfasser richtet seine Aufmerksamkeit auf den Vergleich der Vorschriften des Bundesbuches mit den Vorschriften Chammurapis und stellt die auffallenden Analogien zusammen. Beim Deuteronomium erwähnt er den Zusammenhang der laikalen Vorschriften mit dem kananäischen Recht (z.B. die Sklavenfreilassung, die Vorschriften des Familienrechtes, die Prozessführung u.a.). Zu den neun rein israelitischen Vorschriften gehören die Vorschriften des Staatsrechtes, die aus der Zeit nach dem Jahr 621 stammen. Was das Heiligkeitgesetz anbelangt, legt es Pfeiffer in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems (im Jahre 586) und schreibt es einem Priester zu, welcher durch die Gotteskonzeption Ezechiels beeinflusst war, obwohl ihm die älteren israelitischen Rechtssammlungen bekannt waren. Das Heiligkeitgesetz wurde als ein selbständiges Werk um das Jahr 550 v. Chr. zusammengestellt und in den Priesterkodex eingearbeitet. Der Verfasser schliesst die dem Rechtswesen Israels gewidmete Abteilung mit einer Wertung der dem Priesterkodex zugehörigen Vorschriften.

In diesem Kapitel widmeten wir unsere Aufmerksamkeit nur dem biblischen Recht. Ein hervorragendes Werk veranlasst uns aber, von dieser Konzeption unserer Übersicht abzuweichen, denn der Wert desselben ist so hoch, dass wir es an dieser Stelle nicht übergehen möchten. Es handelt sich um die Arbeit eines der ersten Fachmänner auf dem Gebiete der jüdischen Rechtsgeschichte G. K i s c h — die unter dem Titel *Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*⁷ erschienen ist. Leider können wir diesem bahnbrechenden Werke nicht die gebührende Aufmerksamkeit widmen, darum genüge es, die Leser zu versichern, dass es nur wenige dem Mittelalter gewidmete Werke gibt, die so viel wertvolles Material zusammenfassend darstellen, wie die Arbeit von Kisch. Das letzte Kapitel dieses Buches bildet eine Bibliographie der Arbeiten, die sich bis jetzt mit dem im Titel des Buches angeführten Problem befassen, was dazu beiträgt, dass das Werk vom Kisch zu einem unschätzbaren Hilfsbuch für das Studium der Rechts- und Sozialgeschichte der mittelalterlichen Judenschaft bildet⁸.

⁷ Stuttgart. 1955. S. 312.

⁸ Mit Bedauern müssen wir bemerken, dass die Festschrift für S. K i s c h *Rechtshistorische Forschungen* (Stuttgart 1955) uns unzugänglich geblieben ist, so dass wir ihr zur Zeit die gebührende Aufmerksamkeit nicht widmen können.

B. Die sozialen Verhältnisse Israels

Eingangs müssen wir auf die aufschlussreiche Studie von S.W. Baron, *Histoire d'Israel, vie sociale et religieuse*. Vol. I⁹ hinweisen. Es handelt sich um die Geschichte Israels von seinem Anfängen bis in die nachbiblische Zeit, wobei diese Arbeit hauptsächlich den sozialen Verhältnissen gewidmet ist. Wegen des Umfangs dieses Buches (586 S.) ist es uns nicht möglich, allen Ergebnissen unsere Aufmerksamkeit zu widmen. Darum wollen wir wenigstens die wichtigsten hervorheben. Die Arbeit ist in acht Kapitel geteilt. Das I. Kapitel (S. 3—41) enthält einige interessante Studien zu den Grundproblemen des Judentums vom Altertum bis zum heutigen Tag und zwar sowohl auf dem Boden Israels wie ausserhalb seiner Grenzen. Das II. Kapitel (S. 42—83) beschäftigt sich mit den Beziehungen der israelitischen Stämme zu ihren Nachbarn, hauptsächlich zu Ägypten, weiter mit der Frage der Vereinigung der zerstreuten israelitischen Stämme zu einem Volk (der Vf. hält nicht die jahvistische Religion für das verbindende Element, sondern glaubt, dass ihr Sieg dadurch ermöglicht wurde, dass zwischen den israelitischen Stämmen schon vorher ein Verwandtschaftsgefühl bestand, welches eine genügende Grundlage zur Einführung eines einheitlichen Kultus bildete) und endlich mit dem Problem des Ursprungs und der Entwicklung des Monotheismus und aller seiner Formen. Das III. Kapitel (S. 84—136) ist der Königszeit, der Entfaltung des Königtums zu einer expansiven Weltmacht und dessen Verfall infolge des Drucks seitens der benachbarten Völker gewidmet. Eine wirtschaftliche Verschlechterung begleitet die politische Krisis; natürlich rief sie auch scharfe soziale Spannungen hervor, die durch die Propheten geschürt wurden. Obwohl Israel in zwei rivalisierende Königtümer zerfiel, ist in beiden ein starkes nationalistisches Gefühl erwachsen, welches durch das Unglück des nördlichen Reiches verstärkt wurde und im Bewusstsein der Zugehörigkeit zu demselben Gott wurzelte. Im IV. Kapitel (S. 137—179) befasst sich der Verfasser mit den Verhältnissen der Juden während des Exils und ihren günstigen wirtschaftlichen Bedingungen im Ausland — in Babylonien und Ägypten — wo sie sich manchen Beschäftigungen, zu denen ihnen die palästinischen Verhältnisse keine Möglichkeit boten, widmen konnten. Ihre Stellung in Babylonien war verhältnismässig günstig, obwohl sie da

⁹ Paris, 1956, 589 Ss.

eigentlich als Gefangenen leben mussten, während sie in Ägypten infolge des Misstrauens der einheimischen Bevölkerung sehr isoliert waren. Wie die aramäischen Urkunden, vor allem aus Elephantine bezeugen, änderte sich in dieser Entwicklungsepoche auch die Stellung der Frau. Das kulturelle Leben hat sich in die Diaspora übertragen. Deshalb muss man den neunten Zentren auch grosse Aufmerksamkeit widmen. Aus dem V. Kapitel (S. 180—223) heben wir jenen Abschnitt hervor, der sich mit der Stellung der Priesterschaft des zweiten Tempels und mit ihrem Beitrag zur biblischen Literatur beschäftigt. Im VI. Kapitel (S. 224—285) wertet der Verfasser die nachbiblische Zeit und die Gedankenströmungen in der Judenschaft, im VII. (S. 286—334) befasst er sich hauptsächlich mit den politischen Verhältnissen während der makkabäischen Epoche und hebt die Bedeutung der Tempelwirtschaft und ihr Verhältnis zur Prosperität des Staates hervor. Die Stellung der zeitgenössischen Herrscher wurde durch die stark theokratische Beurteilung der weltlichen Herrschaft beschränkt, so dass wir in Israel zu dieser Zeit keine Analogie zum orientalischen und hellenistischen Despotismus finden können. Der Verfasser schliesst dieses Kapitel mit einem Rückblick auf die geistigen und sozialen Verhältnisse der Juden am Ende der makkabäischen Zeit, die zu neuen Auseinandersetzungen in der Judenschaft führten. Das letzte Kapitel (S. 335—382) fasst die wichtigsten wirtschaftlichen Zweige, die Landwirtschaft und das Handwerk zusammen und weist auf ihre Entwicklung und ihren Verfall sowohl im Mutterlande wie in der Diaspora hin. Der Verfasser beurteilt die sozialen Verhältnisse der nachbiblischen Zeit als sehr drückend, wie es manche Belege von grossen Vermögensunterschieden in der Bevölkerung zeugen. Aus religiösen Gründen verschwindet der israelitische Sklave und desto wertvoller wird der nichtisraelitische Sklave. Die Möglichkeit des Kaufes von Sklaven verschlimmert zweifellos die Lage der freien Arbeiter. Der allgemeine Verfall der politischen Macht wirkte auch auf die Priesterschaft, die nicht mehr den früheren Einfluss auf die Kultur ausübte und sich auf die rein kultische Tätigkeit beschränkte. Der Führung bemächtigten sich einige Priesterfamilien, die alle Angelegenheiten des Tempels beherrschten. Zwischen der gebildeten Priesterschaft und den Laien einerseits und der einfachen grösstenteils landwirtschaftlichen Bevölkerung (am ha'arez) andererseits erwächst eine heftige Gegnerschaft. Der innerlich geschwächte Staat ist so zum Niedergang durch den ersten Stoss von aussen her verurteilt.

Wie aus diesem knappen Überblick über die Arbeit Barons hervorgeht, bearbeitet der Verfasser ein ziemlich weites Thema, dessen Schwierigkeiten allgemein bekannt sind, denn die Erforschung des sozialen Lebens im alten Israel bietet zahlreiche Probleme, vor allem wo es sich um die älteren Epochen handelt.

Doch löst der Verfasser mit Erfolg diese schwere Aufgabe. Es liegt vor uns ein Werk, welches uns wichtige Informationen über die politische und wirtschaftliche Geschichte Israels bis zum Untergang des selbständigen Staates liefert.

Im Zusammenhang mit diesem Werk ist eine kleinere Studie von L. J a c o b s¹⁰ zu erwähnen. Der Verfasser beweist in Übereinstimmung mit Baron die günstigeren wirtschaftlichen Verhältnisse der Juden in Babylonien im Vergleich mit jenen in Palästina. Dieses Land bildet zwar immer noch das geistige Zentrum des Judentums, dessen materiellen Interessen aber sich in Babylonien konzentrierten. In Palästina widmeten sich die Israeliten der Landwirtschaft, in Babylonien hingegen aber öffnete sich Ihnen das Tor zu einem Geschäftstreiben, welches sie nie mehr verlassen sollten.

Ein begrenztes Problem berührt die Arbeit E. N e u f e l d s *Socioeconomic background of Yobel and Šemitta*¹¹. Der Verfasser erörtert in ihr den eigentlichen Sinn der beiden Termini, wie er in der Bibel vorkommt. Er untersucht alle Formen des Darlehens und der Haftung, wie sie in Israel existierten und zur Wertung der sozialen Verhältnisse verschiedener historischer Epochen halfen. Das Sabbatjahr, Yobel und Šemitta bildeten der Ansicht des Verfassers nach die Institutionen der Stammesepoche, die in der Zeit nach dem Zerfall des Königtums erneuert wurden. Den Hauptanteil daran hatten die Propheten, die das Ideal des Stammeslebens im Vergleich zu der schweren wirtschaftlichen Lage zur Zeit des Königtums hervorheben. Man muss natürlich bedenken, dass keine der angeführten Institutionen in der Praxis regelmässig Geltung hatte, sondern nur gelegentlich angewendet wurde. Doch kann man nicht an ihrer Existenz zweifeln, weil auch der Talmud Belege über einige ihrer Züge enthält.

C. D a s ö f f e n t l i c h e R e c h t

In diesem Abschnitt unserer Übersicht nennen wir an erster Stelle die bereits erwähnte Arbeit von R. d e V a u x, *Les insti-*

¹⁰ L. J a c o b s, *The Economic Conditions of the Jews in Babylon in Talmudic Times Compared with Palestine (Journal of Semitic Studies II (1957) S. 349—359).*

¹¹ *Rivista degli studi orientali XXXIII, S. 53—124.*

*tutions de l'Ancient Testament*¹², deren Wichtigkeit und Vorzüge sich auch in dem dem öffentlichen Recht gewidmeten Kapitel zeigen.

Dieser aufschlussreichen Studie fügen wir noch zwei kleine doch interessante Arbeiten bei. Der Artikel I. M e n d e l s o h n s, *Samuel's Denuntiation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit*¹³ gehört teilweise auch in das vorangehende Kapitel, das den sozialen Verhältnissen Israels gewidmet ist. Der Verfasser beweist darin, dass 2. Sam 8, 4—17 eigentlich ein Bild alter Erfahrung darstellt. Aus den Dokumenten aus Alalach und Ugarit erklärt sich nämlich die Tatsache, dass Samuel in seinen Einwänden gegen die Einführung des Königtums die halbfeudale kananäische Gesellschaft, wie sie zu seiner Zeit existierte, beschreibt. Samuel führt zwei Gründe gegen das Königtum an: es wurde dadurch die Herrschaft Gottes über Israel vernichtet und es würde die Versklavung der Leute zur Folge haben. Weiterhin befasst sich der Verfasser im Einzelnen mit verschiedenen Arten der öffentlichen Dienste, die das Volk unter den Königen leisten musste. Als Quellen dienen dem Verfasser die oben erwähnten alalachischen und ugaritischen Dokumente, die er mit der Schilderung der königlichen Herrschaft aus den Samuel-Büchern vergleicht. Seine zuverlässig bearbeitete Studie schliesst er mit dem Hinweis auf die Tatsache, dass Samuel dem Königtum auch aus dem Grunde widersprach, weil das Volk damit Pflichten, die einen rein kananäischen Charakter besaßen, auf sich nehmen wollte.

Die zweite bemerkenswerte Studie stammt aus der Feder M. T s e v a t s¹⁴. Der Verfasser befasst sich darin mit der Auslegung der ugaritischen Urkunde RS 16. 144 (vgl. N o u g a y r o l, *PRU* III, S. 76), die der Ehe der königlichen Witwe gewidmet ist und führt verschiedene Ansichten über den eigentlichen Sinn des Dokuments und vor allem über seine Phrase *bitu la išib* an. Er gliedert die angeführte Urkunde in die politische Situation ein. Dieses Dokument kann eigentlich einem politischen Testament entgleichgestellt werden (auffallend ist der Fluch in seinen letzten Zeilen). Der Verfasser dieser Urkunde ist der Herrscher Ariḥalḥ, den sein Bruder auf dem Thron Ugarits folgte. Es war die Absicht Ariḥalḥs nur diesem

¹² Vgl. vor allem den Abschnitt III. *Les institutions civiles*, S. 103.

¹³ *Basor* 143 (1956) S. 17—22.

¹⁴ *Journal of Semitic Studies* III/3. (1958) S. 237—243.

bestimmten Nachfolger die Krone zu sichern und zufällige Präkandidaten auszuschließen. Die Ansicht des Verfassers, dass die erwähnte ugaritische Urkunde diesen Zweck hatte, wird durch den biblischen Text unterstützt, aus dem die Tatsache klar hervorgeht, dass die Ehe mit der Witwe eines Königs den Präkandidaten zur Besteigung des Throns berechtigte (vgl. 2. Sam 3, 7, 12,8; 1. Reg 2, 13—25 u.a.). Der Weg des Usurpators führte durch den königlichen Harem, weil die Ehe die Bedingung für die Machtergreifung bilden sollte. Die altorientalischen Dokumente beweisen die Gewohnheit, dem Gemahl der Königswitwe die Krone zu übertragen. Dazu kommt noch der Beweis aus 2. Sam 12,8, wo Natan dem David vorhält, dass ihm mit den Frauen seines Herrn Saul die Herrschaft gegeben worden sei. Auf Grund der biblischen Beweise gelingt dem Verfasser eine zuverlässige Erklärung der ugaritischen Urkunde, so dass wir uns seiner Ansicht über dieses politische Testament anschließen können.

D. Das Familienrecht

Vor allem erwähnen wir hier eine Studie, die einen Bestandteil des Sammelbuches der Arbeiten von A. Büchler¹⁵ bildet. Sie ist zwar älteren Datums, doch weil sie nun in diesem Buche wiederum in die Hände der Leser kommt, möchten wir sie hier erwähnen. Sie erörtert die Form der biblischen Verlobung (der Verfasser begründet seine Studie auf der Verlobungsformel in Ez 16,8) mit besonderer Berücksichtigung der Verlobung mit einem Priester¹⁶. Wenn wir die Tatsache berücksichtigen, dass die Verlobung trotz ihrer Wichtigkeit in der dem hebräischen Rechte gewidmeten Literatur meist unerörtert bleibt¹⁷, ist zu begrüßen, dass wir wenigstens auf diesem Wege einige Informationen über diese wichtige Institution erhalten.

¹⁵ Vgl. *Studies in Jewish History. The Büchler Memorial Volume*. Ed. by J. Brodie and J. Rabinowitz. London, 1956. S. 279.

¹⁶ A. Büchler, *The Jewish Betrothal and the Position of a Woman Betrothed to a Priest in the First and Second Centuries*. *Op. cit.* S. 126—159.

Mit der Priesterehe bei den Juden befasst sich eine Arbeit in polnischer Sprache von M. Allerhand, *Małżeństwo Kaplanów u Żydów*.

¹⁷ Vgl. G. Cardascia, *Droits cunéiformes. Droit Égyptien. Droit Hébraïque* Extr. de *Histoire des Institutions, et des faits sociaux à l'aube du moyen âge*. Paris, 1956.

In unserer Übersicht erscheint oft der Name des guten Kenners der aramäischen Rechtsdokumente R. Yaron, aus dessen Feder eine Reihe von Studien, die sich mit verschiedenen Besonderheiten der aramäischen Papyri befassen, erschienen ist. In diesem Zusammenhag führen wir eine den Eheverträgen gewidmete Arbeit an¹⁸. Der Verfasser erörtert drei Verträge¹⁹, und es gelingt ihm an ihnen das Schema derartiger Kontrakte aufzuzeigen. Er untersucht einerseits ihre Form (unter Berücksichtigung der gegenseitigen Unterschiede), andererseits ihre einzelnen Eigentümlichkeiten. Allen drei Verträgen liegt das gleiche Schema zu Grunde.: I. Die Einleitung (neben der Transkription von Kontrakten führt der Verfasser die gewöhnliche Einleitungsphrasen an), II. die Bestimmungen über die Auszahlung von *mohar* (er wurde von dem Bräutigam der Familie der Braut ausbezahlt. Sein Umpfang wird nicht bestimmt — wahrscheinlich 7,5 Schekel, was sich aber nach Bedarf ändern konnte), III. die Liste der einzelnen Vermögensbestandteile, die Braut in die Ehe mitbringt (der Verfasser stellt die interessante Tatsache fest, dass *mohar* der Mitgift der Braut hinzugefügt wurde und dass seine Auszahlung zur Fiktion wird, so dass er seine Geltung nur bei der Ehescheidung behält), IV. die Feststellung für den Todesfall eines der Eheleute. In diesem Abschnitt gelingt es dem Verfasser zu beweisen, dass ursprünglich in den Verträgen nur der Tod des Ehemannes vorausgesetzt wurde, erst später wurde auch die Klausel vom Tode der Frau beigelegt. Diese Feststellung entnimmt er der verschiedenen Terminologie der Berechtigung des Ehemannes und der Frau (*yrt* — *šlyth*). Der Unterschied ergibt sich daraus, dass der Anspruch des Ehemannes im Gesetze anerkannt wird, der der Frau aber vertagsmässig gesichert ist. Die verschiedenen Termini können auch die verschiedenen Beziehungen zum Eigentum bezeichnen (der Ehemann hat das Eigentum, die Frau nur den *Ususfructus*). Im V. Abschnitt (die Auflösung der Ehe) befasst sich der Verfasser mit den Formen der Ehescheidung wie sie aus den angeführten Dokumenten folgen. Es ist bemerkenswert, dass für die Vertreibung der Frau aus dem Hause eine leichte Strafe auferlegt wird und dass dieser Akt nicht zur Auflösung der Ehe führte. Den Grund der Strafe bildet die Furcht, dass durch die Vertreibung

¹⁸ *Aramaic Marriage Contracts from Elephantine (Journal of Semitic Studies. III/1 (1958) S. 1—39).*

¹⁹ P. Brooklyn 2; A. P. 15; P. Brooklyn 7.

nur der Ehemann die Freiheit zur Eingehung einer neuen Ehe gewinnen würde, während die Frau weiter gebunden bliebe. Der Verfasser verteidigt gegen die Ansicht Vollterras²⁰ seine Theorie, dass man die Vertreibung der Frau nicht für eine gesetzmässige Ehescheidung halten kann, sondern dass diese nur durch einen formalen Akt durchgeführt werden kann. Es ist bemerkenswert, dass der geschiedenen Frau ausgezahlte *mohar* immer 7,5 Schekel bildete, obwohl sein Umfang bei der Eheschliessung verschieden war. Im weiteren deutet der Verfasser auch verschiedene Verpflichtungen des Gatten und der Frau an, die ihre Eigentumsverhältnisse und ihre Beziehungen zueinander regeln sollten. Im VI. Abschnitt (die Mitgift und der Anspruch auf dieselbe) befasst sich der Verfasser mit der Problematik der Mitgift. Nach der formalen Seite stellte sie das der Braut gegebene Geschenk dar, doch während der Ehe wurde sie beiden Eheleuten zugeteilt. Der zweite Abschnitt der Arbeit Yarons zeigt neben den rechtshistorischen auch die philologischen Kenntnisse des Verfassers, welcher darin die aramäischen Phrasen der angeführten Papyri mit den analogen Redewendungen aus ägyptischen und babylonischen Dokumenten vergleicht. Den Schluss der Arbeit Yarons bildet die Untersuchung der Frage, welches Recht in den aramäischen Eheverträgen gegolten hat. Der Verfasser ist der Ansicht, dass es ein Konglomerat von jüdischen und ägyptischen Rechtsgewohnheiten war. In diesen Urkunden sind einige ägyptische Züge erhalten: die Beschränkung des Ehevertrages durch seine schriftliche Form, der Anspruch der Frau auf die Ehescheidung aus eigener Initiative, ihr Anspruch auf das Eigentum des Ehemannes und das tolerante Verhältnis zur ehebrecherischen Frau. Ägyptische Einflüsse auf das jüdische Recht sind also nicht zu leugnen. Es ist auch nötig, sich die Tatsache vor Augen zu halten, dass obwohl manche Phrase innerhalb der Rechtsdokumente jüdischen Ursprungs ist, das nicht bedeutet, dass die Institution jüdisch ist. Dies gilt auch für andere Rechtsgebiete, nicht nur für das Eherecht. Aus der Besprechung der Arbeit Yarons geht klar hervor, dass sie ungeachtet ihres nicht allzu grossen Umfangs eine Reihe von bemerkenswerten Schlussfolgerungen enthält und dass sie eine verlässliche Grundlage für die richtige Schematisierung der jüdischen Eheverträge bildet.

²⁰ Vgl. *Osservazioni sul divorzio nei documenti aramaici (Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida* II. S. 586 ff.).

Im Zusammenhang mit dieser Arbeit sei auf die knapp gefasste Studie von Z. W. Falk, *Mutual Obligations in the Ketubach*²¹ hingewiesen in der der Verfasser zu beweisen versucht, dass die Zeremonie der Ehe ursprünglich einseitig war; in der ältesten Zeit existierte nur die Obligation des Gatten, wogegen sich das Bedürfnis der Obligation der Frau erst später äusserte. Die Gründe für ihre Einführung hatten wirtschaftlichen Charakter.

Schliessen wir diesen Abschnitt unserer Übersicht mit dem Hinweis auf einen kleinen Artikel von S. K a r d i m o n, *Adoption as Remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs*²², welcher sich nur teilweise auf die Adoption als rechtliche Institution bezieht. Dem Verfasser geht es darum, den Inhalt der durch Redewendung "auf den Knien gebären" bezeichneten Gewohnheit zu erklären. Diese Phrase wird für die alte Formel der Adoption gehalten; der Verfasser beweist, dass der Zweck dieser altertümlichen Gewohnheit nicht der war, auf dem Wege der Adoption Nachkommenschaft zu erwerben, sondern dass dadurch die Unfruchtbarkeit der Frau behoben werden sollte.

E. D a s S a c h e n r e c h t

Hier können wir nur eine einzige Studie von J. J. R a b i n o w i t z, *A legal formula in Egyptian, Egyptian-aramaic and Murabba'at documets*²³ anführen. Der Verfasser befasst sich mit einem aramäischen Kaufvertrag, der in RB 61 (1954) S. 182 veröffentlicht wurde, wo nach den Unterschriften des Gatten und seiner Frau die Redewendung 'al nafseh angeführt ist. Diese Phrase befindet sich auch in den Urkunden aus Murabba'at²⁴ in einem ägyptischen Kaufvertrag aus dem 7. Jhdt. v. Chr. und in einem aramäische Papyrus aus dem 5. Jhdt., welche Urkunden die Gültigkeit der angeführten Formel beweisen. Den Verfasser interessiert die Beteiligung der Frau an dem Verkauf, die nötig ist, um das Eigentum zu ihrem Nutzen von Lasten freizumachen, auf welches sie auf Grund der Ketuba

²¹ *The Journal of Jewish Studies* VIII/3—4 (1957) S. 215—17.

²² *Journal of Semitic Studies* III/2 (1958) S. 123—126.

²³ *Basor* 154 (1957) S. 33—34.

²⁴ Zu den Urkunden aus Murabba'at vgl. eine aufschlussreiche Studie aus der Feder des bekannten sowjetischen Gelehrten I. D. A m u s i n, *Dokumenty iz Vadi-Murabba'at (Vestnik drevnej istorii* 1(1958) S. 104—124.

Anspruch hat. Der Verfasser bestärkt seine Ansicht durch Belege aus dem Talmud und aus der Praxis der palästinensichen Juden aus der Hälfte des 2. Jhdts., wonach die verheiratete Frau ihre Zustimmung zum Verkauf des Eigentums durch ihren Gemahl mittels ihrer Unterschrift geben musste.

Obwohl in diesem Zusammenhang nicht direkt passend, möchten wir doch die kleine Studie desselben Verfassers nennen, die sich mit der häufigen Formel der aramäischen Papyri *מחר או יום אחרן* befasst²⁵. Diese Redewendung drückt nicht eine bestimmte Zukunft aus, sondern im Gegenteil eine unbegrenzte Zukunft, in der eine Rechtshandlung ihre Gültigkeit haben soll. Die angeführte Phrase entspricht der biblischen *תמול שלשום*; sie erscheint in den aramäischen Dokumenten in demselben Kontext wie in den ugaritischen und demotischen, wo sie auch eine unbestimmte Zukunft andeutet. Den Ursprung dieser Redewendung kann man schon im 14. Jhd. v.Chr. nachweisen. In seinem Artikel *Semitic Elements in the Egyptian Adoption Papyrus*, den wir im folgenden Abschnitt besprechen werden, behauptet der Verfasser, dass man die Zeit des Ursprungs der angeführten Phrase bis ins 18. Jhd. verlegen kann, denn wir haben dafür einen verlässlichen Beleg aus Alalach.

F. Das Obligationenrecht

Manche Verfasser beschäftigen sich in der letzten Zeit mit Teilproblemen, die unter den Begriff des Obligationenrechtes fallen. An erster Stelle sei die Studie von J. Levy, *The Biblical Institution of Deror in the Light of Akkad an Documents*²⁶ eingeführt. Der Verfasser untersucht darin den Terminus *deror* in seinem Zusammenhang mit akkadischen *duraru* und seinen Ableitungen. Er ist der Ansicht, dass die altbabylonische Gewohnheit des allgemeinen Schuldennachlasses aus den Königtümern stammt, in welchen ein starker amoräischer Einfluss wirkte und eine amoräische Dynastie herrschte. Mit Rücksicht auf die ausserordentliche Bedeutung der Amoräer in Palästina im 2. Jahrtausend muss man ihren Einfluss auf die palästinische, vor allem israelitische Gesetzgebung annehmen, wenigstens soweit es sich um die genannte Institution handelt. Im weiteren weist der

²⁵ *The meaning of the phrase מחר או יום אחרן in the Aramaic Papyri (InES XIV, (1955) S. 59—60.*

²⁶ *Eretz-Israel V (1958) S. 21—31.*

Verfasser den Unterschied zwischen der biblischen Anordnung in Lev 25, 10 ff. und den akkadischen Quellen hin. Das Alter des in Lev 25, 10 ff. angeführten Prinzips beweisen die regelmässigen Intervalls zwischen den einzelnen Freilassungen, d. h. dass noch kein König da war, um die Termine zu proklamieren. Mit Rücksicht darauf kann man die Anordnung des Jubeljahres in die vorkönigliche Zeit verlegen. Der Verfasser beweist, dass die Amoräer einen Kalender besaßen, der in regelmässige Zeitabschnitte geteilt war, was der jüdischen Gewohnheit entspricht. Auch die späteren assyrischen Dokumente beweisen die Existenz von *duraru*. Für die Bibel besteht ihre Bedeutung darin, dass — wie es Lev 25, 10 und Jer 34 8 ff bezeugen — die allgemeine Freilassung den Status der versklavten freigebohrenen Personen änderte.

B. C o h e n befasst sich in seiner kurzen Studie *A Trace of Acceptilatio in Jewish Law*²⁷ mit dem Problem der Befreiung von einer Verpflichtung, was durch den talmudischen Termin *mahal*, später *mehilah*, ausgedrückt wurde. Im Falle der Einlösung einer Geldverpflichtung bei einem Ehevertrag benutzt man den Ausdruck *hitkabel*, was dem römischen *acceptum habere* entspricht. In weiterem erörtert der Verfasser das Problem der Summe, welche der Gemahl seiner Frau für den Fall seines Todes oder der Ehescheidung hinterlässt und welche die Frau oft nur fiktiv unter Benützung der Redewendung *hitkabalti* annimmt. Der Verfasser ist der Ansicht, dass der Begriff der römischen *acceptilatio* den talmudischen Gelehrten gut bekannt war, dass sie jedoch diese Institution nicht ins jüdische Recht übertragen wollten, sondern nur den entsprechenden Terminus, welchen sie ins Hebräische übersetzten. Die Übereinstimmung zwischen der römischen *acceptilatio* und dem hebräischen *hitkabalti* beruht nicht so sehr auf dem gemeinsamen Terminus, sondern vielmehr darin, dass beide Institutionen eine Art symbolischer Handlung darstellen. Andererseits unterscheidet sich die jüdische Verzichtleistung von der römischen auch dadurch, dass diese auf einer mündlichen Formel begründet ist, wogegen die jüdische schriftlich abgegeben werden muss, weil die Stipulation in dem Ehevertrag schriftlich erfolgt. Im Mittelalter benutzten die spanischen Juden die Formel *hitkabalti* zur Bezeichnung des Schuldennachlasses. Alle Rechtshandlungen sind als gültig anerkannt, auch wenn sie nicht in der Form *mehilah* formuliert werden.

²⁷ *IURA* IX (1958) S. 74—78.

Man kann zugeben, dass manche Arten des Nachlasses durch die jüdischen Kaufleute von ihrer Umgebung übernommen und als gültig anerkannt wurden, selbstverständlich wenn sie nicht mit dem talmudischen Recht im Widerspruch waren.

Den angeführten Arbeiten fügen wir noch zwei sich mit der Manumission befassende Studien bei. Die erste stammt aus der Feder Z. W. Falks und einem Falle gewidmet ist, der in einer aramäischen Urkunde vorkommt²⁸: der Sklave ist von seinem Herrn unter der Bedingung übergeben worden, dass sein neuer Besitzer ihn freilassen wird. Die Urkunde trägt das Datum 416 v. Chr. Der neue Herr verpflichtet sich, dass er den Sklaven wie seinen eigenen Sohn behandeln wird, welche Verpflichtung gewöhnlich die Adoption begründete oder eine Form der Manumission bildete; doch ist die Annahme eines Freigelassenen an Sohnes statt nirgendwo belegt. Es ist bemerkenswert, dass der Herr zur Freilassung des Sklaven eine dritte Person benützte. Wenn wir aber dies mit den talmudischen Dokumenten vergleichen, müssen wir feststellen, dass dort die Ansicht herrscht, dass der Sklave, der nicht sein eigenes Eigentum hat, nur durch die Intervention oder mit Hilfe einer dritten Person freigelassen werden kann. Die talmudischen Quellen beschreiben die Freilassung des Sklaven mit Hilfe einer dritten Person auf gleiche Weise, wie wir sie in dem angeführten aramäischen Dokument vorfinden.

Der schon erwähnte Aufsatz von J. J. Rabinowitz, *Semic Elements in the Egyptian Papyrus Publ. by Gardiner*²⁹ betrifft die Freilassung eines Sklaven durch eine Frau. Der Papyrus hat zwei Teile: im ersten adoptiert der Gatte seine Frau, wodurch sein Eigentum auf sie überführt wird. Dieser Teil bildet die Grundlage des zweiten, weil nur auf diesem Wege die Frau über den Sklaven, der jetzt ihr Eigentum ist, frei verfügen kann.

G. Das Strafrecht und Strafprozess

Es muss besonders auf eine bemerkenswerte Publikation von B. Cohen hingewiesen werden, die unter dem Titel *Testimonial Compulsion in Jewish, Roman and Moslem Law*³⁰ die wichtigen Fragen der Auffor-

²⁸ *Manumission by Sale (Journal of Semitic Studies III/2, S. 127—128).*

²⁹ *INES XVII/2 (1958) S. 145—146.*

³⁰ *IURA IX (1958) part I. S. 1—21.*

derung zur Zeugenschaft, wie sie in Lev 5,1 und in der ganzen jüdischen Jurisprudenz erscheint, und ihre Parallelen im griechischen, römischen und islamischen Rechte erörtert. Es ist ziemlich schwer, einen Einblick in die Anfänge der Institution der Zeugenschaft zu gewinnen, wie dies auch von anderen Rechtsformen gilt. Man muss von der Voraussetzung ausgehen, dass jedes Delikt das Verhör seiner Substanz verlangt, der einzige Beweis des Delikts beruht auf der realen Zeugenschaft. In der ältesten Zeiten war die Institution der Zeugenschaft ganz unbekannt (vgl. z. B. Homer). Die Entscheidung des Gerichtes konnte durch die scheinbare Wahrfähigkeit des Angeklagten oder durch die zufällige Nachforschung des Richters (vgl. Salomo) beeinflusst werden. Eine alte Rechtsgewohnheit kann man für die Zeit Mosis voraussetzen, weil in der altertümlichen israelitischen Gesetzgebung festgestellt ist, dass man Gott als Zeugen eines Delikts annehmen kann. Jedoch beweist Ex 22, 9, 10, dass die Institution der Zeugenaussage in der Bibel nicht ganz unbekannt war, und der Traktat Sota äussert die Ansicht, dass wenn die Richter abwesend waren, das Ordal nachfolgen musste. Schwierigkeiten erwachsen dadurch, wenn jemand die Ablegung eines Zeugnisses verweigerte, wie es aus Lev 5,1 hervorgeht. Ursprünglich wurde für einen solchen keine bestimmte Strafe festgesetzt. Der Verfasser richtet seine Aufmerksamkeit auf eine alte Stammgewohnheit, eine Person, die das Zeugnis verweigerte, zu verfluchen, wie es sich aus Lev 5,1 ergibt; diese Regel macht sich vor allem in der tanaitischen Epoche geltend. In der gaonischen Zeit wurde die Person durch die Bannaussprechung zur Zeugenschaft gezwungen. Doch bei den Tanaiten erscheinen verschiedene Änderungen, die sich daraus ergeben, dass die Rabbanen die Zeugenschaft für die moralische Verpflichtung eines jeden Juden hielten; sie sind der Ansicht, dass der Ungehorsam die Gottesstrafe zur Folge hatte. Philo verwechselt — weil ihm die alten Belege unbekannt waren — die Strafe für die Ablehnung der Zeugenaussage mit der Strafe für den falschen Eid, welches Delikt jedoch im talmudischen Rechte für ein bedeutend schweres Vergehen gehalten wurde (ähnlich wie die Lästerung). Der Verfasser bringt mit der Pflicht der Zeugnisablegung die agadistische Vorschrift in Zusammenhang, nach welcher der, dem eine Blasphemie bekannt ist, den Richter darauf aufmerksam machen muss, anderenfalls trifft ihn die gleiche Strafe wie den Lästerer. In der tanaitischen Zeit herrscht die Gewohnheit,

nach welcher der, der die Zeugenaussagung versagt, in die Synagoge gehen und allen Anwesenden schwören muss, dass er immer nur zu ihren Gunsten Zeugnis ablegen wird. Die einzige Person, die zur Zeugnisablegung nicht verpflichtet war, ist der König, welche Regel auch in den späteren europäischen Rechtssystemen erhalten ist. Der Verfasser unserer Studie bearbeitete ein wichtiges und aus den biblischen und talmudischen Texten nicht allzu klares Problem, nämlich das der Verpflichtung zur Zeugnisablegung. Er zog alle Belege heran, die diese Frage des Prozessrechtes erhellen konnten und es ist sehr verdienstvoll, dass er trotz des verstreuten Materials soviel Licht in das verwickelte Problem brachte.

Am Ende unserer bibliographischen Übersicht möchten wir eine sich mit wichtigen Problemen befassende Arbeit des oben erwähnten R. Yaron's, *The Schema of the Aramais Legal Documents*³¹ anführen, die allen, die sich mit aramäischen Urkunden rechtlichen Inhalts beschäftigen, ein unentbährliches Hilfsbuch bildet. Der Verfasser befasst sich darin mit dem gemeinsamen Schema der Urkunden, wie sie in die Gruppen A und B zerfallen. In acht Abschnitten behandelt er alle ihre Besonderheiten: I. das Datum (die Unterschiede der Ägyptischen und babylonischen Datierung, die Rücksicht auf die jüdischen Feste); II. den Ort (in einigen Urkunden ist diese Angabe breit ausgeführt, doch ist ersichtlich, dass sie nicht nötig war); die III. Abteilung widmet er der Darstellung Art und Weise, wie die Personen in den Rechtsurkunden bezeichnet sind, im IV. befasst er sich mit dem Inhalt der Urkunden und mit der Art der Erklärung, die V. enthält den Namen des Schreibers, der fast immer angeführt ist. Die VI. Abteilung führt die vorgeschriebene Klausel ein, die VII. unter dem Titel „Zeugen“ behandelt die Frage der Anzahl der Zeugen bei verschiedenen Rechtshandlungen. Der Verfasser vergleicht die aramäischen Urkunden mit den demotischen und stellt das Schema der Zeugen fest, wie sie bei verschiedenen Rechtsfällen anwesend waren. Die VIII. Abteilung — das Indossament — befasst sich mit dem Memorandum, das kurz angab, was die Urkunde enthält. Am Schlusse seiner Arbeit führt der Verfasser das Schema beider Gruppen der aramäischen

³¹ *Journal of Semitic Studies* II (1957) S. 33—61.

Papyri an. Die Unterschiede zwischen ihnen sind nach seiner Ansicht nicht massgebend und wir wissen nicht, wie sie eigentlich entstanden sind. Jedenfalls ist es nötig, die aramäischen Rechtsurkunden mit den demotischen zu vergleichen; doch haben sich Papyri, die mit der Gruppe B übereinstimmen, noch nicht auffinden lassen. Dem Verfasser geht es darum, bemerkenswerte Analogien zu den assyrischen, babylonischen und ägyptischen Dokumenten aufzudecken, doch stellen sich diese als ziemlich geringfügig heraus. Es ist auch schwer, die Übereinstimmung mit den jüdischen Rechtsgewohnheiten zu beurteilen, denn wir haben keine zeitgenössische palästinensische Urkunde, mit der wir die aramäischen Papyri vergleichen können. Eine Ähnlichkeit mit der biblischen Datierung, die sich feststellen lässt, bildet nur einen schwachen Beweis für den Zusammenhang der aramäischen Dokumente mit den jüdischen Rechtsgewohnheiten. Der Verfasser gibt zu, dass wir für einen stärkeren Beweis noch zu wenig Material haben. Das Schema der aramäischen Urkunden, wie es Yaron zusammenstellt, ist eine gute Arbeit, die eine Gesamtübersicht dieses wichtigen Rechtsmaterials ermöglicht.

[Praha]

Jiřina Sedláková