

Bubers Auslegung des Liebesgebots : Lev. 19, 8b

Autor(en): **Vriezen, Theodor C.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **22 (1966)**

Heft 1

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878806>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Bubers Auslegung des Liebesgebots

Lev. 19, 18b¹

Gerade wenn es um einen sehr bekannten Text geht, kann es wichtig sein, wenn einmal an einer längst feststehenden, unabänderlich scheinenden Interpretation gerüttelt wird. Auch wenn eine Neuinterpretation sich nicht als haltbar zeigt, kann sie der Forschung einen wichtigen Dienst erwiesen haben, weil sie ihr einen Anlaß gegeben hat, ein traditionell gewordenes Wort auf seinen Inhalt aufs neue zu prüfen. Zu viel leben wir ja mit Worten, deren genauer ursprünglicher Sinn uns verloren gegangen ist, manchmal wie Kinder, die mit Edelsteinen spielen, als wären es Glasperlen oder umgekehrt. Je schärfer der Angriff, desto mehr zwingt er zu einem neuen Studium; zumal wenn er von einem Gelehrten kommt, der als Exeget und Übersetzer einer der Großen der Welt genannt werden darf.

1.

M. Buber hat in seinem bekannten, 1950 in der Schweiz erschienenen Buch *Zwei Glaubensweisen* (S. 69) die herkömmliche Erklärung des bekannten Wortes aus *Lev. 19, 18b*, das wir alle in der Übersetzung kennen: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst», scharf abgelehnt. Allerdings wird diese Übersetzung schon in der Septuaginta in Übereinstimmung mit den späteren abendländischen Übertragungen² vorausgesetzt in den Worten: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Hier ist der Sinn des Verses als ein Gebot, den Nächsten ebenso sehr zu lieben, wie man sich selber liebt, verstanden – also als ein Gebot der völligen persönlichen Hingabe des Lebens an Alle, mit denen der Mensch verbunden ist. Buber hat aber nicht weniger als drei Einwände, indem er sagt: 1. «Das ‘wie dich selbst’

¹ Um die Anmerkungen erweiterter Vortrag, gehalten vor der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern am 27. November 1964.

² Und z. B. auch in der neuesten amerikanischen jüdischen Übersetzung *The Torah. The Five Books of Moses* (1962).

ist nur eine der drei Fehlwiedergaben, die in der Septuaginta wie in den sonstigen geläufigen Übersetzungen in diesem – im Original aus drei Wörtern bestehenden³ – Satz aufeinander folgen. Das so übertragene Wort bezieht sich weder auf das Maß noch auf die Art des Liebens, als ob man den andern so sehr wie sich selbst oder in solcher Weise wie sich selbst lieben sollte (der Begriff der Selbstliebe kommt im A.T. gar nicht vor); es bedeutet: *dir gleich*, und gemeint ist: verhalte dich darin so, als gelte es dir selber.» 2. «Um ein Verhalten geht es hier nämlich, nicht um ein Gefühl. Es heißt nicht, man solle jemanden, sondern man solle 'jemandem' lieben. Diese seltsame Dativ-Konstruktion ist im A.T. nur in diesem Leviticus-Kapitel zu finden... Das Liebesgefühl zwischen Menschen läßt sich im allgemeinen seinen (durch den Akkusativ bezeichneten) Gegenstand nicht vorschreiben, wogegen eine liebevolle Wesenshaltung zu einem Mitmenschen, einem – durch den Dativ bezeichneten – Empfänger meiner Hilfe, meines tätigen Wohlwollens, meines persönlichen Einsatzes für ihn, sich recht wohl gebieten läßt.» 3. «Das von der Septuaginta mit: 'der Nahe' übersetzte Nomen *re^ca* bedeutet alttestamentlich zunächst einen, zu dem ich in einer unmittelbaren und gegenseitigen Beziehung stehe, es überträgt sich auf den Mitmenschen überhaupt und sodann auf den andern überhaupt.» Buber stellt damit nachdrücklich in Abrede, daß *re^ca* dieselbe Bedeutung wie Volksgenosse hat, und meint, daß «Volksgenosse» und «Mensch» «auswechselbar» sind.

Der Inhalt des Wortes ist also nach Buber (S. 70): «Sei liebevoll zugewandt den Menschen, mit denen du je und je auf den Wegen des Lebens zu schaffen bekommst.» Buber übersetzt selber den Text in dem Buch der Weisung, das er mit Franz Rosenzweig herausgab: *Liebe deinen Genossen, dir gleich*⁴. Er hat also, trotz seinem Bedenken gegen das Wort Lieben und gegen den Akkusativ, beides doch in der Übersetzung stehen lassen, aber meint damit: «sich liebevoll benehmen gegenüber». Das *kamoka* gehört nicht zum Verb lieben, sondern zum Wort Genossen; nicht von der Liebe wird gesagt, daß sie gleich sein soll wie die, die jeder Mensch von Natur sich selbst gegenüber hat, sondern es wird gesagt, daß der Genosse dir gleich ist. Tatsächlich scheidet er das *kamoka* vom ersten Satz und macht es zu einem Nebensatz: «der dir gleich ist», oder zu einem selbstän-

³ *w^eahab^tá l^ere^caká kamóka*.

⁴ In der neuesten Auflage: «Halte lieb deinen Genossen, dir gleich.»

digen Satz: «er ist dir gleich». In einem Gespräch, das H. Kosmala und ich zusammen einmal mit Buber in seinem Studierzimmer in Jerusalem haben durften, trat der letzte Gedanke am stärksten in den Vordergrund.

Der Text hat bei dieser Auffassung jedes (nach Buber falsche) Pathos verloren; er läßt den Gedanken an die Selbstliebe nicht einmal mehr aufkommen⁵ (noch weniger also den Gedanken, daß ein Gebot der Selbstliebe implizit gegeben sein würde, einen auch mir ganz inakzeptablen Gedanken). Dem gegenüber hat er in dieser Auslegung an Breite gewonnen: der Nächste würde nicht der Volksgenosse sein, sondern der Mensch im allgemeinen. Der Inhalt könnte dann tatsächlich umschrieben werden mit den Worten: «Stehe liebend in der Welt; du bist aller Menschen Bruder.»

2.

So schön und zeitgemäß diese Wiedergabe auch sein mag, es bleibt doch die Frage, ob man mit dieser Humanisierung den Text völlig zu seinem Recht kommen läßt. Was das Wort an Breite gewonnen hat, scheint es an Kraft und Tiefe verloren zu haben. Das könnte ein wichtiger Gewinn sein, wenn es richtig wäre. Diese Frage wollen wir untersuchen und darum *den Text philologisch und idiomatisch prüfen* auf die Richtigkeit der drei Buberschen Bedenken hin. Wir fragen also: a) Ist es wahrscheinlich, daß *re^{ca}* hier eine allgemein menschliche Bedeutung hat? b) Muß man grammatisch und idiomatisch tatsächlich einen Unterschied machen zwischen *'ahab + acc.*, und *'ahab le?* c) Soll man *kamoka* scheiden von dem Verbum *'ahab?*

a) Die Bedeutung des Wortes *re^{ca}* wird, meiner Meinung nach, ohne genügende Begründung von Buber erweitert. Er geht zu leicht über das Faktum hinweg, daß in der Perikope die Verse 17–18 zusammengehören und eine fünfgliedrige Einheit (vgl. Dillmann) bilden, in der neben *re^{ca}* die Worte: Bruder (*ah*), Volksgenosse (*amit*) und *Sohn deines Volkes* (*ben ammeke*) stehen. Es geht hier deutlich um diejenigen, mit denen der Israelit in einem Volke zusammen-

⁵ Nach Buber ist der Begriff der Selbstliebe überhaupt dem A. T. fremd, aber dies ist angesichts 1. Sam. 18, 1. 3; 20, 17, wo es von Jonathan heißt, daß er David liebte wie seine Seele (sich selbst), nicht haltbar. Vgl. auch Deut. 13, 7 (hebr. Text; 6 in den Übersetzungen).

gehört, und wohl in dem Jahwe-Volks-Bund. Ein Wort wie «Mensch» würde in diesem Zusammenhang gar nicht passen. Das *ʾani Jahwe*, «Ich bin Jahwe», am Ende des Versteiles deutet unverkennbar auf Jahwe als den Forderer und Garanten des Wortes. Auch das Faktum, daß im selben Kapitel (Vs. 33 ff.) die Liebe zum *ger*, Fremdling, hinzugefügt wird, macht es sicher, daß dieser in den Versen 17–18 nicht eingeschlossen war. Buber weist auf den nicht emphatischen Gebrauch solcher Worte wie Volksgenosse und Sohn deines Volkes; dieser kann doch nicht die ursprüngliche Bedeutung so ganz verwischt haben, wie Buber es sich vorstellt.

b) Die zweite Frage ist: Gibt es einen Unterschied der Bedeutung im Hebräischen, wenn die Verbindung *ʾahab* mit *le* gebraucht wird, statt der gewöhnlichen Verbindung von *ʾahab* mit Akkusativ? Buber gründet seine Folgerung, daß hier «nicht jemanden, sondern jemandem» zu lieben geboten sei, auf die «seltsame Dativ-Konstruktion, die im A.T. nur in diesem Levitikuskapitel zu finden» ist. Gegen diesen Schluß ist wohl dies und jenes einzuwenden. Es ist überhaupt die Frage, ob hier von einer Dativ-Konstruktion gesprochen werden kann.

Wie die Grammatiker und die Konkordanzen zeigen, kommen mehrere Verben, die gewöhnlich mit Akkusativ konstruiert sind, dann und wann mit einer *lamed*-Verbindung vor (z.B. *baḥar*, vgl. weiter Gesenius-Kautzsch, Paragraph 117n). Es ist bekannt, daß spätere Texte unter aramäischem Einfluß das Objekt mit der Präposition *lamed* einführen; diese ist also in diesen Fällen gar keine Dativ-Andeutung.

Dies ist nicht nur im Hebräischen, sondern auch im späteren Babylonisch-Assyrischen (seit 700 v. Chr.) der Fall, auch dort unter aramäischem Einfluß⁶; es gibt nämlich gerade im Zusammenhang mit den Verben für lieben im Hebräischen und Assyrisch-Babylonischen interessante Parallelen. Das Äquivalent des hebräischen *ʾahab* lautet im Babylonischen *rāmu*⁷, und dieses Verb steht in derselben Weise mit Akkusativ oder Präposition wie das hebräische. *Rāmu*

⁶ Vgl. W. von Soden: Grundriß der akkadischen Grammatik (1952, § 114e); in neuassyrischen und -babylonischen Texten wird die Präposition *ana* (= hebr. *lamed*) als eine Art *Nota accusativi* gebraucht.

⁷ Man vergleiche dazu W. L. Moran S. J., *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy: The Cath. Bibl. Quart.* 24 (1963), S. 77–87.

kommt meistens mit dem Akkusativ vor, vereinzelt mit der Präposition *ana* (in den Amarnabriefen auch mit *itti*)⁸. Es würde zu weit in Einzelheiten führen, wollten wir hier alle Beispiele geben; doch kann man bei genauer Prüfung nicht auf einen wesentlichen Bedeutungsunterschied zwischen *rāmu* mit Akkusativ oder mit Präposition schließen (obwohl man das letztere in den Amarnabriefen einige Male mit etwas anderen Verben übersetzen kann, z. B. mit *begehren* oder: *es halten mit*). Ich beschränke mich auf einige Texte im Akkadischen, wo derselbe Ausdruck wie in Lev. 19, 18b vorkommt: *einen lieben wie sich selbst*, einmal mit der Präposition und einmal mit dem Akkusativ konstruiert. Diese Wendung ist unverkennbar gemein alt-orientalisches Gut. Sie wird in altbabylonischen und jüngeren assyrischen Texten in unterschiedlichem Wortlaut gefunden, teils als *rāmu kima ramanka* (*lieben wie dich selber*), teils als *rāmu kima napištika* (*lieben wie deine Seele oder dein Leben*).

Am wichtigsten ist für uns eine Stelle der von Wiseman herausgegebenen Vasallen-Verträge Esarhaddons, wo der Ausdruck «*einen lieben wie sich selbst*» (seine Seele) im Assyrischen in genau derselben Konstruktion gebraucht wird wie in Lev. 19, 18b, nämlich Verb (*lieben*) + Präposition + *wie dich selber* (letzteres geht nur dem Verb voran)⁹. Der Text lautet (Z. 266 ff.): *ana Assurbanapli... ki napšatkunutar'amāni*, «(schwört) daß ihr (die Vasallen) Assurbanipal wie eure Seele (euch selber) lieben werdet». Es kann hier kein Zweifel bestehen, daß man «*wie euch selber*» zum Verb ziehen muß, weil es vor dem Verb steht; auch ist kein Zweifel möglich, daß *rāmu + ana* «*lieben*» bedeutet¹⁰. Der Text ist übrigens auch darum so interessant, weil er einen der Verträge darstellt, die um 672 v. Chr. von Vasallen mit einem Eid beschworen wurden. Es ist nicht nur wahrscheinlich, daß der König Manasse von Juda bei dieser Zeremonie der Beschwörung der Verträge anwesend war, sondern auch, daß er eine Kopie davon, deren Inhalt auf seine Verhältnisse zugeschnitten war, mit nach Jerusalem gebracht hatte und daß der Text dort bekannt war (ein Gedanke, den Dr. R. Frankena aus Leiden schon

⁸ Der Konstruktion des Verbs in den Amarnabriefen braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden, weil so viele Aramäismen und Kananäismen in diesen Briefen stecken.

⁹ D. J. Wiseman, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon* (1958).

¹⁰ Das *ana* kommt in diesem spät-assyrischen Text mehrere Male vor, wo man einen *Nota accusativi* erwartet hätte.

vorgetragen hat)¹¹. Was die Bedeutung dieser Rede von der Liebe zu dem König wie zu sich selber betrifft, so wird man nicht weit von der Wahrheit sein, wenn man an eine Zeile am Anfang derselben Spalte denkt (Z. 229–231), wo die Vasallen schwören: «daß sie kämpfen und sterben werden für Assurbanipal». Also die Pflicht und Ehre der Vasallen ist es, ihr Leben als Opfer für den König zu geben. In dem Eid ist die Treue bis in den Tod enthalten. Der Bundesgenosse identifiziert die Sache und das Leben des Königs mit seiner Sache, mit seinem Leben. Der Vasalleneid fordert den persönlichen Einsatz in völliger Treue und Hingabe. Im offiziellen Bundesverhältnis bei den Assyriern ging es somit um mehr als um «lieblich den Menschen zugewandt sein», so wie Buber das Wort umschreibt (S. 70).

Man kann bei diesem «Lieben» auch an das Verhältnis denken, das im Gilgameš-Epos zwischen Gilgameš und Enkidu beschrieben wird. Zu dem letzteren sagt die Dirne am Anfang des Epos, daß er in der Stadt einen finden wird, den er «lieben wird wie sich selber» (*ta - [ram-šu kima] ramanka*), mit der wahrscheinlich richtigen Ergänzung Thompsons¹²; Enkidu wurde denn auch der unzertrennliche Genosse (*ibru* = hebr. *haber*) des Gilgameš und stirbt im Kampf an seiner Seite¹³.

Diese Geschichte ruft das Klagelied Davids über Saul und Jonathan ins Gedächtnis, in dem David Jonathans Liebe «köstlicher» nannte «als Frauenliebe». Diese Worte sind eingegeben durch die Erinnerung an die Liebe und Treue des Sohnes Sauls, der vom Schriftsteller der Bücher Samuel nicht weniger als dreimal charakterisiert wird mit den Worten, daß er David «liebte wie sich selber» (siehe oben A. 5). Man sieht, daß es bei der Liebe zu einem Waffenbruder oder Verbündeten auch um gefühlsmäßige (wenn auch andersartig als die zwischen Mann und Frau) Liebe gehen kann. Wenn

¹¹ R. Frankena, *The Vassal Treaties of Esharddon and the Dating of Deuteronomy*: Oud Test. Stud. 14 (1965), S. 122–154. — Ein verwandter Text, auf den mich R. Frankena aufmerksam macht, findet sich in J. Laessøe, *The Shemshara Tablets* (1959), S. 81, Z. 57f. In einem Brief wird dort von einem Fürsten gesagt, daß er seinen Verbündeten im Stiche gelassen hat, obwohl er ein Bündnis mit ihm geschlossen hatte... «und er seinen Herrn liebte wie sich selber» (*u šatu belšu kima napištišu iramušu*). Das Verb hat hier den Akkusativ bei sich.

¹² R. C. Thompson, *The Epic of Gilgameš* (1930), II, II, 21.

¹³ Das Verb ist hier wie im alten Shemshara-Text (A. 11) mit dem Akkusativ konstruiert.

auch dieses Gefühlsmäßige in dem Verhältnis von Helden sicher deutlicher hervortritt als in dem von Vasallen und Fürst, die durch einen Vertrag verbunden sind, wird doch auch derjenige, der einen Bund stiftet, eine aufrichtige Freundschaft, Ergebenheit und Hingabe bei seinen Vasallen vorausgesetzt haben. Es ist also nicht außergewöhnlich, daß in den Texten dafür das Wort «lieben» gebraucht wird.

Der Einwand Bubers, daß Liebe nicht *geboden* werden kann, weil sie ein Gefühl einschließt, entspricht mehr dem modernen Lebensgefühl und Wortgebrauch als dem des orientalischen Altertums.

c) Mit diesen Hinweisen ist also schon die dritte Frage entschieden, und es ist mehr als wahrscheinlich geworden, daß es auch in Lev. 19, 18b, wie in der altorientalischen Literatur, um eine Forderung der Liebe wie gegenüber sich selber geht. Es scheint mir kein Zweifel möglich. Überdies ist die Konstruktion des Satzes im Sinne Bubers, wonach das *kamoka* tatsächlich für sich steht, syntaktisch kaum möglich, jedenfalls äußerst hart. Es kann denn auch bei der alten Übersetzung, wie sie schon von der Septuaginta gegeben wurde, bleiben.

In der Auslegung von Lev. 19, 18b kann man also Buber meiner Meinung nach nicht folgen. Er hat bei seiner Humanisierung des Textes mehr aus seinen eigenen Vorstellungen heraus als auf Grund des Wortlautes des Textes exegisiert. Ich schließe nicht darum mutatis mutandis der Kritik von Gerhard Scholem, dem Jerusalemer Kollegen Bubers, an, die er an dessen Deutung des Chassidismus geübt hat und die er am Schluß so zusammenfaßt¹⁴: «Die Verdienste Bubers in seiner Präsentation chassidischer Legenden und Worte sind in der Tat groß. Im weiten Umfang wird sie die Zeitprobe bestehen... Die geistige Botschaft aber, die er in diesen Schriften hineingelesen hat, ist allzu tief an Annahmen gebunden, die aus seiner eigenen Philosophie des [religiösen Anarchismus und]¹⁵ Existentialismus stammen und keine Wurzel in den Texten selber haben.» Historisch ist die Exegese von Buber nicht immer zuverlässig; das gilt auch von seiner Auslegung unseres Textes. Sie sieht mehr aus wie eine modern-jüdische Predigt als wie eine wissenschaftliche Exegese.

¹⁴ G. Scholem, Neue Zürcher Zeitung, 20. u. 27. Mai 1962.

¹⁵ Diese Worte mögen für die Rechnung Scholems stehen (A. 14).

3.

Die Untersuchung nach dem Sinn von Lev. 19, 18b hat unseren Gesichtskreis nicht nur philologisch¹⁶, sondern auch kulturell erweitert; wir sind bei dem altbabylonischen Epos und neuassyrischen politischen Texten angelangt. Es wurde uns klar, daß die Forderung, einen zu lieben wie sich selber, schon in der *altorientalischen Welt* tiefe Wurzeln hat. Sie ist nicht ohne weiteres im luftleeren Raum entstanden. Im alten Orient hat es schon den Gedanken der restlosen Verantwortung anderen gegenüber, der völligen Verbundenheit des einen Menschen mit dem anderen gegeben; er wurde jedenfalls in bestimmten Lagen, wie in dem Verhältnis von Verbündeten und Helden, früh und spät als höchste Tugend vorausgesetzt, und konnte gesetzlich festgelegt werden.

Inwiefern hängt das biblische Wort von Lev. 19, 18b damit zusammen und *wieweit* gehen seine Wurzeln zurück? Wie hat man sich das Verhältnis zwischen dem biblischen Gebot und seinem Hintergrund in der altsemitischen Welt zu denken?

J. Pedersen will das Gebot der Liebe zurückführen auf «das Gemeinschaftsgefühl, das seinem innersten Wesen nach ein Sippengefühl sein muß»; das Gebot der Liebe sei keine «dogmatische Erfindung, sondern ein direkter Ausdruck des Charakters der Seele und des Organismus von Familie und Volk».¹⁷ Individuum und Gemeinschaft stehen in einem solchen lebendigen wechselseitigen Verhältnis, daß sie nicht ohne einander, nicht ohne Liebe zueinander existieren können. Hat er darin Recht? Ist das Gebot also nichts weiteres als eine Wiederholung einer sozialen Lebensregel, aus der alten primitiven Welt, in der man noch kommunal lebte? Früher, bevor ich die Formel aus den Vasallenverträgen kannte, habe ich gegenüber Pedersen die Meinung verteidigt, daß die Formulierung der restlosen Bruderliebe, wie sie in Lev. 19, 18b gefunden wird, allein auf Grund der Erkenntnis der *Unbedingtheit* der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch in der Geschichte entstehen konnte, m.a.W. nur in der israelitischen Welt aufkommen konnte¹⁸. Da es

¹⁶ Sie hat uns auch gezeigt, daß der Text, philologisch gesehen, zu der Zeit des 7. oder 6. Jahrhunderts gehört, was eine alte literarisch-kritische Hypothese bestätigt.

¹⁷ J. Pedersen, *Israel I–II* (1926), S. 309.

¹⁸ Th. C. Vriezen, *Theologie des A. T. in Grundzügen* (1956), S. 279.

sich nun aber gezeigt hat, daß die altorientalische Welt die unbedingte Liebe einem anderen gegenüber als Forderung auch schon gekannt hat, kann der Einwand, jedenfalls in dieser Form, nicht vertreten werden. Ist also doch in dem höchsten Liebesgebot des A.T. nur die althergebrachte Sippenmoral am Worte? Wie steht es also um das Verhältnis zwischen der Sippengemeinschaft, der Liebe der Verbündeten bis in den Tod und der Nächstenliebe, wie sie in Lev. 19 gelehrt wird? Wir können nur ganz kurz mehr auf diese Frage eingehen.

Eine Beziehung zu den Forderungen der assyrischen Verträge scheint unverkennbar. Die Beziehung zu den alten Sippenregeln ist viel weniger deutlich und viel mehr hypothetisch; sie gründet nicht auf Texte, sondern auf ethnologische Konstruktionen. Daß Lev. 19, 18b *unmittelbar* mit den alten Sippenverhältnissen zusammenhängen würde, meine ich nach wie vor leugnen zu müssen. Diese Auffassung ist nicht nur zu wenig differenziert, sondern geht wohl zu sehr von einem Idealbild des Sippenlebens aus. Kann man annehmen, daß in der alten Zeit, als die hebräischen Stämme noch in Sippenverhältnissen lebten, sie sich schon einer solch allgemeinen Formel bedient haben würden; waren die Alten sich nicht vielmehr nur sehr bestimmter persönlicher Verpflichtungen den Angehörigen gegenüber bewußt? Die Auffassung Pedersens rechnet auch nicht genügend mit den Unterschieden, die es zwischen dem Leben in der Sippe und in dem späteren Volke gegeben hat, und mit dem schweren Streit, der im Volksleben der Königszeit geführt werden mußte, um wenigstens noch etwas vom Gedanken des Gemeinschaftsbandes im Volk zu behalten. Man vergleiche dazu z.B. die Klage des Micha (Kap. 7). Wenn das Gebot tatsächlich aus der Sippenmoral erklärt werden sollte, würde es doch nur als mit Mühe und Not zurückgewonnen betrachtet werden müssen. Außerdem: ist Lev. 19, 18b wohl allein aus dem *sozialen* Strukturbild der alten Sippe zu erklären? Hat denn der Schluß des Verses, die Worte: *'ani Jahwe*, nichts zu sagen? Zeigt dieser nicht überaus deutlich, daß der Schriftsteller dieses Teiles des Gesetzes theologisch denkt? Pedersen hat mit seinem Einspruch gegen eine «dogmatische» Interpretation dieses Element jedenfalls vernachlässigt.

Überdies hat die Aussage von Lev. 19, 18b und ihrem Kontext (schon sprachlich) so deutliche Verbindungen mit den staatsrechtlichen Forderungen der nunmehr bekannten akkadischen Verträge,

daß es berechtigt scheint, diese und nicht die zeitlich so viel ferner liegenden Sippenverhältnisse als Hintergrund der Worte von Lev. 19 anzunehmen. Der Text von Lev. 19, der immer wieder nach einer kurzen Reihe von Satzungen die Worte: *ani Jahwe*, Ich bin Jahwe, wiederholt, weist in die Richtung des Bundesgedankens. Auch der weitere Zusammenhang, in dem das Kapitel steht, zeigt auf den Bund hin (Kap. 26). Jahwe, der die Satzungen feststellt und schützt, ist ja der Gott des Bundes.

Lev. 19, 17–18 bieten nicht so sehr eine Rekapitulation der alten sozialen Lebensordnungen, als vielmehr eine *neue Fassung* der Verhältnisse der Mitglieder des Gottesbundesvolkes Israel untereinander. Diese von Jahwe («Ich bin der Herr») neu gegebene Lebensregel legt einen starken Nachdruck auf die Allgemeinheit der Bruderschaft des *ganzen Volkes*, auf die Forderung, daß die brüderlichen Verhältnisse eine Sache *des Herzens* sein sollen («du sollst deinen Bruder in deinem Herzen nicht hassen») und auf die Unbedingtheit der Hingabe des einen Menschen an den anderen («sondern deinen Nächsten lieben wie dich selbst»). Die Forderungen, die, eine nach der anderen, *mutatis mutandis* auch in den politischen Verträgen vorkommen, sind in Lev. in einem ganz neuen Kontext gestellt. Sie wurden aus ihrem politisch-juridischen Zusammenhang gerissen und im levitischen Gesetz tatsächlich in einen neuen theologischen («dogmatischen») Zusammenhang gestellt, so daß um Gottes (Jahwes) Willen ganz allgemein dem Einzelnen jedem Volksgenossen gegenüber die höchsten gegenseitigen Verpflichtungen aufgelegt wurden. Die Worte gelten nicht nur dem einen Helden in seinem Verhältnis zum anderen oder einem Fürsten dem König gegenüber, sondern auch dem Reichen gegenüber dem Armen und dem Großen dem Unbekannten gegenüber. Unter göttlicher Vormundschaft wurden die tiefsten und ernstesten juridischen Forderungen des politischen Zusammenlebens der orientalischen Welt zum sittlich-sozialen und -religiösen Grundgesetz des *Volks-* und des *persönlichen Lebens* in Israel *überhaupt*.

Diese Verschlingung von göttlichen und irdischen, spezifisch israelitischen und nicht-israelitischen Motiven könnte man ein klassisches Beispiel des ganzen alttestamentlichen Geistes nennen. Der Text sagt also nicht: Sei liebevoll allen Menschen, deinen Brüdern, gegenüber; sondern: Jahwe, der Herr des Bundes mit Israel, fordert jeden Bundesgenossen auf, sich mit dem Los jedes seiner Brüder zu

identifizieren. Die Verneinung des theologischen Bundesgedankens bei Pedersen und das Außerachtlassen desselben bei Buber sind wahrscheinlich der Hauptgrund für ihre so ganz anderen und meiner Meinung nach nicht befriedigenden Interpretationsversuche.

Es ist nicht von ungefähr, daß im *Neuen Testament*, wie im Judentum, die Bundesregel von Lev. 19, 18b als höchstes oder nächsthöchstes Gebot Gottes gewürdigt wurde. Wenn dennoch im N.T. diese Regel in Jesu Wort (Matth. 5, 43ff.): «Ihr habt gehört, daß gesagt ist: 'Du sollst deinen Nächsten lieben' und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde... damit ihr Söhne eures Vaters in dem Himmel seid», überboten wird, ist das nicht geschehen, um die Nächstenliebe zu leugnen oder um die Bedeutung des Wortes zu verringern, auch nicht um das Liebesgebot humanisierend zu erweitern, sondern um die Gottesliebe, «die die Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute, und es regnen läßt über Gerechte und Ungerechte», als die wahre Liebe zu ehren. Hier ist auch das *Selbst* außer acht gelassen¹⁹. In diesem Wort ist die letzte Verbindung mit der Sippe und ihren sozialen Ordnungen sowie mit Staat und politischen Gesetzen durchschnitten und die wahre Liebe nur in Gott gegründet.

Theodor C. Vriezen, Utrecht

¹⁹ Anders als in Matth. 22, 39; Mark. 12, 31.