

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Vetus Testamentum* 52 (2002). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Kessler, Rainer

Die Sklavin als Ehefrau. Zur Stellung der Amah

in: *Vetus Testamentum* 52 (2002), pp. 501–512

Leiden: Brill 2002

<https://doi.org/10.1163/156853302320764825>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill: <https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Vetus Testamentum* 52 (2002) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Kessler, Rainer

Die Sklavin als Ehefrau. Zur Stellung der Amah

in: *Vetus Testamentum* 52 (2002), S. 501–512

Leiden: Brill 2002

<https://doi.org/10.1163/156853302320764825>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

DIE SKLAVIN ALS EHEFRAU  
ZUR STELLUNG DER <sup>ʾ</sup>AMAH

von

RAINER KESSLER  
Marburg/Lahn

Dass eine Sklavin zugleich die Frau eines Mannes sein kann, ist unbestritten. Es ist auch unbestritten, dass sie nicht nur die Frau eines Mannes sein kann, der seinerseits Sklave ist, sondern auch die Frau eines Freien. Ein eindeutiger Beleg dafür ist die Ehe Jakobs mit Bilha und Silpa, den Sklavinnen seiner Frauen Rahel und Lea. Jakob ist nicht nur der Vater von deren Kindern, sondern bekommt sie regelrecht zur Ehefrau: „Da gab sie (sc. Rahel) ihm ihre Sklavin Bilha zur Frau“ (Gen. XXX 4). Entsprechendes wird von Lea berichtet: „Da nahm sie ihre Sklavin Silpa und gab sie Jakob zur Frau“ (V. 9). Dieses „zur Frau geben“ bezeichnet eindeutig den Eheschluss (Gen. XXXIV 8, 12; XXXVIII 14 u.ö.).

Schon 1958 hat Alfred Jepsen gezeigt, dass die Sklavin, wenn sie die Frau eines Mannes ist, als <sup>ʾ</sup>amah bezeichnet wird, während das noch unberührte unfreie Mädchen, das vor allem im Dienst der Frau steht, *šiphah* heißt<sup>1</sup>. Ein schlüssiges Beispiel dafür sind die verschiedenen Bezeichnungen für Hagar. Mit jedwedem Bezug auf Sara, ihre Herrin, heißt sie *šiphah* („sie hatte eine ägyptische *šiphah*“, Gen. XVI 1; „geh doch zu meiner *šiphah*“, V. 2; „sie nahm die Ägypterin Hagar, ihre *šiphah*“, V. 3, usw.). Diese ihre *šiphah* nun gibt Sara Abraham zur Ehefrau: „Da nahm Saraj, die Frau Abrams, die Ägypterin Hagar, ihre *šiphah* ..., und gab sie Abram, ihrem Mann, zur Frau“ (Gen. XVI 3). Und so heißt nun die selbe Hagar, wo sie zu Abraham in Bezug gesetzt wird, seine <sup>ʾ</sup>amah, am deutlichsten in Gen. XXI 12, wo Gott zu Abraham sagt: „Es soll dir nicht Leid sein um den Knaben und um deine <sup>ʾ</sup>amah.“<sup>2</sup>

So weit scheinen mir die Dinge geklärt zu sein: Eine Sklavin, dann *ʾamah* genannt, kann Ehefrau eines Sklaven wie eines Freien sein. Einen Konsens der Exegeten und Lexikographen aber vermag ich nicht zu teilen: Wenn sie von der Sklavin als Ehefrau eines freien Mannes sprechen, dann weisen sie ihr immer und ausschließlich die Rolle einer Nebenfrau zu. Nur einige Stimmen aus dem deutschsprachigen Raum mögen als Beleg genügen. Benno Jacob über die Magd: „Sie ist Dienerin, kann aber zugleich Nebenfrau des Mannes und Mutter seiner Kinder sein“<sup>3</sup>; und der schon beigezogene Jepsen definiert: „*hama* ist die unfreie Frau, sowohl die Nebenfrau des Mannes, wie die unfreie Frau eines unfreien Mannes, eines Sklaven“<sup>4</sup>. So findet es dann auch Eingang in die Lexika. Unter dem Eintrag *ʾamah* heißt es bei Köhler-Baumgartner „Sklavin, Magd u. Konkubine“ und in der 18. Auflage des Gesenius „unfreie Frau 1. Sklavin ... 2. Nebenfrau ...“.

Nun ist es in den oben aufgeführten Fällen von Abraham und Jakob so, dass in der Tat die Sklavinnen der Hauptfrauen zu Nebenfrauen der Männer werden. Doch möchte ich im Folgenden zeigen, dass keineswegs immer, wenn von einer Sklavin als Ehefrau eines freien Mannes die Rede ist, diese nur als Nebenfrau in Frage kommt, sondern dass sie auch dessen Hauptfrau sein kann. Des weiteren möchte ich zeigen, dass das Ganze nicht mit der Semantik des Wortes *ʾamah* zusammenhängt. Dieses Wort heißt „unfreie Frau, Sklavin“, aber nicht „Nebenfrau“.

### 1.) Die Silwan-Inschrift

Im Dorf Silwan bei Jerusalem wurde 1870 eine Grabanlage mit der Grabinschrift eines Mannes gefunden, dessen Name auf *-yahu* endet und der den Titel eines *ʾšr* (*l*

*hbyt* trägt – also eines „Krongutministers“, „Haushofmeisters“ oder „Palastvorstehers“ – und somit ein hoher königlicher Beamter ist<sup>5</sup>. Datiert wird sie Ende des 8., Anfang des 7. Jh. Zur Abschreckung von Grabräubern lässt der Grabherr seine kurze Inschrift mit den Worten enden: „[Hi]er ist kein Silber und kein Gold, [n]ur [seine Gebeine] und die Gebeine seiner *ʾamah* mit ihm“. Da die Grabkammer nur zwei Ruhestätten hat, ist eindeutig: Hier sind der Palastvorsteher und seine *ʾamah* bestattet<sup>6</sup>.

Erwartungsgemäß gehen die Kommentatoren der Inschrift davon aus, dass die *ʾamah* des Palastvorstehers dessen Nebenfrau ist, so ausdrücklich Diethelm Conrad: „Magd“ meint hier ... die unfreie Frau als Nebenfrau ...“<sup>7</sup>. Damit aber bekommen wir ein Problem: Wo liegt die Hauptfrau des Palastvorstehers? Kurt Galling hat einen Lösungsvorschlag bereit: „Vermutlich war die Frau des Grabinhabers von ihrer Familie anderenorts bestattet worden ...“<sup>8</sup>; John C.L. Gibbson nimmt ihn auf: „seperate arrangements had been made for the steward’s legal wife“<sup>9</sup>. Nach Avigads Mutmaßung hat die Sklavin „die Hauptfrau ausgestochen und ist in den Rang einer verheirateten Frau aufgestiegen“<sup>10</sup>. Klaas Smelik schließlich verweist uns auf unsere Phantasie: „Man mag erstaunt darüber sein, daß X-yahu sich nicht zusammen mit seiner Frau, sondern mit seiner Sklavin bestatten ließ. Die Familiengeschichte, die man hinter diesem Umstand vermuten kann, soll sich der Leser selbst ausdenken“<sup>11</sup>.

Die vermeintliche Ehetragödie und der Gesellschaftsskandal im alten Jerusalem lösen sich allerdings ins Nichts auf, wenn wir Voreingenommenheit und falsche Opposition fallen lassen. Noch einmal Smelik: „Man mag erstaunt darüber sein, daß X-yahu sich nicht zusammen mit seiner Frau, sondern mit seiner Sklavin bestatten ließ.“ Diese Opposition ist falsch. *-yahu* lässt sich durchaus „zusammen mit seiner

Frau ... bestatten“. Da diese seine Frau aber im Status einer Sklavin ist, schreibt er auf der Inschrift, hier lägen „[n]ur [seine Gebeine] und die Gebeine seiner *ʾamah* mit ihm“. Seine *ʾamah* ist seine Frau, die im Status einer Sklavin ist (N. Avigad sagt dazu „slave-wife“<sup>12</sup>). Johannes Renz hat mit einer seiner Erwägungen Recht, dass nämlich „keine weitere Ehefrau existierte“<sup>13</sup>.

Lassen sich für diese Auffassung weitere Indizien beibringen?

## 2.) Frauensiegel

Aus dem späten 7. Jh. sind zwei ammonitische Frauensiegel bekannt, deren Inschriften einen identischen Aufbau haben: femininer Personenname mit der Apposition „Sklavin des“ (*ʾmt*) plus maskuliner Personenname<sup>14</sup>. Für die Deutung des status constructus von *ʾmh* gibt es drei Möglichkeiten. 1.) Die Bezeichnung der Frau als *ʾamah* ist „a formula of polite self-abasement“, eine „euphemistic modesty“, das Ganze löst sich auf in „a problem of terminology“<sup>15</sup>. In der Tat wird das Wort *ʾamah* so oft verwendet, wenn eine Frau einem Höherstehenden gegenüber sich als dessen Sklavin bezeichnet (1 Sam. I 11, 16 u.ö.). Nur, was in Dialogsituationen gang und gäbe ist, kann auf Siegeln nicht statthaben. Siegel haben Rechtsfunktion, sie geben rechtliche Beziehungen wieder, keine höflichen Selbsterniedrigungen.

2.) *ʾamah* könnte im juristischen Sinn hierarchisch gemeint sein. Man müsste dann eine Analogie zu den Männersiegeln mit „*ʾabæd* des ...“ annehmen<sup>16</sup>. Hier freilich liegt auch das Problem dieser Deutung. Denn bei Männern werden mit *ʾabæd* Personen bezeichnet, die ein Amt bekleiden, dass die Führung eines Siegels verständlich und notwendig macht. Bei allen *ʾabæd*-Siegeln ist nämlich entweder der

Träger *ʿabæd* eines namentlich genannten Königs<sup>17</sup>, oder er wird direkt als „*ʿabæd hammælaek* = Sklave des Königs“ bezeichnet<sup>18</sup>. Welches Amt aber sollte eine Frau bekleiden, das mit dem Titel *ʿamah* versehen wäre und zur Siegelführung berechnete? Hatten die levantinischen Könige der Eisenzeit Ministerinnen?

2.) Von daher liegt doch eine dritte Analogie näher, nämlich die Deutung von *ʿamah* auf eine familienrechtliche Beziehung. Analog wären die tatsächlich belegten Siegel einer „Tochter von ...“<sup>19</sup> oder – noch näher – „Frau von ...“<sup>20</sup>. Dann aber stellt sich, herkommend von den Lexika, die nächste Frage: Ist das Siegel mit der Aufschrift „*ʿešæt* von ...“ das der Hauptfrau, das mit „*ʿamat* von ...“ dagegen das der Nebenfrau? Nun ist es sicher nicht auszuschließen, dass die Ehegatten jener Zeit – man erlaube den Anachronismus – ihre Geliebten mit Kreditkarten ausstatteten. Aber ob es auch wahrscheinlich ist? Ich halte es für näherliegend, dass beide Siegel, das mit „*ʿešæt* von ...“ und das mit „*ʿamat* von ...“ die Hauptfrau des jeweiligen Mannes meinen<sup>21</sup>. Der Unterschied ist nicht Haupt- oder Nebenfrau. Der Unterschied ist, dass im einen Fall die Frau im Status einer Freien und im andern Fall im Status einer Sklavin ist.

Dass eine solche Frau im Status einer Sklavin durchaus eine mächtige Position an der Seite ihres Mannes einnehmen kann – wie ja der Besitz eines Siegels an sich schon zeigt –, belegt schließlich ein drittes Frauensiegel mit der Aufschrift: „Schelomit, *ʿamat* Elnatans, des Statthalters“. Es stammt aus persischer Zeit<sup>22</sup> und wurde zusammen mit einer Reihe von Bullen gefunden, darunter einer des Statthalters selbst sowie solcher mit dem Provinznamen Yehud. Die Frau „hatte also eine bedeutende Position in der Verwaltung der Provinz Juda innegehabt“<sup>23</sup>, und am ehesten bei ihr wird man neben der Deutung von *ʿamah* als Ehefrau auch die als hoher Beamtin erwägen müssen<sup>24</sup>. Doch zeigt sowohl das Beispiel der Silwan-

Inschrift wie das nun gleich zu behandelnde aus Elephantine, das eine *ʾamah* als Ehefrau durchaus mit einem hochgestellten Mann verheiratet sein kann und keineswegs in seinem Schatten stehen muss, so dass ich auch die *ʾamah* des Statthalters für dessen Frau und nicht für eine Beamtin halte<sup>25</sup>.

Damit sind wir bei einem dritten Beispiel. In ihm wird zwar nicht die Vokabel *ʾamah* für eine Hauptfrau verwendet, wie in meiner Deutung der Silwan-Inschrift und der drei Frauen-Siegel. Gleichwohl liegt ein Fall vor, in dem eine *ʾamah* einem freien Mann zur Frau gegeben wird und dennoch im Status einer Sklavin verbleibt.

### 3.) Die Ehe mit der Sklavin Tamet in Elephantine

Im Ananiah-Archiv aus Elephantine aus der 2. Hälfte des 5. Jh. finden sich zwei Dokumente, die für unsere Frage von Bedeutung sind. Das erste ist ein Ehevertrag aus dem Jahr 16 des Königs Artaxerxes, nach christlicher Zeitrechnung genau vom 9. Aug. 449 v. Chr.<sup>26</sup>. In ihm wird festgehalten, dass der Jude Ananiah aus Elephantine, Kultbeamter am örtlichen Yahu-Tempel und Inhaber des nach ihm benannten Archivs, von dem Aramäer Meschullam aus Syene dessen Sklavin Tamet zur Frau bekommt. Die entscheidende Stelle ist in Ich-Form formuliert: „Ich kam zu dir, dass du mir Tamet mit Namen, die deine Sklavin ist (*zyʾmtk*), in die Ehe gäbst. Sie ist meine Ehefrau und ich bin ihr Ehemann“ (Z. 3f). Der folgende Ehevertrag zeigt, dass es sich um eine vollgültige Ehe handelt und dass Tamet die einzige Frau Ananiahs ist, wie besonders die Klausel belegt, dass im Fall des Todes des Ehemannes Tamet alleinige Erbin all seines Besitzes ist (Z. 10f).

Volle 22 Jahre später datiert eine weitere Urkunde<sup>27</sup>. Sie stammt vom 12.6.427. In ihr kommen dieselben Personen vor; zwar heißt Tamet jetzt Tapemet, aber die übrigen Urkunden aus dem Archiv Ananiahs beweisen eindeutig die Identität der Person. In dieser Urkunde lässt Meschullam, der bis dahin Herr Tamets geblieben ist, seine Sklavin frei, die ihrerseits seit mehr als 20 Jahren die Ehefrau Ananiahs ist: „... es sagte Meschullam ... zur Frau Tapemet mit Namen, seiner *ʾamah*, an deren rechter Hand sich ein Zeichen befindet, nämlich ‚Meschullam gehörend‘, folgendes: ... ‚Frei habe ich dich entlassen bei meinem Tod‘ ...“ (Z. 2-4).

Natürlich könnte Ananiah Tamet nicht als „seine *ʾamah*“ bezeichnen. Sie ist die *ʾamah* eines anderen, und insofern liegt der Fall anders als in den bisher besprochenen Beispielen. Gleichwohl ist er wichtig, weil er zeigt, dass eine *ʾamah* in der Ehe keineswegs zur Nebenfrau werden muss; sie kann, wie Tamet, zur einzigen und voll erbberechtigten Ehefrau werden und dennoch *ʾamah* bleiben.

Und noch etwas belegt das Beispiel aus Elephantine, was mit dem Befund bei der Silwan-Inschrift wie beim Siegel der *ʾamah* des perserzeitlichen Statthalters koinzidiert. Reinhart Hillmann macht darauf aufmerksam, „daß der soziale Status bei dieser Heirat auseinanderklafft (eine Sklavin wird von ihrem Eigentümer mit dem Mitglied eines namhaften Clan, der am Yahu-Tempel dient und ein Archiv besitzt, vermählt)“<sup>28</sup>. Dasselbe Auseinanderklaffen des sozialen Status wird man auch für die Ehe des Palastvorstehers mit „seiner *ʾamah*“ wie für die Ehe des Statthalters mit der *ʾamah* Schelomit unterstellen müssen. Aber das Beispiel aus Elephantine zeigt, dass auch unter dieser Bedingung die *ʾamah* keineswegs auf die Rolle einer Nebenfrau beschränkt bleiben müsste.

#### 4.) Ex. XXI 7-11

Von den drei epigraphisch belegten Beispielen fällt schließlich auch Licht auf den biblischen Text von Ex. XXI 7-11, der ausdrücklich die Ehe einer Sklavin behandelt. Dabei kann durchaus offen bleiben, ob wir in V. 7-11 das weibliche Gegenstück zu dem Text über den „hebräischen Sklaven“ in V. 2-6 vorliegen haben<sup>29</sup> oder ob es in beiden Abschnitten um ganz unterschiedliche Fälle geht, nämlich in V. 2-6 um Schuldklaverei und in V. 7-11 um die Ehe einer Sklavin<sup>30</sup>. So oder so nämlich geht der Text der Verse 7-11 von der Möglichkeit aus, dass die von ihrem Vater weggegebene *ʾamah* in die Rolle einer Ehefrau kommt.

Zwar wird zunächst der Fall behandelt, dass sie dem Herrn nicht gefällt; dann soll er sie, wenn er sie keinem „bestimmt“, d.h. zur Ehefrau gegeben hat, loskaufen lassen (V. 8)<sup>31</sup>. Darauf folgt der zweite Fall, dass nämlich der Herr „sie für seinen Sohn bestimmt“ (V. 9a). In diesem Fall soll man „nach dem Recht der Töchter“ mit ihr verfahren (V. 9b). Das heißt doch wohl, dass sich ihre Ehe im Status nicht von der einer freien Frau unterscheidet<sup>32</sup>. Die Ehe Ananiahs mit Tamet ist genau von dieser Art; Tamet ist und bleibt eine *ʾamah*, aber ausweislich des Ehevertrags unterscheidet sich ihre Ehe in nichts von der einer Freien.

Erst nachdem der Text von dieser vollgültigen Ehe des Sohnes mit der *ʾamah* gehandelt hat, nimmt er den weiteren Fall ins Auge, dass sich der Sohn „eine andere nimmt“ (V. 10). Damit aber ist notwendig vorausgesetzt, dass in der zunächst geschlossenen Ehe mit der *ʾamah* diese auch die Hauptfrau ist; von einer anderen war ja noch gar nicht die Rede. Wie sehr hier Voreingenommenheit den exegetischen Blick trübt, zeigen Auslegung und Übersetzung bei Hans Jochen Boecker<sup>33</sup>. Er geht davon aus, dass nach Ex. XXI 7-11 die Sklavin „in aller Regel von dem Käufer als

*Nebenfrau* für sich, seinen Sohn oder einen Sklaven gekauft und von ihrem Vater in dieser Abzweckung verkauft worden ist“ (Hervorhebung R.K.). Entsprechend muss sie auch in der Ehe mit dem Sohn von vorneherein *Nebenfrau* sein, weshalb Boecker entgegen dem Wortlaut in V. 10 ein „noch“ einfügt: „Falls er sich (noch) eine andere nimmt ...“; nur so kann vermieden werden, dass in der in V. 9 erwähnten Ehe des Sohnes mit der *ʾamah* diese die Hauptfrau ist.

Ohne Textmanipulation aber ist klar: Die *ʾamah* ist zunächst die einzige Frau des Sohnes. Andererseits zeigt die ganz am Schluss (V. 11) eröffnete Möglichkeit, dass die erste Frau im Fall einer weiteren Eheschließung „umsonst, ohne Geld“ freikommt, dass sie bis dahin und also auch als Hauptfrau des Sohnes immer noch im Status einer *ʾamah* geblieben war<sup>34</sup>.

Im übrigen sagt der Text nicht eindeutig, wessen *ʾamah* die Frau im Fall der Ehe mit dem Sohn ist. Sie könnte zur *ʾamah* des Sohnes werden, wäre dann „seine *ʾamah*“ wie im Fall der Silwan-Inschrift, könnte sich „*ʾamah* des NN“ nennen, wie auf den Siegeln. Sie könnte aber auch die *ʾamah* des Vaters bleiben, so dass sie, wie Tamet in Elephantine, zugleich *ʾamah* des einen und Ehefrau des anderen Mannes wäre. Da es „ihr Herr“ (V. 8) ist, der „sie für seinen Sohn bestimmt“ (V. 9), ohne dass von einer Übertragung des Herr-Seins die Rede ist, dürfte letzteres wahrscheinlicher sein.

##### 5.) Folgerungen für die Semantik von *ʾamah*

In den vier hier behandelten Fällen haben wir es jeweils mit der Ehe einer *ʾamah* zu tun. Die Bezeichnung der Frau mit dieser Vokabel besagt, dass sie auch als Ehefrau

unfreien Status hat. Die Vokabel *ʾamah* sagt aber, entgegen der geläufigen Meinung, nichts darüber, ob die Frau Haupt- oder Nebenfrau ist. In allen hier vorgestellten Fällen ist sie m.E. die Hauptfrau, und ihr Mann kann durchaus einen hohen sozialen Status haben.

Dieses Ergebnis lässt sich durch einen Seitenblick noch absichern. Soll im Hebräischen eine Frau ausdrücklich als Nebenfrau bezeichnet werden, dann wird dazu die Vokabel *pīlægæš* verwendet. Diese Vokabel wiederum sagt nichts darüber aus, ob die Nebenfrau im Status frei oder unfrei ist. Ja, sicher unfreie Nebenfrauen sind uns überhaupt nur zweimal in biblischen Texten belegt. Die eine ist Bilha, die Sklavin Rahels, die sie Jakob zur Frau gegeben hatte und die konsequenterweise in Gen. XXXV 22 als *pīlægæš* Jakobs bezeichnet wird. Die andere ist die Mutter Abimelechs, die als *pīlægæš* Gideons bezeichnet wird (Ri. VIII 30) und deren Sohn Abimelech an anderer Stelle als „Sohn seiner *ʾamah*“ polemisch herabgesetzt werden kann (Ri. IX 18). Bei allen anderen Nebenfrauen ist viel wahrscheinlicher, dass es sich dabei um freie Frauen handelt. Ganz eindeutig ist das bei der bethlehemitischen *pīlægæš* des Leviten; als diese zu ihrem Vater zurückkehrt, kann der Mann sie nicht wie eine entlaufene Sklavin zurückfordern, sondern muss ihr zureden, wie es sich für eine freie Frau gebührt (Ri. XIX). Auch die zahlreichen Nebenfrauen in königlichen Harems (2 Sam. III 7; V 13; XV 16 u.ö.) dürften überwiegend nicht im Status von Sklavinnen gewesen sein.

Es gibt also zwei Oppositionen. Die eine ist die von Hauptfrau und Nebenfrau, hebräisch die Opposition von *ʾiššah* und *pīlægæš*. Die andere Opposition ist die von Ehefrau als Freie und Ehefrau als Sklavin, hebräisch von *ʾiššah* und *ʾamah*. Dass sowohl bei der Nebenfrau wie bei der Frau als Sklavin der Gegenbegriff *ʾiššah* ist, ist sicher ein Grund für die Konfusion der Exegeten und Lexikographen. Doch lässt sich

die Konfusion aufklären: *ʾamah* meint semantisch die Sklavin. Wenn es von einer Ehefrau verwendet wird, besagt es, dass diese auch als Ehefrau im Status einer Sklavin ist<sup>35</sup>. Hingegen sagt es nichts darüber, ob diese Frau Haupt- oder Nebenfrau ist. Unsere Beispiele zeigen vielmehr, dass etliche der als *ʾamah* bezeichneten Ehefrauen einzige oder Hauptfrau sozial hochstehender Männer sind, und dass sie auch selbst einen durchaus hohen sozialen Status erreichen können.

#### *Literatur:*

#### *Textausgaben:*

- |                             |  |
|-----------------------------|--|
| AHI                         | G.I. Davies, <i>Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance</i> (Cambridge u.a., 1991)   |
| AHS                         | A. Reifenberg, <i>Ancient Hebrew Seals</i> (London, 1950)  |
| Context II                  | William W. Hallo (Hg.), <i>The Context of Scripture. Vol. II. Monumental Inscriptions from the Biblical World</i> (Leiden u.a., 2000)                        |
| Corpus                      | Nahman Avigad / Benjamin Sass, <i>Corpus of West Semitic Stamp Seals</i> (Jerusalem, 1997)   |
| HAE                         | Johannes Renz / Wolfgang Röllig, <i>Handbuch der Althebräischen Epigraphik. Die Althebräischen Inschriften. Teil 1. Text und Kommentar</i> (Darmstadt, 1995) |
| Hestrin /<br>Dayagi-Mendels | Ruth Hestrin / Michal Dayagi-Mendels, <i>Inscribed Seals</i> (Jerusalem, 1979)   |
| HMI                         | John C.L. Gibbson, <i>Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. Volume I. Hebrew and Moabite Inscriptions</i> (Oxford, 1971)                                  |
| KAI                         | H. Donner / W. Röllig, <i>Kanaanäische und aramäische Inschriften. Band I. Texte</i> (Wiesbaden, <sup>2</sup> 1966)  |
| Kraeling                    | Emil G. Kraeling, <i>The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine</i> (New Haven, 1953) |
| Porten                      | Bezalel Porten, <i>The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change: DMOA 22</i> (Leiden u.a., 1996)               |
| Smelik                      | Klaas A.D. Smelik, <i>Historische Dokumente aus dem alten Israel</i> (Göttingen, 1987)   |
| TGI                         | Kurt Galling (Hg.), <i>Textbuch zur Geschichte Israels</i> (Tübingen, <sup>3</sup> 1979)   |

- TUAT II            Otto Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Band II. Orakel, Rituale. Bau- und Votivinschriften. Lieder und Gebete* (Gütersloh, 1986-1991)
- Vattioni            Francesco Vattioni, „I sigilli ebraici“, *Bib.* 50 (1969), pp. 357-88

*Sekundärliteratur:*

- Avigad, Nahman, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive*: Qedem 4 (1976)
- , „The Epitaph of a Royal Steward from Siloam Village“, *IEJ* 3 (1953), pp. 137-52
- , „A Seal of a Slave-Wife (Amah)“, *PEQ* 78 (1946), pp. 125-32
- Boecker, Hans Jochen, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*: Neukirchener Studienbücher 10 (Neukirchen-Vluyn, <sup>2</sup>1984)
- Chirichigno, Gregory C., *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*: JSOT.S 141 (Sheffield, 1993)
- Crüsemann, Frank, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München, 1992)
- Hillmann, Reinhard, „Zu den Scheidungsklauseln im Ehevertrag zwischen ‘Ananyah bar ‘Azaryah und der Sklavin Tamut, Papyrus Kraeling BMAP 2“, in: E. Blum u.a. (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, FS R. Rendtorff (Neukirchen-Vluyn, 1990), pp. 469-78
- Jacob, B., *Das erste Buch der Tora. Genesis* (New York, o.J., Nachdruck der Ausgabe Berlin, 1934)
- Jepsen, A., „Ama<sup>h</sup> und Schiphcha<sup>h</sup>“, *VT* 8 (1958), pp. 293-97
- Meyers, Eric M., „The Shelomith Seal and the Judean Restoration. Some Additional Considerations“, *EI* 18 (1985), pp. 33\*-8\*
- Osumi, Yuichi, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*: OBO 105 (Freiburg Schweiz / Göttingen, 1991)
- Pressler, Carolyn, „Wives and Daughters, Bond and Free: Views of Women in the Slave Laws of Exodus 21.2-11“, in: V.H. Matthews u.a. (Hg.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, JSOT.S 262 (Sheffield, 1998), pp. 147-72
- Reifenberg, A., „Ancient Hebrew Seals III“, *PEQ* 74 (1942), pp. 109-12
- Stern, Ephraim, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.* (Warminster / Jerusalem, 1982)
- Ussishkin, David, *The Village of Silwan. The Necropolis from the Period of the Judean Kingdom* (Jerusalem, 1993)
- Van Seters, John, „The Law of the Hebrew Slave“, *ZAW* 108 (1996), pp. 534-46
- Westbrook, Raymond, „The Female Slave“, in: V.H. Matthews u.a. (Hg.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, JSOT.S 262 (Sheffield, 1998), pp. 214-38

## Abstract

In einer Reihe westsemitischer Texte erscheint als Bezeichnung für eine Ehefrau das Wort *'amah*. Handelt es sich dabei um die Frau eines Freien, dann wird in der exegetischen und lexikographischen Literatur übereinstimmend angenommen, dass die Frau dann nur eine Nebenfrau (Konkubine) sein kann. Doch sagt die Bezeichnung als *'amah* nichts darüber, ob die betreffende Frau Haupt- oder Nebenfrau ist. Für diese Opposition gebraucht das Hebräische *'iššah* vs. *piḷəgəš*. Wird eine Ehefrau dagegen als *'amah* bezeichnet, dann sagt das nur, dass sie als Ehefrau in einem unfreien Status ist, unabhängig davon, ob sie Haupt- oder Nebenfrau ist. Als epigraphische Belege werden diskutiert: die Grabinschrift von Silwan, Frauensiegel mit der Aufschrift „NNfem *'amat* von NNmasc“ und die in Dokumenten aus dem Ananiah-Archiv von Elephantine bezeugte Ehe mit der *'amah* Tamet. Von diesen Belegen fällt auch Licht auf den Fall der *'amah* des biblischen Gesetzes von Ex. XXI 7-11.

Prof. Dr. Rainer Kessler  
Universität Marburg  
7.8.2001

## Die Sklavin als Ehefrau. Zur Stellung der *'ama<sup>h</sup>*

Beispiel 1:

### Die Silwan-Inschrift

[wtmxu] <a [yk] bhzw . [sk h[p] /ya .hta htma tmxuw	[Hi]er ist kein Silber und kein Gold, [n]ur [seine Gebeine] und die Gebeine seiner <i>'ama<sup>h</sup></i> mit ihm.
--	---

Beispiel 2:

### Frauensiegel

lannj tma hylul	Alya, der <i>'ama<sup>h</sup></i> Hananel gehörend
sblbr/d tma twmnul	Anamot, der <i>'ama<sup>h</sup></i> RBLBS/DBLBS gehörend
[aw]jp /tnla tma tyml?l	Šelomit, der <i>'ama<sup>h</sup></i> Elnatans, des Statt[halters], gehörend

Beispiel 3:

### Ananiah-Archiv aus Elephantine

tmtl yl /tnml iy[u] tyta hna hnaw ytna yh wtnal itma yz hm? hlub	Ich kam zu dir, dass du mir Tamet mit Namen, die deine Sklavin ist, in die Ehe gäbst. Sie ist meine Ehefrau und ich bin ihr Ehemann.
---	---

Beispiel 4:

### Ex. XXI 7-11

hmal wtb-ta vya rkmy-ykw <sup>7</sup>	<sup>7</sup> Wenn einer seine Tochter zur <i>'ama<sup>h</sup></i> verkauft ...
twnbh fpvmk hnduyy wnbl-<aw <sup>9</sup> Hl- hcu y	<sup>9</sup> Und wenn er sie seinem Sohn bestimmt, soll er mit ihr nach dem Recht der Töchter verfahren.
wl-jqy trja-<aw <sup>10</sup>	<sup>10</sup> Und wenn er sich eine andere nimmt ...

---

<sup>1</sup> A. Jepsen, *Amah*<sup>h</sup> 1958.

<sup>2</sup> R. Westbrook, *Slave* 1998, 233, der aus rechtssystematischen Gründen schließt: „a man could not be master and husband at the same time, because of the conflicting logic of the two institutions“, bekommt bereits mit dieser Stelle Schwierigkeiten, ist hier Abraham doch zugleich Ehemann und Herr. Westbrooks Verweis auf „an inconsistent narrative“ und auf „some confusion in the tradition“ ist dabei wenig befriedigend, wie er selbst eingesteht.

<sup>3</sup> B. Jacob, *Genesis* 1934, 982.

<sup>4</sup> A. Jepsen, *Amah*<sup>h</sup> 1958, 293.

<sup>5</sup> Die Inschrift befindet sich jetzt in London. Ausgaben: Hebräisch KAI 191; HMI 23f; AHI Nr. 4.401 und HAE Jer(7):1-2 (S. 261-265); deutsch TGI Nr. 37; TUAT II 558f und Smelik 68-71; englisch in *Context* II 2.54.

<sup>6</sup> Zur Architektur des Grabes und dem zwingenden Schluss, dass hier nur der Palastvorsteher und seine *ʿamah* gelegen haben können, vgl. D. Ussishkin, *Village* 1993, 188-202.247-250.

<sup>7</sup> TUAT II 559.

<sup>8</sup> TGI S. 66 Anm. 4.

<sup>9</sup> HMI 24.

<sup>10</sup> N. Avigad, *Epitaph* 1953, 146; er schließt dies aus der möglichen Rolle einer *ʿamah* im Allgemeinen, wie er sie in *Seal* 1946, 126f definiert: „a favorite *amah* ... outrivalled the principal wife and rose to the rank of a married woman“. – Johannes Renz, HAE 263 erwägt die beiden Lösungen, nämlich dass „diese separat bestattet ... oder gar gegenüber der Nebenfrau zurückgesetzt wurde“, hält den Fall jedoch insgesamt für „unklar“.

<sup>11</sup> Smelik 71.

<sup>12</sup> N. Avigad, *Seal* 1946, 126; ders., *Epitaph* 1953, 145f.

<sup>13</sup> HAE 263.

<sup>14</sup> AHS 27 und 36; Vattioni 116 und 157; Hestrin / Dayagi-Mendels Nr. 28 und 29; AHI 100.157; *Corpus* Nr. 874 und 875.

<sup>15</sup> So R. Westbrook, *Slave* 1998, 230.

<sup>16</sup> Nach der Mitteilung bei N. Avigad, *Epitaph* 1953, 146 Anm. 19; ders., *Bullae* 1976, 13 denkt Albright in diese Richtung.

<sup>17</sup> So *Corpus* Nr. 2-5.407.

<sup>18</sup> So *Corpus* Nr. 6-10.408-411.

<sup>19</sup> Im *Corpus* die Nr. 32.34-36.38-42.664.756.867-873.1071.1120.

<sup>20</sup> Im *Corpus* die Nr. 31-33.1053.1102.

<sup>21</sup> Wie schwer den Forschern dieser Gedanke fällt, zeigt die Tatsache, das A. Reifenberg, *Seals* 1942, 109f bei der Erstveröffentlichung des Siegels *Corpus* Nr. 874 statt „*ʿamat* von ...“ tatsächlich „*ʿešæt* von ...“ liest, obwohl die beigelegte Abbildung auch einem ungeübten Leser unzweideutig ein Mem und kein Šin zeigt. Die richtige Lesung dann bei N. Avigad, *Seal* 1946, übernommen von A. Reifenberg, AHS Nr. 27.

---

<sup>22</sup> N. Avigad, Bullae 1976, 17 und E.M. Meyers, Seal 1985 datieren es ins 6. Jh., E. Stern, Culture 1982, 213 und G.I. Davies, AHI 106.018 ins späte 5./4. Jh.

<sup>23</sup> N. Avigad / B. Sass, Corpus S. 31: Shelomit „held an important position in the administration of the province of Judah“. Vgl. E. Stern, Culture 1982, 207: „... there is no doubt that Shelomith was a woman of high rank.“ Ob sie deshalb mit der Schelomit von 1 Chr. III 19 zu identifizieren und auf davidische Herkunft zurückzuführen ist, wie E.M. Meyers, Seal 1985, 34\*f vorschlägt, muss dahingestellt bleiben.

<sup>24</sup> So N. Avigad, Bullae 1976, 11-13 und dann N. Avigad / B. Sass, Corpus S. 31.

<sup>25</sup> Wenn E.M. Meyers, Seal 1985, 35\* „corresponding to the term (*ebed*“ die *'amah* Schelomit „as a functionary of the governor“ ansieht, dann aber konzidiert, dass ihre Position „resulted from her marital connections to the office of governor“, rennt er in eine Sackgasse. Denn die Analogie zum (*abed* der Siegel schließt eine Heiratsverbindung gerade aus, standen doch auch die jeweiligen Minister nicht in einer solchen zu ihrem Herrn.

<sup>26</sup> Text aramäisch Kraeling 2, englisch Porten B36.

<sup>27</sup> Text aramäisch Kraeling 5, englisch Porten B39.

<sup>28</sup> R. Hillmann, Scheidungsklauseln 1990, 475.

<sup>29</sup> So die Auslegung bei Y. Osumi, Kompositionsgeschichte 1991, 104-108 und F. Crüsemann, Tora 1992, 183-187.

<sup>30</sup> Nach der Auslegung von G.C. Chirichigno, Debt-Slavery 1993, 186-255 handeln V. 2-6 vom Verkauf zu Haushalts- und nicht-sexueller Arbeit, während es in V. 7-11 ausschließlich um den Verkauf in die Ehe geht. Zur Diskussion der Frage vgl. C. Pressler, Wives 1998, 148-150.

<sup>31</sup> So ist wohl mit Y. Osumi, Kompositionsgeschichte 1991, 106f und F. Crüsemann, Tora 1992, 186f das Ketib des hebräischen Textes mit seinem Hduy al zu verstehen. Das Qere Hduy wl engt auf den Fall ein, dass der Herr die Sklavin für sich selbst bestimmt.

<sup>32</sup> R. Westbrook, Slave 1998, 236, der früher in der Stelle „an oblique reference to marriage with the son“ sah, meint jetzt, die Frau müsse, „while she waits for his son to come of age“, wie eine Tochter behandelt werden. Doch wo steht im Text etwas von einer solchen „Wartezeit“? – Wenn wir für einen Augenblick den westsemitischen Bereich verlassen, auf den sich diese Untersuchung beschränkt, dann lässt sich ein neuassyrischer Vertrag aus dem 7. Jh. beiziehen, auf den J. Van Seters, Law 1996, 542 aufmerksam macht. Ihm zufolge kauft eine Frau eine Sklavin und gibt sie ihrem Sohn zur Ehefrau, ein Fall, der dem von Ex XXI 7-11 sehr nahe zu kommen scheint.

<sup>33</sup> H.J. Boecker, Recht <sup>2</sup>1984, 138f.

<sup>34</sup> Das unterstreicht C. Pressler, Wives 1998, 163 völlig zu Recht: „Redemption and letting go free are ways of speaking about the manumission of slaves, not the divorce of a wife.“ Und allgemein gilt (172): „The slave wife of a free man does not have the status of a free wife ...“. Diese Unterscheidung zwischen „slave wife“ und „free wife“ ist dem Text angemessener als die von „concubinage“ und „marriage“, die R. Westbrook, Slave 1998, 218 an den Text anlegt (um sich für „concubinage“ zu entscheiden).

<sup>35</sup> Mit einem Ausdruck von C. Pressler, Wives 1998, 171 Anm. 55: „to be at the same time a man's 'wife' and his 'slave'“. Dies widerspricht der bereits erwähnten Auffassung von R. Westbrook,

---

Slave 1998, 229f: „In my view, marriage of a female slave to her own master is the one situation where marriage and slavery are altogether incompatible: a man cannot be a master and a husband of the same woman at the same time. The reasons derive from the logic of the two institutions.“ Die Befunde stützen nicht, was Westbrook aus der sich ausschließenden Logik der Institutionen – Eigentumsrecht und Familienrecht – ableitet. In seinem Schlussabsatz resümiert Westbrook (237): „The question of which régime – property law or family law – was to prevail varied according to circumstances, and sometimes was resolved by compromise“. Offenbar besteht einer der Kompromisse doch darin, dass eine Frau zugleich Sklavin und Ehefrau sein kann.