

Markus Witte | Tanja Pilger (Hrsg.)



Mazel tov

Interdisziplinäre Beiträge
zum Verhältnis von Christentum und Judentum.
Festschrift anlässlich des 50. Geburtstages
des Instituts Kirche und Judentum



MAZEL TOV

STUDIEN ZU KIRCHE UND ISRAEL. NEUE FOLGE (SKI.NF)

Herausgegeben von
dem Institut Kirche und Judentum (IKJ)

Band 1

Markus Witte und Tanja Pilger (Hrsg.)

MAZEL TOV

INTERDISZIPLINÄRE BEITRÄGE ZUM VERHÄLTNIS
VON CHRISTENTUM UND JUDENTUM

Festschrift anlässlich des 50. Geburtstages
des Instituts Kirche und Judentum



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz.

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über (<http://dnb.ddb.de>) abrufbar.

© 2012 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7544

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Coverbild: Teilansichten des Turms der Evangelischen Zionskirche zu Berlin
und der Neuen Synagoge (Oranienburger Straße) zu Berlin.
Satz: Dr. Tanja Pilger, Berlin
Druck und Binden: Druckhaus Köthen GmbH

ISBN 978-3-374-03012-5
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Die folgende Sammlung von Aufsätzen und Predigten entstand im dankbaren Gedenken an fünfzig Jahre erfolgreiche Arbeit des 1960 an der Kirchlichen Hochschule Berlin (West) gegründeten Instituts Kirche und Judentum, das einen Vorläufer in dem alten von Hermann Leberecht Strack (1848–1922) ins Leben gerufenen und von 1883–1956 an der Friedrichs-Wilhelm-Universität bzw. der Humboldt-Universität zu Berlin existierenden *Institutum Judaicum Berolinense* hat. Der als Festschrift für das Institut Kirche und Judentum herausgegebene Sammelband dokumentiert die Vielfalt der Bemühungen um einen wissenschaftlich fundierten und kritisch reflektierten christlich-jüdischen Dialog. Eingeleitet durch die Grußworte, die anlässlich des Jubiläumssymposiums »Hiob – Gestalt in Judentum und Christentum« am 3. November 2010 im Senatssaal der Humboldt-Universität zu Berlin gehalten wurden,¹ bietet der Band auf entsprechende Kapitel verteilt bibelwissenschaftliche, historische, systematische und religionsphilosophische, kunstgeschichtliche sowie homiletische Beiträge, die das Verhältnis zwischen Kirche und Israel oder jüdisch-christliche Beziehungen in Vergangenheit und Gegenwart reflektieren. Besonders sei auf die Darstellung der Geschichte des Instituts Kirche und Judentum aus der Feder seines langjährigen Leiters, Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Peter von der Osten-Sacken, (S. 331ff.), hingewiesen.

Der hebräisch-jiddische Titel der Festschrift – *Mazel tov* »Viel Glück« – gibt dem Wunsch Ausdruck, das Institut Kirche und Judentum möge auch in Zukunft die religiösen und kulturellen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum von der Spätantike bis zur Gegenwart erforschen, seine Erkenntnisse in Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft vermitteln und dazu die nötige infrastrukturelle Voraussetzung zur Verfügung haben. So sollte der 50. Jahrestag der Gründung nicht nur ein Tag des Rückblicks auf die vielfältige und erfolgreiche Arbeit sein, sondern auch die Perspektive

¹ Die auf dem Symposium gehaltenen Vorträge sind in dem um drei weitere Aufsätze ergänzten Band »Hiobs Gestalten. Interdisziplinäre Studien zum Bild Hiobs in Judentum und Christentum, hrsg. von Markus Witte, Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge 2, Leipzig 2012« veröffentlicht.

für zukünftige Aufgaben eines wissenschaftlich fundierten und reflektierten christlich-jüdischen Dialogs eröffnen, wie ihn z. B. die 13. Christlich-Jüdische Sommeruniversität »Zion – Symbol des Lebens in Judentum und Christentum« im Juli 2011 veranschaulicht hat.²

Den Autoren und Autorinnen des Bandes danken wir sehr herzlich dafür, dass sie an diesem Werk mitgeschrieben haben. Für die Gewährung eines namhaften Druckkostenzuschusses danken wir herzlich der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, die auch Trägerin des Instituts Kirche und Judentum ist. Weiterhin gebührt unser Dank den studentischen Hilfskräften Herrn Wolfgang Häfele und Frau Ilka Wehrend, die uns beim Korrekturlesen und der Erstellung der Register behilflich waren. Schließlich sind wir der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig, zumal Frau Dr. Annette Weidhas und Frau Anne Grabmann, sehr dankbar für ihre freundliche und kompetente Unterstützung. Die Evangelische Verlagsanstalt hat die Fortsetzung der bisher vom Institut Kirche und Judentum selbst verlegten Reihe »Studien zu Kirche und Israel« von 2012 an unter ihre Fittiche genommen und mit den beiden Reihen »Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum« und »Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie- und Zeitgeschichte« zu »Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge« zusammengeführt. Mit der Festschrift als ihrem ersten Band intendiert diese neue Folge eine Reflexion der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum in Geschichte und Gegenwart.

Markus Witte

Tanja Pilger

Berlin, im April 2012

Sämtliche bibliographische Abkürzungen in dem Band folgen dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie (2. erweiterte Auflage, Berlin/New York 1994). In den Anmerkungen wird zitierte Literatur jeweils beim ersten Vorkommen vollständig bibliographisch erfasst, bei allen folgenden Rekursen werden nur noch Verfassername, Kurztitel, Verweis auf die erste Nennung und Seitenangaben genannt. Den Kapiteln sind ausgewählte Sprüche aus nachfolgenden Werken vorangestellt: Die Sprüche der Väter, übers. u. erkl. von S. Bamberger, Basel 1995; Weisheit aus der Wüste. Worte der frühen Christen, hrsg. von Gerd Heinz-Mohr, Köln 1985.

² Vgl. den gleichnamigen Sammelband, der von Tanja Pilger und Markus Witte als SKI.NF 4, Leipzig 2013, herausgegeben wird.

INHALT

VORWORT..... 5

INHALT7

KAPITEL I. LAUDATIONES ZUM 50. GEBURTSTAG

Jan-Hendrik Olbertz

GRUSSWORT..... 15

Markus Dröge

GRUSSWORT..... 19

Hermann Simon

GRUSSWORT..... 23

Walter Homolka

GRUSSWORT..... 27

KAPITEL II. EXEGETISCHE BEITRÄGE

Matthias Köckert

NÄCHSTENLIEBE – FREMDENLIEBE – FEINDESLIEBE... 31

Rüdiger Liwak

EXEGESE ZWISCHEN APOLOGIE UND KONTROVERSE

Benno Jacob als jüdischer Bibelwissenschaftler 55

Anselm C. Hagedorn

ΑΣΜΑ ΑΣΜΑΤΩΝ

Die Rezeption des Hohenlieds bei Iakovos Kambanellis und Mikis

Theodorakis 77

Rainer Metzner

»WER KANN GERETTET WERDEN?« (MK 10,26)

Jenseitsvorstellungen im Spannungsfeld von eschatologischem

Dualismus und Allerlösung 99

Christiane Zimmermann

KIRCHE UND ISRAEL GOTTES IM GALATERBRIEF.....121

KAPITEL III. HISTORISCHE BEITRÄGE

Reinhard Flogaus

HEBRAICA CHRISTIANA

Christliche Texte in hebräischer Sprache und ihre Verwendung in

Schule und Mission (1475–1555) 143

Johannes Wallmann

DER PIETISMUS UND DAS JUDENTUM.....177

Dorothea Wendebourg

JÜDISCHES LUTHERGEDENKEN IM 19. JAHRHUNDERT..195

Karl-Heinrich Lütcke

**JÜDISCHE KONVERTITEN IM 19. JAHRHUNDERT UND
DIE EVANGELISCHE KIRCHE**
Dargestellt am Beispiel der Familie Mendelssohn-Bartholdy 215

Yehoyada Amir

DAS ENDE DER GALUT?
Eine Untersuchung zur jüdischen religiösen Philosophie des
19. Jahrhunderts 229

Thomas Willi

GUSTAF DALMAN UND JOSEPH KLAUSNER
Christliche Judentums- und Palästinawissenschaft im Spiegel
unveröffentlichter handschriftlicher Widmungen eines
zeitgenössischen jüdischen Forschers 247

Christfried Böttrich

DIE MAYERSCHE LEHRSYNAGOGE IN GREIFSWALD –
Das erste Museum Iudaicum Deutschlands? 265

Folker Siegert

ABSCHIED VON DER JUDENMISSION
Das Institutum Iudaicum Delitzschianum heute 291

Hartmut Ludwig

**VON DER HUMANEN ZUR
CHRISTLICH-JÜDISCHEN SOLIDARITÄT**
Helene Jacobs (1906–1993) 303

Peter von der Osten-Sacken

**PERSPEKTIVEN UND ZIELE IM CHRISTLICH-JÜDISCHEN
VERHÄLTNIS**

Am Beispiel der Geschichte des Instituts Kirche und Judentum in Berlin
(1960–2010)331

Rainer Kampling

**»VON DER NOTWENDIGKEIT THEOLOGISCHEN
BESITZVERZICHTS« –**

Reflexion über ein aktuelles Wort 373

Jonathan Magonet

ADDRESSING TWO AUDIENCES AT ONCE387

KAPITEL IV. KUNSTGESCHICHTLICHE BEITRÄGE

Gerlinde Strohmaier-Wiederanders

**DARSTELLUNGEN VON JUDEN AN UND IN DER ST.
MARIA-MAGDALENEN KIRCHE VON EBERSWALDE**401

Michael Brocke

**DER ZWÖLFJÄHRIGE JESUS IM TEMPEL UND
DEUTERONOMIUM 13**

Die doppelte Polemik des Göttinger Barfüßer-Altars von 1424 421

Margit Kern

**SYNAGOGUE GEHT ECCLESIA BEIM EINZUG IN AMERIKA
VORAN**

Die Wandmalereien in der Casa del Deán in Puebla, Mexiko441

KAPITEL V. SYSTEMATISCH-THEOLOGISCHE BEITRÄGE

Rainer Hauke

**GLAUBEN JUDEN UND CHRISTEN AN DENSELBE
GOTT?**

Eine fundamentaltheologische Argumentationsreihe 457

Notger Slenczka

**ZUR VERSTÄNDIGUNG ÜBER DIE TRINITÄTSLEHRE
IM CHRISTLICH-JÜDISCHEN DIALOG** 471

Friedrich Lohmann

HERMANN COHEN

Der Monotheismus und der ethische Universalismus des Judentums 489

Wolf Krötke

DIETRICH BONHOEFFERS PSALMENAUSLEGUNG..... 507

KAPITEL VI. PREDIGTEN UND IHRE REFLEXIONEN

Martin Stöhr

**»ICH WILL DIE STADT NICHT VERDERBEN UM DER
ZEHN GERECHTEN WILLEN« – AUF WEN DIE STADT
ZÄHLEN KANN**

Predigt über 1. Mose 18,20–33 527

Hermann Lichtenberger

»TEMPELWEIHE UND ADVENT« –Predigt zu 2. Makkabäer 10,1–8 in der Stiftskirche Tübingen am
3. Advent, 12.12.2010 535

Markus Witte

SIEHE, ES KOMMT DIE ZEIT, SPRICHT DER HERR,
DA WILL ICH MIT DEM HAUS ISRAEL UND MIT
DEM HAUS JUDA EINEN BUND SCHLIESSEN –
Predigt über Jeremia 31,31–34 543

Thomas Wabel

DIE ÜBERHEBLICHKEIT DER DEMUT
Ausgrenzungsstrategien im Verhältnis von Kirche und Judentum am
Beispiel von Predigten über das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner ...549

REGISTER571

AUTORENVERZEICHNIS579

Sage nicht:

»Wenn ich mehr Zeit habe, werde ich lernen«,
vielleicht bekommst Du nie mehr Zeit.

Die Sprüche der Väter 2,5.

KAPITEL I. LAUDATIONES ZUM 50. GEBURTSTAG

Jan-Hendrik Olbertz

GRUSSWORT

des Präsidenten der Humboldt-Universität zu Berlin

Sehr geehrter Herr Landesbischof Dr. Dröge,
sehr geehrter Herr Dr. Simon,
sehr geehrter Herr Rabbiner Professor Dr. Homolka,
sehr geehrter Herr Kollege Witte,
sehr geehrte Damen und Herren,

es ist mir eine Freude, Sie anlässlich des 50. Geburtstags des Instituts Kirche und Judentum zum Symposium »Hiob – Gestalt in Judentum und Christentum« begrüßen zu dürfen.

Das Institut Kirche und Judentum ist ein Werk der Ev. Kirche-Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und seit 1994 ein An-Institut der Humboldt-Universität zu Berlin. Es wurde 1960 an der Kirchlichen Hochschule in Berlin (West) gegründet und ist heute als »Zentrum für Christlich-Jüdische Studien an der Humboldt-Universität« an der Theologischen Fakultät unserer Universität verankert. Im Januar 2010 hat Prof. Dr. Markus Witte, Professor für Exegese und Literaturgeschichte des Alten Testaments, zu dessen Arbeitsschwerpunkten auch die christlich-jüdischen Studien gehören, die Leitung des Instituts übernommen. Mit ihm kann die Arbeit des Instituts auch in der Zukunft in guter Weise fortgeführt werden. Zudem stellt die Humboldt-Universität eine wissenschaftliche Mitarbeiterin für Organisation und Koordination der Veranstaltungen des Instituts zur Verfügung.

Das Institut ist vor 50 Jahren aus der Erkenntnis des kirchlich-christlichen und gesellschaftlichen Versagens gegenüber der verfolgten jüdischen Gemeinschaft in Deutschland im Nationalsozialismus ins Leben gerufen worden. Die Leitung des Instituts lag über viele Jahre in den Händen von Prof. Dr. Peter von der Osten-Sacken, früherer Inhaber des Lehrstuhls für Neues Testament. Unter seiner Leitung wurden die »Christlich-Jüdischen Studien« entscheidend gestärkt, entstanden zahlreiche Dissertationen zur

wechselvollen Geschichte zwischen Judentum und Christentum und wurden vielfältige internationale Kooperationen des Instituts Kirche und Judentum mit Universitäten in den USA und in Israel ins Leben gerufen. In den Jahren 2007 bis 2009 wirkte dann Prof. Dr. Rüdiger Liwak, Professor für Altes Testament mit Schwerpunkt Geschichte Israels und altorientalischer Umwelt, als kommissarischer Institutsleiter.

Das Institut Kirche und Judentum zielt auf die wissenschaftliche Grundlegung und Begleitung einer Neugestaltung des christlich-jüdischen Verhältnisses. Neben der Forschung bestehen wesentliche Aufgaben in der Lehre sowie in der Veröffentlichung monographischer Buchreihen. Studierenden aller Studienrichtungen, christlichen Gemeinden und der interessierten Öffentlichkeit sollen neue wissenschaftliche Erkenntnisse über Geschichte und Gegenwart des christlich-jüdischen Verhältnisses vermittelt werden. Damit trägt das Institut zu einem dem jüdischen Selbstverständnis entsprechenden Bild des Judentums bei, das als Beitrag zu einer christlichen Theologie die christliche Lehre beschreibt und die Legitimität jüdischen religiösen Lebens unterstreicht. Grundlage dafür bilden die Erforschung der religiösen und kulturellen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum von der Spätantike bis zur Gegenwart und die Vermittlung der Forschungsergebnisse in Universität, Kirche und Gesellschaft.

In der Zukunft ist eine weitergehende Zusammenarbeit mit dem Kollegium Jüdische Studien an der Humboldt-Universität vorgesehen. Ebenso soll an der vom Wissenschaftsrat empfohlenen, stärker universitären Verankerung Jüdischer Studien mitgewirkt werden. Dazu werden derzeit Gespräche zwischen Prof. Dr. Witte, Vertretern und Vertreterinnen der Humboldt-Universität, der Freien Universität, der Universität Potsdam und dem Abraham-Geiger-Kolleg geführt.

Die akademische Ausrichtung des Instituts zeigt sich auch in seinen Bibliotheken, zu denen die Präsenzbibliothek und die der Humboldt-Universität gehörende Strack-Bibliothek zählen, die beide in den Räumen der Zweigbibliothek Theologie in der Burgstr. 26 zugänglich sind. Von besonderer Bedeutung für die Öffentlichkeitsarbeit des Instituts ist im Sommersemester die Eröffnung der Ausstellung zur »Wolloch-Haggada. Passa-Haggada zum Gedenken an den Holocaust« gewesen, bei der der Stifter Richard Wolloch und der Künstler David Wander aus den USA zugegen waren. Darüber hinaus gab es eine öffentliche Gedenkveranstaltung zum 500. Jahrestag der Berliner Judenverbrennung, ausgerichtet von der Theologischen Fakultät in Kooperation mit dem Verein für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte, der Ev. Kirche-Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und dem Centrum Judaicum.

Heute setzen wir nun die akademisch ausgerichtete Arbeit des Instituts Kirche und Judentum fort. Es freut mich ganz besonders, dass wir den

50. Geburtstag mit einem interdisziplinären, wissenschaftlichen Symposium zum Thema »Hiob – Gestalt in Judentum und Christentum« feiern und dazu Vorträge aus bibelwissenschaftlicher, philosophischer, kunst- und literaturgeschichtlicher Perspektive hören. Ich wünsche Ihnen eine gute Veranstaltung und einen gelungenen Religionsdialog.

Markus Dröge

GRUSSWORT

des Bischof der Evangelischen Kirche
Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz

1.

Der fromme Jude Mendel Singer ist dreißig Jahre alt und verdient seinen Lebensunterhalt als einfacher Lehrer in Zuchnow. Meist zwölf Schüler, denen er Kenntnisse der Bibel vermittelt, kommen zum Unterricht zu ihm ins Haus. Dieses besteht eigentlich nur aus einer geräumigen Küche. Mit seinem kargen Einkommen hat er drei Kinder und seine Frau, die gerade wieder schwanger ist, zu versorgen. Gott hatte seinen Lenden Fruchtbarkeit verliehen, seinem Herzen Gleichmut und seinen Händen Armut.

Joseph Roths bekanntestes Werk »Hiob. Roman eines einfachen Mannes« erscheint im Jahr 1930, wenige Jahre bevor die Zerstörung der in dem Roman dargestellten Welt des osteuropäischen Judentums beginnt.

Deborah kommt mit dem vierten Kind nieder. Die Singers nennen den Knaben Menuchim, was so viel wie »der Tröster« bedeutet. Im dreizehnten Monat seines Lebens beginnt er Grimassen zu schneiden und wie ein Tier zu stöhnen, in jagender Hast zu atmen und auf eine noch nie dagewesene Art zu keuchen. Diese Anfälle kommen vom Wachsen, so vermutet es Mendel Singer.

Dem großartigen Hiobroman von Joseph Roth verdanken wir eine beeindruckende literarische Einlassung auf die existentielle Frage nach der Erkennbarkeit und Wirksamkeit der göttlichen Gerechtigkeit. Die Ratlosigkeit im Angesicht menschlichen Leids und die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Glück treten uns in dem Roman eines einfachen Mannes unvergesslich gegenüber.

2.

Dem 50jährigen Berliner Institut für Kirche und Judentum verdanken wir heute ein bemerkenswertes Symposium.

An der Vitalität und Attraktivität der heutigen Veranstaltung lässt sich durchaus ablesen, dass neben dem dankbaren Blick zurück auf die bisher fünf Jahrzehnte währende Geschichte des Instituts Anlass für hoffnungsvolle Zukunftsperspektiven gibt. Denn eines ist klar: Ohne das Institut für Kirche und Judentum wäre unsere Kirche theologisch deutlich geschwächt.

Der Blick auf die Geschichte des Instituts lässt sehr deutlich erkennen, dass diese Einrichtung über jeweils längere Zeiträume von beeindruckenden Persönlichkeiten geführt wurde. Mit der Institutsgründung und Etablierung verbindet sich unablässig der Name von Günther Harder, dem mutigen Pfarrer der Bekennenden Kirche und späteren Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule zu Berlin. Unvergessen ist Harders Wort über den »tiefen Schmerz über das in unserer Mitte geschehene Unrecht«. Mit Hilfe des Instituts gelang es, im kirchlichen Kontext und darüber hinaus wichtige Impulse zu setzen. Es ging darum:

1. das Judentum als eine eigenständige und einzigartige Größe vorurteilsfrei zu würdigen und zu erkennen,
2. die biblischen Zusammenhänge zwischen Judentum und Christentum präzise aufzuzeigen und
3. zu verdeutlichen, in welchem Maße sich die Kirche durch die Jahrhunderte hin am Judentum schuldig gemacht hat. Denn ein klares Wissen über diese Zusammenhänge ist die Voraussetzung für den Abbau von antijüdischen Ressentiments.

Und schließlich sei darauf hingewiesen, dass die Einrichtung der Kommission »Kirche und Judentum« der Evangelischen Kirche in Deutschland im Jahre 1968 auf eine direkte Initiative Günther Harders zurückgeht. 1975 markiert die auf diese Weise möglich gewordene erste Studie »Christen und Juden« einen Schlusspunkt der Ära Günther Harder.

Mit der Übernahme der Institutsleitung im Herbst 1974 durch Peter von der Osten-Sacken gingen Kontinuität und Aufbruch Hand in Hand. Damals ahnten wohl auch Sie selbst nicht, lieber Peter von der Osten-Sacken, dass Sie diese Aufgabe für mehr als drei Jahrzehnte würden ausüben dürfen. Hunderte von Vorträgen, ungezählte Aufsätze und Textbeiträge sowie zahlreiche Beratungsgespräche zeugen von der ganzen Kraft, die Peter von der Osten-Sacken in diese Aufgabe hineingegeben hat.

Beachtlich ist die Liste der Veröffentlichungen, für die sich das Institut verantwortlich zeichnet. Beeindruckend ist die vorangetriebene Vernetzung im Rahmen von Blockseminaren, Symposien und Konferenzen, die sowohl in Jerusalem als auch in Berlin stattfinden.

Das 1978 ins Leben gerufene Projekt »Studium in Israel« wurde über 25 Jahre hinweg von dem Berliner Theologen Michael Krupp betreut. Und ein Blick auf die Homepage des Instituts für Kirche und Judentum lehrt

uns, dass demnächst die äußerst beliebte und anspruchsvolle Christlich-jüdische Sommeruniversität zum 13. Mal stattfinden wird.

Mit großer Freude und Dankbarkeit habe ich noch aus dem Rheinland daran Anteil nehmen können, dass Peter von der Osten-Sacken für dieses herausragende Engagement mit der Buber-Rosenzweig Medaille geehrt wurde. Diese Ehrung unterstreicht neben der großartigen Leistung des Institutsleiters auch die Exzellenz aller derjenigen, die sich in Kuratorium, Mitarbeiterschaft, als Kooperationspartner oder aber als Sympathisanten der Einrichtung für diese wichtige Aufgabe eingesetzt haben. Namentlich seien hier besonders Prof. Dr. Rüdiger Liwak erwähnt, der sich für zwei Jahre kommissarisch und verlässlich in die Bresche warf, um den Fortbestand dieses wichtigen Instituts zu gewährleisten und Karl-Heinrich Lütcke, der langjährige Kuratoriumsvorsitzende. Siebzehn Jahre haben Sie, lieber Bruder Lütcke, das Kuratorium geleitet.

Als Bischof der hiesigen Landeskirche überbringe ich nun heute dem Institut für Kirche und Judentum und seinem Leiter Prof. Dr. Markus Witte die herzlichen Glück- und Segenswünsche der gesamten Kirchenleitung, verbunden mit der Hoffnung auf eine weiterhin herausragende Arbeit des Instituts. Es tut unserer Kirche ausgesprochen gut, Sie an der eigenen Seite zu wissen.

Schließen möchte ich mit einem Gedanken zu dem Autoren des 1930 erschienenen Romans »Hiob«. Als Joseph Roth den Roman schrieb, war seine Frau nervenkrank. Es wird vermutet, dass Joseph Roth versucht hat, mit diesem Roman sein eigenes Schicksal zu verarbeiten. Er habe sich immer Vorwürfe gemacht, sich um seine Frau nicht genügend gekümmert und ihr nicht ausreichend geholfen zu haben. Ein Jahr nachdem Joseph Roth im Pariser Exil starb, wurde Friederike Roth, die in einer Nervenheilanstalt lebte, von den Nationalsozialisten ermordet.

Zurück zum heutigen Festtag: Ich wünsche Ihnen einen guten Verlauf Ihres Symposions und danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.

Hermann Simon

GRUSSWORT

des Direktors der Stiftung Neue Synagoge Berlin –
Centrum Judaicum

Meine sehr verehrten Damen und Herren!

Am 16. Januar 1995 wurde das Institut Kirche und Judentum neu eröffnet, und zwar wenige hundert Meter von hier, im Berliner Dom.

Damals durfte ich die Grüße eines befreundeten, noch jungen Instituts überbringen, nämlich die der Stiftung Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum.

Heute nach fast 16 Jahren begehen wir den 50. Geburtstag des Instituts Kirche und Judentum hier im ehrwürdigen Senatssaal meiner alma mater; in einem Saal, den ich zum ersten Mal mit Beginn meines Studiums vor 43 Jahren betreten habe.

Das Institut Kirche und Judentum kannte ich damals noch nicht. Das hat sich gründlich geändert.

Sein 50. Geburtstag nun ist mir Anlass zu gratulieren und – das ist ja das Wesen eines Grußwortes – zu grüßen. Ich tue dies gern.

Wir werden heute die verschiedensten Aspekte des Hiob-Themas behandeln, und auch ich – ich bekenne das gern – bin heute in vielen Punkten Lernender.

Meine Damen und Herren,

Die Tatsache, dass es in der Welt Leid und Not gibt, stellt für eine Religion, die wie das Judentum davon ausgeht, dass die göttliche Schöpfung gut sei, ein schwieriges Problem dar. Denn wie ist das Übel zu erklären; warum könnte Gott, der allmächtig ist und der das Gute will, nicht seine Schöpfung vor allem Übel bewahren? Da man von den religiösen Prämissen her den Standpunkt akzeptieren muss, dass Gott dazu in der Lage wäre, dem Menschen keine Leiden aufzubürden, kann es nur die Antwort geben, dass das Leiden des einzelnen von Gott gewollt ist. Und da Gott als absolut gerecht verstanden wird, bietet sich zunächst für die Tatsache des Leidens eine pädagogisch-moralische Erklärung an: Leiden ist eine Strafe für böses Handeln und ruft den Sünder zur Bes-

serung auf. Aber zweifellos kann eine solche Erklärung allein nicht restlos befriedigen, weil die Praxis zeigt, dass es Bösen oft gut geht, während Fromme und Gerechte leiden. [...]

Die klassische Auseinandersetzung der jüdischen Religion mit dem Leiden finden wir im biblischen Buch Hiob. Hier werden Leiden als Versuchung verstanden, als Probe der Standhaftigkeit des Hiob, der auch in Situationen, die für ihn schwierig sind, schließlich sich vertrauensvoll in sein Schicksal ergibt und der dann für seine Treue doch den ihm gebührenden Lohn empfängt.

Aber alle Schicksalsschläge, die der Mensch erleidet, sei es Not und Elend, seien es Krankheiten und Schmerzen, werden im letzten Grunde in unserer Vorstellungswelt doch in eine im allgemeinen optimistische Grundhaltung eingeordnet; das Vertrauen darauf, dass die Welt gut und gerecht eingerichtet ist und dass der Mensch, der seine Pflichten in der Welt zu erfüllen sucht, zum Glück gelangt, bleibt unerschüttert.

Der Ausspruch des Gelehrten Nachum aus Gimso (1. Jh. u. Z.), der, wenn ihm ein Übel widerfuhr, zu sagen pflegte: [gam su le-towa] ›Auch das ist zum Guten‹, gehört zu den bekanntesten talmudischen Zitaten [...].

Vermag sich derjenige, dem Missgeschick widerfährt, auf diese Weise zu trösten, so kann er auf der anderen Seite sicher sein, dass er von seinen Mitmenschen in der Stunde der Not nicht verlassen wird.¹

Das war eben ein Zitat aus einer Arbeit meines Vaters, dem diese Universität nicht nur nach der Befreiung ab 1947 alma mater, sondern auch Zeit seines Lebens Arbeits- und Wirkungsstätte war.

Für mich persönlich ist Hiob die Symbolgestalt für das Schicksal des jüdischen Volkes, von dem ich auf Grund des Schicksals meiner Familie geprägt bin. Hätte die Hoffnungslosigkeit gesiegt, stünde ich heute nicht vor Ihnen.

Meine Mutter, die bereits ein Jahr eher als mein Vater an dieser Universität mit dem Studium begann, hatte die Zeit der Verfolgungen im Untergrund überstanden. Wie oft mag sie von dem Gefühl der Hoffnungslosigkeit, in fassungsloser Auseinandersetzung mit Gott erfüllt gewesen sein?

Ob Sie in ihrer Zeit als ›U-Boot‹ – spätestens seitdem sie sich am 22. Juni 1942 der Verhaftung durch die Gestapo durch Flucht entzog – an Hiob und seine Freunde gedacht hat? Es mag sein, denn sie hatte eine gute jüdische Bildung erfahren.

¹ HEINRICH SIMON, Sinn und Ziel des menschlichen Lebens in jüdischer Sicht, in: DERS., Leben im Judentum – Persönliche Feste und denkwürdige Tage, Jüdische Miniaturen Bd. 8, Teetz 2004, 47ff.

Sehr viel später hat sie formuliert: Wenige Freunde haben geholfen.
»Das Wunderbare war, dass ich diese gefunden habe.«

Auf die Ambivalenz der Helfer, die ja auch zu den Freunden gehörten,
will ich jetzt nicht eingehen.

An all das musste ich denken, als ich mich auf das heutige, das Hiob-
Thema, eingestimmt habe.

Meine Damen und Herren, nochmals herzlichen Glückwunsch und
dem Symposium den besten Verlauf.

Walter Homolka

GRUSSWORT

des Rektors des Abraham Geiger Kollegs an der Universität Potsdam

Gleich nach Gründung des Instituts Kirche und Judentum wurden 1961 seine Ziele so formuliert:

1. das Judentum »als eine eigenständige und einzigartige Größe« zu erkennen und zu lehren,
2. die »biblischen Zusammenhänge zwischen Judentum und Christentum« genauer aufzuzeigen und
3. klar zu machen, »in welchem Maße sich auch die Kirche durch die Jahrhunderte hin am Judentum schuldig gemacht hat«.

Günther Harder ist dieses Institut Kirche und Judentum wesentlich zu verdanken. Er hat auch die ausdrückliche Verneinung missionarischer Bestrebungen festgeschrieben.

Als Sinn und Ziel des christlich-jüdischen Gesprächs gilt seither für diese einzigartig bedeutsame Einrichtung, man müsse füreinander sichtbar werden. Damit solle gerade das erreicht werden, wozu es Trägheit, Gewohnheit, Vorurteile und Ressentiments in langen Jahrhunderten der Vergangenheit haben kommen lassen.

Mit Peter von der Osten-Sacken als Leiter kam es ab 1973/74 zu zahlreichen Publikationen, die ich selbst für meine Arbeit mit großer Dankbarkeit benutze. Auch die Kommission Kirche und Judentum bei der EKD geht mit auf das Berliner Institut Kirche und Judentum zurück, die 1975 ihre erste Studie »Juden und Christen« vorlegte.

Ab 1985 wurde die Tradition der Lernwochen begründet, die Legende sind als gelungene und intellektuell höchst anspruchsvolle Begegnung über religiöse und geografische Grenzen hinweg.

Für seine jahrzehntelange beispiellose Arbeit wurde Peter von der Osten-Sacken die Ehrendoktorwürde des Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion Los Angeles verliehen – als Ausdruck tiefer Wertschätzung für die Ausrichtung der Arbeit dieses Instituts.

Rüdiger Liwak, gegenwärtig Benno-Jacob-Gastprofessor des Abraham Geiger Kollegs an der Universität Potsdam, hat nach der Emeritierung Peter von der Osten-Sackens die bedeutende Tradition dieses Instituts klug weitergeführt und erfolgreich bewahrt. Durch seine aktuelle Lehre im Rahmen der Rabbinerausbildung in Deutschland führt er das Anliegen des Instituts Kirche und Judentum konsequent fort und bereichert uns.

Bis heute gilt die Zielsetzung des Instituts Kirche und Judentum in akademischer Lehre und kirchlicher Breitenwirkung: die oftmals fehlende Solidarität der Kirche bedenken, eine ebenbürtige Partnerschaft mit dem Judentum leben.

Für diese Ausrichtung danken wir, gerade weil sie heute nicht mehr selbstverständlich ist. Ich gratuliere herzlich zum 50. Jahrestag der Gründung und wünsche uns für die gemeinsame Zukunft alles Gute.

Die Propheten haben Bücher verfaßt. Nach ihnen sind unsere Väter gekommen und haben auf dieser Grundlage Großes vollbracht. Deren Nachfolger wiederum haben sie auswendig gelernt.

Weisheit aus der Wüste, Vom Nachdenken über sich selbst, 32.

KAPITEL II. EXEGETISCHE BEITRÄGE

Matthias Köckert

NÄCHSTENLIEBE – FREMDENLIEBE – FEINDESLEIBE

»Wenn der liebe Gott mich ganz glücklich machen will, läßt er mich die Freude erleben, daß an diesen Bäumen etwa sechs bis sieben meiner Feinde aufgehängt werden. – Mit gerührtem Herzen werde ich ihnen vor ihrem Tode alle Unbill verzeihen ... Ja, man muss seinen Feinden verzeihen, aber nicht früher, als bis sie gehenkt worden.«¹

Dieses freimütige Bekenntnis Heinrich Heines dürfte in unserer politisch korrekten Gesellschaft eher Kopfschütteln als Gelächter auslösen. Man mag so etwas vielleicht denken, aber doch nicht sagen!

Nach der Erschießung von Osama Bin Laden hat unsere Kanzlerin zu Protokoll gegeben, sie freue sich. Ein Aufschrei ging durch die Presse. »Alttestamentarisch« war noch das gelindeste Urteil, obwohl das mehr nach »arisch« als nach Altem Testament klingt. Aber haben die Zeitungen nicht recht? In der Bergpredigt lesen wir jedenfalls:

Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen!

So verwundert es wenig, dass man immer wieder auf die schier unausrottbare Meinung stößt, das Alte Testament bescheide sich mit dem Gebot der Liebe zum Nächsten innerhalb des eigenen Volkes, das Neue gehe dagegen mit dem Gebot universaler Feindesliebe weit über das Alte hinaus. Wird auf diese Weise Mt 5,43f. gegen Lev 19,18 in Stellung gebracht, fällt es nicht mehr schwer, diese Differenz als ethischen Höhenunterschied zwischen Judentum und Christentum zu deuten. Auf dieser Höhe geraten die

¹ HEINRICH HEINE, Gedanken und Einfälle, in: DERS., Sämtliche Schriften VI/1, hrsg. von K. BRIEGLER, München 1975, 653.

Niederungen der ethischen Praxis in der Geschichte schnell aus dem Blick und man vergisst, dass tätige Nächstenliebe genügt hätte, um zu verhüten, was unsere Geschichte für immer belastet. Wer kann seinen Feind lieben, der noch nicht einmal seinen Nächsten liebt? Schon der Jude Tryphon wandte vor beinahe zweitausend Jahren gegen Justin ein:

Ich weiß auch, daß eure Lehren, die im sogenannten Evangelium stehen, so erhaben und groß sind, daß, wie ich glaube, kein Mensch sie beobachten kann; mit Interesse habe ich sie nämlich gelesen.²

Es stellt sich aber die Frage, ob Mt 5,43–44 gegenüber Lev 19,18 wirklich eine tiefgreifende Differenz, gar einen fundamentalen Unterschied zum Judentum markiert. Vielleicht handelt es sich bei dieser beliebten Behauptung nur um ein Vorurteil? Zur Überprüfung sei an ein paar längst bekannte historische und exegetische Befunde erinnert, die vor allem das Alte Testament und hier in der Hauptsache Lev 19 betreffen. Eine vergleichbare Prüfung der neutestamentlichen Sachverhalte kann hier nur noch am Schluss angedeutet werden.

1. Der Horizont des Liebesgebots in Lev 19

Das Gebot, den Nächsten zu lieben, findet sich zwar nur einmal im Alten Testament, dafür aber an herausragender Stelle: im letzten großen Kompositionsblock³, der die Sinaiperikope abschließt, und dort wiederum im Zentrum des ersten Teils (Lev 18–20). Der handelt in den Rahmenkapiteln von Unreinheit, die kultisch nicht mehr beseitigt werden kann (Lev 18), und deren Folgen (Lev 20). Das Zentralkapitel des ersten Teils, Lev 19, ist mehrfach ausgezeichnet: zunächst durch eine im gesamten priesterlichen Schrifttum einmalige Einführung (V.2), die Mose an die »ganze Gemeinde der Israeliten« weist, sodann durch die Forderung »Ihr sollt heilig sein«, die in Lev 17–26 erstmals hier begegnet, und schließlich durch mehrfache Anspielungen auf den Dekalog, insbesondere auf dessen erste Tafel. Sie

² Justin, Dial 10,2 in der Übersetzung von Philipp Häuser, BKV 33, o. J., 15.

³ Die Frage, ob Lev 17–26* einst ein eigenständiges Gesetzeskorpus »Heiligkeitsgesetz« gewesen sei, kann hier auf sich beruhen. Zu Lev 19 im Rahmen von 17–26 vgl. MATTHIAS KÖCKERT, *Leben in Gottes Gegenwart. Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament*, FAT 43, Tübingen 2004, 156–159 (1991), und ECKART OTTO, *Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17–26*, in: H.-J. FABRY/H.W. JÜNGLING (Hrsg.), *Levitikus als Buch*, BBB 119, Berlin u. a. 1999, 125–196.

bilden in V.3–4.30–31 einen Rahmen um den Grundbestand des Kapitels.⁴ Lev 19 will offenbar am Ende der Sinaioffenbarung eine am Dekalog orientierte Zusammenfassung der Tora bieten. Diesem Anliegen dient auch die für Lev 19 eigentümliche Verbindung von Weisungen, die das Leben vor Gott betreffen, mit denen, die das Verhältnis zum Nächsten ordnen. Die Verbindung von Kultus und Ethos erinnert ebenfalls an den Dekalog, aber in der Gestalt von Lev 19 verwirrt sie uns.

Paränetische Rahmenbemerkungen markieren zwei Hauptteile.⁵ Für das Verständnis der einzelnen Weisungen innerhalb der zweiteiligen Komposition sind deren Nahkontexte wesentlich. Ausführlicher kann hier nur auf den Abschnitt V.11–18 eingegangen werden, mit dem der erste Teil endet. Dieser Abschnitt besteht in der Hauptsache aus Prohibitiven, die das Zusammenleben mit dem Nächsten ordnen. Die viermalige hoheitliche Aussage »Ich bin Jhwh« versieht die voranstehenden Verbote mit letzter Autorität und erinnert an das Proömium des Dekalogs. Sie setzt als Unterschrift jeweils eine Zäsur. Mit ihr ist zugleich ein Wechsel des Themas verbunden: V.11–12 schützen das Eigentum⁶, V.13–14 die wirtschaftlich oder körperlich Wehrlosen, V.15–16 das Rechtsverfahren, und V.17–18 ordnen das Verhältnis zum schuldig gewordenen Mitbürger. Angesichts der Verbote, die das gesamte Stück beherrschen, fallen am Ende von V.14 und V.18 die beiden mit *w*-AK (*Perf. cons.*) angehängten Gebote auf. Sie gebieten, Gott zu fürchten und den Nächsten zu lieben, und gehen damit über die konkreten Verbote hinaus, die auf einen begrenzten Bereich bezogen sind. Gerade dadurch stellen sie die Einzelverbote in einen größeren Horizont: Sie zu halten ist Ausdruck von *Gottesfurcht*;⁷ und umgekehrt

⁴ Dabei wird das Proömium so verteilt, dass die Selbstvorstellung Jhwhs mit der Heilighkeitsforderung in V.2 verzahnt wird und die Herausführung aus Ägypten in V.36b erscheint. Die erste Tafel begegnet in V.3–4 (in rückläufiger Abfolge: Eltern *yāre'*, Sabbate *šāmar*, Götzen *panah* und deren Bilder) und in V.30–31 mit den in V.3–4 gebrauchten Verben und thematisch entsprechenden Objekten (Sabbate *šamar*, Heiligtum *yāre'*, Totengeister *pānāh*).

⁵ Eine Zweiteiligkeit legen vor allem die erneute Überschrift in V.19a und zahlreiche formale wie stoffliche Berührungen beider Teile aufeinander nahe. Zur kunstvollen Komposition des gesamten Kapitels: KÖCKERT, *Leben* (s. Anm. 3), 159–163.

⁶ Hier, am Anfang des Abschnitts, lassen sich mit den Verboten des Diebstahls und des Missbrauchs des Gottesnamens beim Meineid wiederum Berührungen mit dem Dekalog feststellen.

⁷ Auch den übrigen Belegen für das Gebot, Gott zu fürchten, gehen in Lev 17–26 stets Verbote voraus, die das Zusammenleben schützen: Übervorteilung des

realisiert sich *Nächstenliebe* im konkreten Tun und Lassen. Beide wirken wie eine Summe der Tora.

Da beide Gebote gegenüber den Verbotspaaren, die ihnen voraus gehen, ein überschießendes drittes Glied bilden und da es ein Gebot, den Nächsten zu lieben, im AT sonst nicht gibt, dürfte zumindest dieses Gebot erst für den Zusammenhang gebildet worden sein, in dem es sich jetzt befindet. Es setzt also von Anfang an den Kontext in Lev 19 voraus. Der aber ist erst in nachexilischer Zeit entstanden; denn Lev 19 setzt mit Bundesbuch und Deuteronomium nicht nur den Pentateuch, sondern auch den Dekalog mit dem Gebot des wöchentlichen Sabbat voraus.⁸ Das Gebot der Nächstenliebe dürfte also in der fortgeschrittenen Perserzeit gebildet worden sein.

2. Das Gebot, den Nächsten zu lieben: Lev 19,18

Obwohl das Gebot nie für sich als Einzelwort überliefert worden ist und es deshalb – streng genommen – auch nicht als solches ausgelegt werden darf, empfiehlt es sich, vorab seine Deutungsmöglichkeiten philologisch abzuklären. Hans-Peter Mathys hat fast alle Gesichtspunkte ausführlich diskutiert und auch die Auslegungsgeschichte einbezogen.⁹ Deshalb können wir uns kurz fassen und uns auf die Klärung von drei Fragen beschränken.

2.1. Was heißt »lieben«?

Da das Gebot auf eine Reihe von Verboten folgt, ist im Zusammenhang – auch unabhängig von dem *waw-consecutivum* beim Verb – ein Gegensatz gemeint, also: »Du sollst nicht hassen [...] du sollst dich nicht rächen und nicht nachtragen, sondern du sollst lieben [...]«¹⁰

Ungewöhnlich, wenn auch nicht singulär, ist die Fügung des Verbs *'āhab* mit der Präposition *l'* statt mit der *nota accusativa*.¹¹ Mit dem Dativ, so Martin Buber, werde nicht das Objekt eines Liebesgefühls, sondern »der

Nächsten beim Kaufpreis (25,17), Zinsnahme von verarmten Volksgenossen (25,36), Härte gegenüber israelitischen Schuldklaven (25,43).

⁸ Zur literargeschichtlichen Einordnung s. MATTHIAS KÖCKERT, *Die Zehn Gebote*, bsr 2430, München 2007.

⁹ HANS-PETER MATHYS, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)*, OBO 71, Freiburg/Schweiz 1986.

¹⁰ So m. R. auch die Zürcher Bibel.

¹¹ MATHYS, *Liebe* (s. Anm. 9), 5, verweist auf II Chr 19,2.

Empfänger meiner Hilfe, meines tätigen Wohlwollens [...]«¹² bezeichnet, also: »[...] du sollst Liebe erweisen deinem Nächsten.« Hinter dieser Erklärung der grammatischen Figur steht letztlich das Interesse an der Erfüllbarkeit des Liebesgebots. Richtig dürfte an dieser Deutung sein, dass bei dem hebräischen Verb für »lieben« nicht die Gefühle im Vordergrund stehen, sondern die Taten. Taten kann man gebieten, aber kaum Gefühle. Doch hängt diese Deutung nicht an der Konstruktion des Verbs mit *l*^e, wie man leicht in einer Grammatik sehen kann.¹³ »Einen Bedeutungsunterschied zwischen den beiden Konstruktionen gibt es nicht«, lautet deshalb das Resümee der Diskussion bei Mathys.¹⁴

Wichtiger für das Verständnis ist jedoch der Bedeutungsgehalt des Verbs *'āhab* »lieben«. Die Alternative lautet hier: Gesinnung oder Tat. Das hebräische Verb steht jedoch für beides, für eine liebende Gesinnung und Einstellung, aber auch für den Erweis der Liebe in Taten. Diese zweite Seite wird heute eher unterschätzt. Sie geht aber eindeutig aus den Sachparallelen hervor:

Wie Gott »Waisen und Witwen Recht verschafft und den Fremdling liebt indem er ihm Brot und einen Mantel gibt«; »so sollt auch ihr den Fremdling lieben, seid doch auch ihr Fremdlinge im Lande Ägypten gewesen« (Dtn 10,18–19).

In diesem Sinne gehört das Wort »Liebe« auch zur politischen Sprache der altorientalischen Vasallenverträge. Der Großkönig fordert von seinen Vasallen Liebe und meint damit unbedingte Loyalität.¹⁵ So verpflichten sich die Babylonier in einem Vertrag Assurbanipals:

¹² MARTIN BUBER, *Zwei Glaubensweisen* (1950), in: DERS., *Werke*. Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, München 1962, 701.

¹³ Vgl. II Chr 19,2, siehe bei MATHYS, *Liebe* (s. Anm. 9), 5. Belege mit anderen Verben bei WILHELM GESENIUS/EMIL KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1909, §117n, und FRIEDRICH EDUARD KÖNIG, *Historisch-Comparative Syntax der hebräischen Sprache*, Leipzig 1897, 269ff. Man erklärt das gewöhnlich mit aramäischem Einfluss.

¹⁴ MATHYS, *Liebe* (s. Anm. 9), 5, mit Hinweis auf den gemischten Gebrauch beider Konstruktionen in I Chr 29,20.

¹⁵ Auf das Stichwort »Liebe« in politischen Zusammenhängen hatte schon MATHYS, *Liebe* (s. Anm. 9), 20–28, mit entsprechenden Beispielen aus EAT, ARM und VAT hingewiesen.

Wir werden Assurbanipal, König von Assyrien, lieben und seine Feinde hassen. Von diesem Tage an, solange wir leben, wird Assurbanipal, König von Assyrien, unser König und Herr sein.¹⁶

In einem Vertrag Assurbanipals mit medischen Fürsten heißt deshalb ein treuer und seinem Herrn ergebener Vasall »einer, der seinen Herrn liebt«.¹⁷ Deshalb werden die Vasallen in den Verträgen immer wieder aufgefordert:

Du sollst lieben Assurbanipal, den designierten Kronprinzen [...] deinen Herrn, wie dein Leben/dich selbst.¹⁸

Den Assyriern kam es nicht auf liebevolle Gefühle an, sondern auf die absolute Loyalität ihrer Vasallen. Eine derartige unbedingte Liebe umfasst stets beides: Tat und Gesinnung. Eine Alternative zwischen beiden geht an dem vorbei, was im Alten Orient mit »Liebe« gemeint war.

2.2. Wer ist »dein Nächster (*re^{at}*)«?

Der Nächste begegnet in V.13 parallel zum Tagelöhner. In V.16 redet der Parallellers vom eigenen Volk; das entspricht ganz dem V.18 (*b^{nē} 'ammækā*). Der »Nächste« übersteigt in 19,11–18 nie den Horizont des eigenen Volkes. Johannes Fichtner hat aus diesem Befund geschlossen, dass das Gebot der Nächstenliebe »zunächst eindeutig gegenüber dem Genossen des Jahwebundes [...], nicht ohne weiteres gegenüber allen Menschen« gilt.¹⁹ Der erste Teil des Zitats trifft zweifellos den Textzusammenhang. Doch daraus folgt nicht notwendig, dass deshalb andere Menschen ausgeschlossen wären; sie sind in diesem Kontext nur nicht im Blick. Zwar lässt sich die Deutung Bubers, »dein Nächster« meine in V.18 den Mitmenschen überhaupt²⁰, mit Lev 19,11–18 nicht belegen. Doch hat Buber richtig gespürt, dass dem Wort *re^{at}*, das in V.18 für den Mitmenschen gebraucht wird, von Hause aus eine binnenjüdische Beschränkung fehlt. Darin unterscheidet es sich von »Volksgenosse, Mitbürger« (*'amyt*) oder »Volksange-

¹⁶ Übersetzt aus: Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, ed. by S. PARPOLA/K. WATANABE, State Archives of Assyria, vol. 2, Helsinki 1988, Nr. 9, Z. 32ff.

¹⁷ Übersetzung nach TUAT I, 165: § 18, Z. 207.

¹⁸ PARPOLA, Treaties (s. Anm. 16), Nr. 6, Z. 266–268.

¹⁹ JOHANNES FICHTNER, Der Begriff des »Nächsten« im Alten Testament mit einem Ausblick auf Spätjudentum und Neues Testament, in: WuD 4 (1955), 23–52, 38.

²⁰ BUBER, Werke I (s. Anm. 12), 701f.

höriger« (*ben 'am*). Deshalb ist das Gebot der Nächstenliebe in V.18aß, wenn man es aus seinem Kontext herausnimmt und für sich stellt, durchaus offen für eine inklusive Deutung, die nationale Grenzen übersteigt. Die wird in V.34 auch gegeben, war aber in V.18 ursprünglich nicht im Blick.

2.3. Worauf bezieht sich das letzte Wort *kāmôkâ*?

Man kann die verschiedenen Deutungen auf eine Alternative zurückführen. Entweder versteht man das Suffix der 2. Pers. als Objekt und bezieht es auf denjenigen, dem Liebe geboten wird, also: »Liebe deinen Nächsten wie dich!« So verfahren die Septuaginta, das Neue Testament (Mt 22,39; Mk 12,31; Lk 10,27; Röm 13,9; Gal 5,14; Jak 2,8), Luther, die Neue Zürcher Bibel und viele andere.

Oder man versteht *kāmôkâ* als verkürzten Attributsatz, der erläutert, was es mit dem Nächsten auf sich hat, also: »Liebe deinen Nächsten(, der) dir gleich (ist)!« Diese zweite Deutung wird von jüdischen Auslegern vorgezogen.²¹ Sie beziehen das letzte Wort als Apposition auf den Nächsten und meinen: »Liebe deinen Nächsten, der wie du ein Israelit ist.«²² Schon Mathys hat dagegen eingewandt, dass die Apposition nur als Begründung für das Gebot sinnvoll sei, dass aber gerade dieses Verständnis bei der analogen Formulierung in V.34 versage.²³ Martin Buber übersetzt zwar mit: »Halte lieb deinen Genossen, dir gleich.«²⁴ »Dir gleich« meine: »Verhalte dich darin so, als gelte es dir selber.«²⁵ Dieses Verständnis steht nahe bei der Goldenen Regel und nicht so fern von Luther, wie immer behauptet. Allerdings bezieht Buber »dir gleich« als Erläuterung auf den »Nächsten«.²⁶ Einige gehen noch weiter, indem sie das letzte Wort (*kāmôkâ*) vom Gebot ganz abtrennen und es als selbständigen Satz behandeln: »Er ist wie du.«

²¹ Zu den Belegen im antiken und mittelalterlichen Judentum s. zuletzt REINHARD NEUDECKER, »And You Shall Love Your Neighbor as Yourself – I Am the Lord« (Lev 19,18) in *Jewish Interpretation*, in: *Bib* 73 (1992), 496–517.

²² ARNOLD B. EHRlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, Bd. 2: *Leviticus, Numeri, Deuteronomium*, Hildesheim 1968, 65.

²³ MATHYS, *Liebe* (s. Anm. 9), 8. Die jüdischen Ausleger lösen das Problem allerdings damit, dass sie den Fremden in V.34 als Proselyten ansehen, was freilich aus dem Text selbst nicht zu entnehmen ist (weitere Argumente dagegen s. u.).

²⁴ Die fünf Bücher der Weisung, verdeutscht von MARTIN BUBER, gemeinsam mit Franz Rosenzweig, 10., verb. Aufl., Stuttgart 1992, 326.

²⁵ BUBER, *Werke I* (s. Anm. 12), 701.

²⁶ So der Bericht über ein Gespräch mit Buber bei THEODOR C. VRIEZEN, *Bubers Auslegung des Liebesgebots Lev 19,18b*, in: *ThZ* 22 (1966), 1–11, hier 3.

Sie verstehen diesen als Begründung für das Liebesgebot.²⁷ Am weitesten in diese Richtung ist Erich Zenger gegangen; er paraphrasiert V.34 mit: »Er ist ein Mensch (!) wie du!«²⁸

Indes, die zweite Deutung scheitert in allen Varianten daran, dass der hebräische Text kein Signal setzt, an dem ein Leser den unterstellten Subjektwechsel vom angeredeten Du zum Nächsten hätte erkennen können. Die Varianten von Schüle und Zenger setzen überdies einen anderen hebräischen Text voraus, etwa: *hu' kāmôkâ*.

Die Kontroverse um das Verständnis des Gebots klärt sich schnell, wenn man bedenkt, dass es als Vergleichssatz formuliert ist. In Vergleichssätzen können nur Satzglieder in vergleichbarer Funktion verglichen werden, wobei die identischen Satzteile mitunter fehlen (Ellipse).²⁹ In Lev 19,18 bezieht sich der Vergleich entweder auf den Nächsten oder auf das angeredete Du. Im ersten Fall muss *kāmôkâ* ein dem Nächsten vergleichbares Objekt³⁰ bezeichnen, also: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie (du) dich (liebst).« Im zweiten Fall muss *kāmôkâ* Subjekt des elliptischen Satzes sein, also: »Liebe deinen Nächsten wie du (deinen Nächsten liebst).« Weil dieser Satz zwar grammatisch korrekt, aber sinnlos ist, bleibt nur die erste Lösung, die schon die Septuaginta vertreten hat. Die anderen diskutierten Möglichkeiten sind weder philologisch noch exegetisch haltbar; denn sie müssen ohne Notwendigkeit entweder einen verkürzten Relativsatz annehmen oder ohne Anhalt am Text einen Subjektwechsel und noch andere Eintragungen vornehmen.³¹ So kann es bei der ersten Deutung

²⁷ Zuletzt ANDREAS SCHÜLE, »Denn er ist wie Du«. Zu Übersetzung und Verständnis des alttestamentlichen Liebesgebots Lev 19,18, in: ZAW 113 (2001), 515–534.

²⁸ ERICH ZENGER, Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf 1993, 167.

²⁹ Vgl. die Beschreibung des Vergleichssatzes mit »Handlungswiederholung mit anderem Objekt« bei ERNST JENNI, Die hebräischen Präpositionen. Bd. 2: Die Präposition Kaph, Stuttgart 1994, 110. Daran scheitert die Verteidigung der Buberschen Deutung durch Schüle. Die dort (s. Anm. 27) abermals vorgeschlagene Übersetzung »Liebe deinen Nächsten – er ist wie Du« (S. 526) ist bei einem Vergleichssatz philologisch unhaltbar, und zur Annahme eines verkürzten Relativsatzes nötigt der hebräische Satz nicht.

³⁰ Das fehlende *l'* bei *kāmôkâ* spricht nicht dagegen, weil die Präposition *k'* stets ohne Verbindung mit anderen Präpositionen gebraucht wird (s. HAL).

³¹ Weil der Text nicht sagt, worin der Nächste und das angeredete Du gleich sind, fordert die Leerstelle zu mancherlei Vermutungen heraus. Wenn die Gleichheit in V.34 wegen des Fremden darin besteht, dass beide Menschen sind, besteht sie in V.18 wegen des binnenjüdischen Kontextes darin, dass beide Juden sind.

bleiben: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie (du) dich (selbst schon immer liebst).«³²

Das Gebot reflektiert nicht das Verhältnis von Selbst- und Nächstenliebe. Es gebietet auch nicht, sich selbst zu lieben, sondern setzt voraus, dass es jeder Mensch normalerweise »gut mit sich selber meint«. Weil es sich aber keineswegs von selbst versteht, diese Selbstverständlichkeit auch dem Nächsten zuzuwenden, bedarf es für diese Anwendung des ausdrücklichen Gebots.

3. Nächstenliebe als Feindesliebe: Lev 19,17–18

Das Gebot der Nächstenliebe steht am Ende eines viergliedrigen Abschnitts in V.11–18, der ein Panorama von Untaten in einer lieblosen Welt vorführt. In ihr wird gestohlen, gelogen und betrogen, ausgebeutet, geraubt und die Menschenwürde mit Füßen getreten. Die Prohibitive und deren Stoffe haben Parallelen im Dekalog, im Bundesbuch und auch im Deuteronomium. Für die Untaten des letzten Abschnitts (V.17–18) fehlen Analogien in den anderen Rechtstexten. Das verbindet sie mit dem abschließenden Gebot der Nächstenliebe, das gleichfalls analogielos ist. Der Horizont des Nächstenverhältnisses wird mit »Bruder«, »Stammesgenosse« oder »Mithbürger« und »Volksangehöriger« beschrieben und geht damit nicht über ein jüdisches Gemeinwesen hinaus.

Die Prohibitive in den V.17–18 unterscheiden sich allerdings darin von den übrigen, dass sie einem Du gelten, dem dessen Nächster bereits Schaden zugefügt hat. Nur hier in V.11–18 ist der Angeredete nicht allein Akteur, sondern er muss sich der Aktionen eines anderen gegen ihn erwehren.

17 Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen,
(vielmehr sollst du deinen Stammesgenossen zurechtweisen,)³³
dass du nicht seinetwegen Schuld auf dich lädst.³⁴

18 Du sollst dich nicht rächen
und nicht nachtragend sein den Angehörigen deines Volkes,
sondern du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.
Ich bin Jhwh.

³² Übersetzung von JENNI, Kaph (s. Anm. 29), 110.

³³ Die zweite Zeile könnte später zugesetzt worden sein, um auch hier ein Gebot zu bringen wie in V.18.

³⁴ Zu diesem Verständnis der Zeile s. Lev 22,9 und Num 18,32 und MATHYS, Liebe (s. Anm. 9), 65.

Dass der Nächste am Angeredeten bereits schuldig geworden ist, geht aus den Prohibitiven und Geboten deutlich hervor, wenn auch die konkrete Schuld im Dunkeln bleibt. Sie kann deshalb auf viele Fälle bezogen werden: Der Bruder hat – durch was auch immer – Anlass zum Hass und Grund für Zurechtweisungen gegeben; auch nimmt der Wunsch nach Rache³⁵ nicht grundlos von einem Menschen Besitz.³⁶ Der Nächste, den die V.17-18 im Blick haben, ist nicht nur ein unbequemer Nachbar, sondern ein persönlicher Feind, auch wenn das Wort *'oyeb* nicht fällt. Liest man das Gebot der Nächstenliebe in dem Kontext, für den es geschaffen wurde, gebietet es nicht weniger, als den Feind zu lieben, der Grund zu Hass und Rache gegeben hat.³⁷

Der Nahkontext in V.17-18 wird von den beiden Verben »hassen« und »lieben« umklammert. Er legt negativ und positiv aus, was »deinen Nächsten lieben« meint: »zurechtweisen« statt »hassen«, »auf Rache verzichten« und zugefügte Untaten »nicht nachtragen«, was doch nichts anderes heißt als Großmut üben. Alle genannten negativen Reaktionen auf die vorausgesetzten Taten des Feindes beschädigen das Nächstenverhältnis irreparabel. Wer dagegen seinen Feind »zurechtweist«³⁸, hat schon angefangen, ihn nicht mehr als Feind zu behandeln, sondern ihn wieder als Nächsten zu achten. Wer es dagegen unterlässt, seinen Feind zurechtzuweisen, versagt ihm dadurch ein Nächstenverhältnis und »lädt Schuld auf sich selber«. »Liebe« geht jedoch über die einzelnen Akte hinaus und ist vieler Konkretionen fähig. Sie umfasst alle Ebenen des Verhältnisses zum Nächsten als Feind: von den inneren Regungen des Herzens (»hassen«) bis zu den Taten (»Rache üben«).

Der Nahkontext legt zugleich aus, wer »dein Nächster« ist: zweifellos ein Angehöriger des eigenen Volkes, wahrscheinlich ein Mitbürger des gleichen Ortes, aber ein Feind. Indem mich das Gebot auf meinen Feind als

³⁵ Zuweilen wird diskutiert, ob das Verbot, sich zu rächen, als ein Verbot der Institution der »Blutrache« zu deuten ist. Dagegen spricht, dass die Wurzel in den einschlägigen Texten zur Blutrache nicht begegnet. Zu Ex 21,20-21 s. die Kommentare.

³⁶ Die Zusammenstellung mit der Rache verbietet m. E. auch, den Hass auf religiösen Hass im Sinne von Ps 139,21-22 zu beziehen.

³⁷ So m. R. MATHYS, *Liebe* (s. Anm. 9), 81, zu Lev 19,18 in seinem Kontext: »Es ist [...] ursprünglich ein Gebot der Feindesliebe.« Ihm folgt ECKART OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994, 247f.

³⁸ Zur Bedeutung des Verbs *yakah* vgl. Prov 28,23: »Wer einen Menschen zurechtweist, findet danach (? *'ah^aray*) Gunst / mehr als der mit glatter Zunge.« Einen spezifisch gerichtlichen Kontext für das Verb muss man also nicht annehmen.

meinen Nächsten anspricht, öffnet es meine Feindschaft für ein mögliches erneutes Nächstenverhältnis.

Lev 19,17–18 zeichnen den Nächsten in den Konturen des persönlichen Feindes, obwohl sie das Wort »Feind« nicht bemühen; sie gebrauchen aber das Verb »lieben«. Andere Texte behandeln das Verhältnis zum ausdrücklich genannten »Feind« in konkreten Notfällen, reden aber nicht von »lieben«. So gebieten Ex 23,3–4, dem Feind in seiner Notlage angemessen zu helfen:

- 4 Wenn du das Rind deines Feindes (*'oyeb*) oder seinen Esel verirrt triffst, sollst du es ihm unbedingt zurückbringen.
 5 Wenn du den Esel dessen, der dich hasst, unter seiner Last liegen siehst, sollst du dich nicht länger von ihm fernhalten; unbedingt beistehen sollst du ihm.

Im Judentum konnte Ex 23,4 sogar auf das Rind eines Heiden bezogen werden.³⁹

Dtn 22,1–4 nehmen die Fälle der Solidarität mit dem Feind aus Ex 23,4–5 auf. Sie betrachten auch den »Feind« im Sinne der deuteronomischen Ethik als »Bruder«. Sie bedenken darüber hinaus den Fall, dass man den Eigentümer der verirrtten Tiere oder der Fundsachen nicht kennt, und sehen dann vor, sie vorübergehend aufzubewahren und gegebenenfalls auf eigene Kosten zu versorgen, bis der Besitzer kommt. Am Weg von Ex 23,4–5 zu Dtn 22,1–4 kann man sehen, wie der Feind zum Bruder, am Weg von Lev 19,17 zu 18, wie der feindliche Bruder zum Nächsten wird.

In die Vorgeschichte von Lev 19 gehören auch die Mahnsprüche der Weisen zum rechten Umgang mit dem Feind. Prov 24,17 warnt vor Schadenfreude, wenn Unglück den Feind trifft⁴⁰:

- Wenn ›dein Feind‹ fällt, freue dich nicht,
 und wenn er strauchelt, jauchze dein Herz nicht,
 damit Jhwh es nicht sehe und es böse in seinen Augen ist
 und er seinen Zorn von ihm abwendet.

Denn die Frevler werden durch ihre eigene Bosheit straucheln (11,10). Darüber geht allerdings Prov 25,21–22 weit hinaus:

³⁹ MekhEx 23,4 = 104b bei Bill. I, 368.

⁴⁰ Dieser Fall gehört zu Hiobs negativem Sündenbekenntnis in Hi 31,29.

Wenn es den, der dich hasst, hungert, so speise ihn mit Brot,
wenn ihn dürstet, tränke ihn mit Wasser!
Fürwahr, feurige Kohlen sammelst du auf seinen Kopf,
und Jhwh wird dir vergelten.

Wie das Liebesgebot in Lev 19,18 bleibt der Mahnspruch nicht bei Negationen stehen. Er fordert nicht den Verzicht auf Rache und Vergeltung; er will vielmehr zu Taten schlichter Menschlichkeit bewegen. Wenn der Gehasste nicht mit Hass antwortet, sondern dem Durstigen Wasser gibt und dem Hungrigen Brot, hat er schon von seiner Seite aus die Feindschaft überwunden. Er handelt nach der Einsicht von Prov 10,12:

Hass rührt Streitigkeiten auf,
aber Liebe deckt alle Übertretungen zu.

Hier stehen – wie in der Klammer um Lev 19,17.18 – Hass und Liebe mit ihren je eigenen Leistungen einander gegenüber. Die unmittelbare Evidenz dieser Einsicht kann auf die Form eines Gebots verzichten.

Nächstenliebe, die sich auch auf den Feind erstreckt und in konkreten Taten äußert, ist – wie an den Beispielen aus dem Alten Testament gezeigt – keine Innovation des Christentums. Sie ist aber auch nicht allein auf Israel beschränkt.⁴¹ In einer ägyptischen Lebenslehre um 300 v. Chr. heißt es:

Besser ist es, einen anderen zu segnen,
als dem Leid anzutun, der dich beleidigt hat.⁴²

Und in einer babylonischen Sammlung von Weisheitssprüchen lesen wir:

Erwidre nichts Böses dem Mann, der mit dir streitet;
Vergilt dem, der dir Böses tut, mit Freundlichkeit,

⁴¹ HANS HAAS, *Idee und Ideal der Feindesliebe in der außerchristlichen Welt*, Leipzig 1927.

⁴² Papyrus Insinger, Z. 509, zit. nach HELLMUT BRUNNER, *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Zürich 1988, 331.

Bewahre deinem Feind Gerechtigkeit,
Sei deinem Gegner hold.⁴³

4. Nächstenliebe als Fremdenliebe: Lev 19,33–34

Der zweite Teil von Lev 19 hebt in V.19 mit einer erneuten Überschrift an und ist im Anschluss an die Anspielungen auf die erste Tafel des Dekalogs (V.30–31) mit V.29.32–36 erweitert worden.⁴⁴ Auf diese Weise konnten verschiedene Stoffe nachgetragen werden. Zu diesen Nachträgen gehört auch die Ordnung des Verhältnisses zu den Fremden.⁴⁵ Zugrunde liegen das Verbot aus Ex 22,20⁴⁶, den Fremden zu bedrücken, und aus Dtn 10,19 das Gebot, den Fremden zu lieben. Das Gebot wird dort damit begründet, dass die Angesprochenen einst selber Fremde in Ägypten waren. Lev 19,33–34 nehmen beide auf:

33 Wenn sich ein Fremder bei dir aufhält in eurem Lande,
sollt ihr ihn nicht bedrücken.
34 Wie ein Einheimischer von euch soll euch der Fremde sein,
der sich bei euch aufhält:
Du sollst ihn lieben wie dich selbst;
denn Fremde seid ihr im Lande Ägypten gewesen.
Ich bin Jhwh.

⁴³ Babylonische Weisheitsliteratur zit. nach ARNDT MEINHOLD, Die Sprüche, ZBK.AT 16.2, Zürich 1991, 430.

⁴⁴ Dabei zeigen die aufgenommenen Stichworte »entweihen« in V.29 aus V.12, »du sollst dich fürchten vor deinem Gott« in V.32 aus V.14, »du sollst ihn lieben wie dich selbst« in V.34 aus V.18 und »ihr sollt nicht Unrecht tun im Gericht« in V.35 aus V.15 die nachträgliche Zuordnung und Verknüpfung an. Einer Ergänzungsschicht zum Heiligkeitgesetz rechnet auch MARTIN NOTH die V.33–34 zu (Das dritte Buch Mose, ATD 5, Berlin 1964, z. St.).

⁴⁵ Die Analyse von CHRISTOPH BULTMANN, Der Fremde im antiken Juda, FRLANT 153, Göttingen 1992, 176–179, gründet im wesentlichen auf dem Personenwechsel und auf der Voraussetzung, dass *ger* ursprünglich lediglich den Ortsfremden bezeichnet habe. Beides ist jedoch nicht zwingend. Der Personenwechsel in die singularische Anrede verdankt sich schlicht dem gewünschten Bezug auf V.18, um den Geltungsbereich des Liebesgebots zu erweitern.

⁴⁶ Nur hier, nicht in Ex 23,9, wird wie in Lev 19,33 mit dem Verb *yānāh* formuliert.

Gegenüber den Vorlagen setzt Lev 19 drei neue Akzente. Zunächst beschreibt V.33 den Fremden genauer: Es handelt sich um einen orts- und landfremden Gastarbeiter (*ger*), der kein Jude ist.⁴⁷

Sodann definiert V.34a den Status des Fremden in der jüdischen Gemeinschaft: Er soll fortan als Einheimischer (*'æzrāh*) oder Landeskind gelten⁴⁸ und dementsprechend als gleichberechtigter Mitbürger behandelt werden. Dass der Fremde deshalb in allen Belangen einem Israeliten gleichgestellt sei, wird nicht gesagt. Dagegen spricht schon, dass keineswegs alle kultischen Regelungen in Lev 17–26 auch für Fremde Gültigkeit beanspruchen. Nur bei einigen wird deren Einhaltung durch Fremde eigens geboten.⁴⁹

Schließlich wendet V.34 das Gebot der Nächstenliebe aus V.18 ausdrücklich auf diesen volksfremden Mitbürger. Mathys setzt dabei voraus, dass dieser Fremde Proselyt geworden sei.⁵⁰ Davon kann jedoch keine Rede sein; denn weder wird die gesamte Tora den Fremden geboten, noch lesen wir von deren Beschneidung als Voraussetzung für die Anwendung des Liebesgebots auch auf sie. Das Gebot der Nächstenliebe gilt den Fremden

⁴⁷ Zum Stand der Diskussion um den Status des *gers* die Übersicht bei MARKUS ZEHNDER, Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des »Fremden« im Licht antiker Quellen, BWANT 168, Stuttgart 2005, 279–287.

⁴⁸ Die Wurzel bedeutet: »reiner Abstammung sein« (HAL), vgl. den Gegensatz zum Fremden in Ex 12,49; Lev 16,29; 17,15; 18,26; 24,16.22. Diese Statusänderung erhärtet die Deutung des Fremden (*ger*) in V.33 auf den Volksfremden.

⁴⁹ Lev 17 (V.12f.: Verbot des Blutgenusses; vgl. V.8f. mit 22,17ff.: Regelungen für fakultative Schlachtopfer durch Fremde); 18,26 und 20,2 (Verbot von Molek-Opfern); 24,16 (Todesstrafe bei Gotteslästerung) u. a. Diesen Bestimmungen werden auch die Fremden unterworfen, weil von deren Befolgung die kultische Reinheit des Landes abhängt und Zuwiderhandlungen gravierende Folgen für alle Landesbewohner hätten. Das gilt erst recht von den Bestimmungen, die das Zusammenleben regeln (wie 24,17–22). Reinhard Achenbach schließt daraus, »these seem to be looked at as fully integrated members of the religious community«, REINHARD ACHENBACH, *ger - nakhri - toshav - zar*. Legal and Sacral Distinctions on Foreigners in the Pentateuch, in: BZAR 16 (2011), 29–52, hier 41. Das geht wohl doch zu weit; denn die *gerim* müssen sich z.B. nicht beschneiden lassen (s. u.), und in Laubhütten dürfen zum Fest nur »die Einheimischen in Israel« wohnen (Lev 23,42).

⁵⁰ MATHYS, Liebe (s. Anm. 9), 45, ohne freilich zu sagen, warum »die Übersetzung von *ger* mit »Fremder« hier ausscheidet«; wahrscheinlich denkt er an die kultischen Bestimmungen, die auch für Fremde gelten (s. vorige Anm.). Auch BULTMANN, Der Fremde (s. Anm. 45), geht am Ende davon aus, dass 19,33f. nur deshalb gelte, weil der *ger* »in die Gemeinde als Geltungsbereich des Religionsgesetzes aufgenommen« sei (S. 207).

vielmehr voraussetzungslos; es ist »an keine Vorbedingung der Assimilation oder Integration gebunden.«⁵¹ Es setzt keinen Übertritt zum Judentum voraus. Auch spricht gegen die Proselyten-These der abschließende Rückverweis darauf, dass die Angesprochenen einst selber Fremde in Ägypten waren. Der Aufenthalt »Israels in Ägypten« ist jedoch in den unterschiedlichen Texten, die diesen Topos enthalten, nie mit einer wie auch immer gearteten religiösen Gemeinschaft mit den Ägyptern verbunden. Die nachmaligen Israeliten waren in Ägypten im Sinne der Texte immer ethnisch und religiös »Fremde«, eben *gerim*. Die Begründung mit dem Status eines *ger* in Ägypten zwingt dazu, auch den Fremden des Liebesgebots in 19,34 als volksfremden Nichtjuden⁵² zu deuten. Die Nächstenliebe von 19,18 musste nur deshalb ausdrücklich auf die Fremdenliebe in 19,34 erweitert werden, weil der *ger* eben nicht automatisch als im *re^{ac}* inbegriffen gedacht werden konnte. Auch das setzt voraus, dass der *ger* kein Proselyt gewesen sein kann.

Mit alledem zeichnet sich in Lev 19 ein entscheidender Wandel ab. Im Zusammenhang der V.17–18 bezieht sich das Liebesgebot nicht nur auf den Nächsten, der mir gewogen oder gleichgültig gegenüber steht, sondern auch auf den persönlichen Feind, der mir Grund zu Hass und Rache gegeben hat. Allerdings bleibt der ins Auge gefasste Kreis der »Nächsten« auf die eigene Gruppe beschränkt. Lev 19,33–34 weiten den Horizont des Gebots der Nächsten- und Feindesliebe aus. Es schließt nicht nur die Angehörigen der eigenen Gruppe ein, sondern auch die volksfremden Nichtjuden, sofern sie sich als Fremde im Lande niedergelassen haben. Nur der »Ausländer« (*nākrî*) fehlt. Weil er sich zwar als Fremder (*ger*), aber nicht dauerhaft im Gastland aufhält (*gūr*), gilt ihm nicht Liebe; ihn schützt vielmehr das Gastrecht.⁵³

Das Gebot, den Nächsten zu lieben, fordert nicht zu einem allgemeinen Liebesgefühl gegen jedermann auf nach der Melodie: »Seid umschlungen Millionen, diesen Kuss der ganzen Welt!« Weil das Gebot auf den Erweis

⁵¹ ZEHNDER, Umgang (s. Anm. 47), 344. Gegen eine Gleichsetzung des *ger* mit einem Proselyten s. auch FRANK CRÜSEMANN, Fremdenliebe und Identitätssicherung. Zum Verständnis der Fremden-Gesetze im Alten Testament, in: WuD 19 (1987), 11–24, hier 21f.

⁵² Gegen eine innerjüdische Verteilung von *ger* auf die Juden der Diaspora und von *ʿæzrāh* auf alle landsässigen Bewohner des Landes spricht, dass die Gruppe der Gola und Rückkehrer den größten Einfluss im Lande hatte und keines besonderen Schutzgebotes bedurfte.

⁵³ Das bedeutet nicht wenig, wie man an Gen 18 und vor allem an 19,4–8 und Jdc 19,22–24 sehen kann.

tätiger Liebe zielt, muss es am konkreten Nächsten orientiert sein, sofern er meiner Hilfe bedarf, gleichgültig ob er mir Grund zu Hass und Rache gegeben hat oder ob er als Fremder in meiner Nähe lebt.

5. Feindesliebe in Mt 5 und Lk 6: Überbietung oder Ernstfall der Nächstenliebe?

Die letzte der sog. Antithesen der Bergpredigt scheint freilich darüber hinaus zugehen und die Feindesliebe gegen die Nächstenliebe in Stellung zu bringen. Überdies verschärft sie die Alternative noch dadurch, dass sie dem Gebot, den Nächsten zu lieben, ausdrücklich das Gebot zur Seite stellt, den Feind zu hassen.

43 Ihr habt gehört, dass gesagt wurde:

Du sollst deinen Nächsten lieben
und deinen Feind hassen.

44 Ich aber sage euch:

Liebet eure Feinde
und bittet für die, die euch verfolgen.

In dieser Gegenüberstellung überbietet die Feindesliebe eine Nächstenliebe, die den Feind ausdrücklich ausschließt, weil sie ihn zu hassen gebietet. Jedoch findet sich ein Gebot, den Feind zu hassen, im Alten Testament nicht. Zwar stellt sich der Beter von Ps 139 in V.19–22 auf die Seite Gottes, indem er beteuert, Gottes Feinde aufs Äußerste zu hassen. Aber es handelt sich zunächst einmal um Feinde, die Gott hassen, nicht den Beter. Auch sind die Sätze kein Gebot, sondern ein Bekenntnis.⁵⁴ Allerdings finden sich in Qumran Sätze, die – obgleich ebenfalls nicht in der Gestalt ausdrücklicher Gebote, aber doch als Befehle Moses stilisiert – von Hass gegen »die Söhne der Finsternis« reden.⁵⁵ Jene sind zu hassen, weil sie erwählen und tun, was Gott hasst. Diese Sätze stehen innerhalb eines dualistischen Denksystems, von dem wiederum Mt 5 nichts erkennen lässt. Es gibt also keine überzeugenden Belege dafür, das Gebot, »deinen Feind zu hassen«, in Mt 5 auf eine jüdische Auslegung des Liebesgebots zurückzuführen. Dann bedarf es einer besseren Erklärung für die antijüdische Polemik in

⁵⁴ Das gilt auch für die in manchem verwandte Aussagen in Ps 31,7; 119,113–120; vgl. Texte zur Erbfeindschaft mit Moab und Amaleq in Dtn 23,6; 25,19.

⁵⁵ 1QS I, 10–11; vgl. IX, 21–22 und 4Q258 Frg. 2, III 6.

Mt 5,43.⁵⁶ Gerhard Dautzenberg vermutet, dass Matthäus den in der Antike verbreiteten antijüdischen Topos der Fremdenfeindlichkeit und »gesetzlichen Verpflichtung zur Misanthropie« aufgreift.⁵⁷ Ulrich Luz rechnet dagegen mit der Verfolgung der matthäischen Gemeinde durch Juden.⁵⁸ Die Frage kann in unserem Zusammenhang unbeantwortet bleiben.

5.1. Der älteste Kommentar zur Feindesliebe in der Spruchquelle Q

Das Gebot der Feindesliebe ist sowohl bei Mt als auch bei Lk mit der Aufforderung zum Gewaltverzicht verbunden. Bei Mt steht beiden ein Schriftzitat als These voran. Der Vergleich mit Lk zeigt: Lukas kennt weder die antithetische Gestalt mit den vorangestellten Schriftziten noch die dadurch geschaffene Abfolge vom Gewaltverzicht zur Feindesliebe noch das Gebot, den Feind zu hassen. Diese drei Züge gehen anerkanntermaßen auf Matthäus zurück⁵⁹ und gehören deshalb nicht zur ältesten Gestalt des Gebotes der Feindesliebe. Sie können deshalb auch nicht für die Erhebung der ursprünglichen Intention des Gebots in Anspruch genommen werden. Lukas hat dagegen das Gebot der Feindesliebe in 6,27+35 als Rahmen um die Sprüche vom Gewaltverzicht in 6,29–30 gelegt.

So oder so bilden die Sprüche vom Gewaltverzicht in der Logienquelle⁶⁰ den ältesten überlieferten Kontext für das Gebot der Feindesliebe und damit dessen ältesten Kommentar. Sie umfassen Lk 6,29–30, wahrscheinlich auch Mt 5,41:

⁵⁶ Schon Bill. I 364 hat darauf hingewiesen, dass der Hass »von der Synagoge als etwas Verwerfliches angesehen« wird. Das kann auch gar nicht anders sein, wenn man an Ex 23,4 oder an die Belege aus den Proverbien denkt.

⁵⁷ GERHARD DAUTZENBERG, »Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst ... deinen Feind hassen« (Mt 5,43ac). Erklärungen und Erklärungsversuche, in: Studien zum Matthäusevangelium, FS W. Pesch, hrsg. von L. SCHENKE, Stuttgart 1988, 49–77, bes. die zahlreichen Belege S. 58–64. Er zeigt an den nicht wenigen zeitgenössischen jüdischen Reaktionen bei Josephus und Philo, dass das Judentum schon lange vor dem Matthäusevangelium »mit dem Vorwurf der Misanthropie vertraut« war und durchaus »über eine Lehrtradition« verfügte, die »diesen Vorwurf als Verleumdung erweisen konnte« (S. 76).

⁵⁸ ULRICH LUZ, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1–7, EKK I/1 Neukirchen-Vluyn ⁵2002, 407, mit Hinweis auf 10,22f.; vgl. 5,11f.; 23,34–36.

⁵⁹ LUZ, Matthäus I/1 (s. Anm. 58), 401–402.

⁶⁰ Der exakte Wortlaut lässt sich wohl nicht mehr rekonstruieren. Zum Zusammenhang in Q vgl. JENS SCHRÖTER, Gewaltverzicht und Reich Gottes, in: BThZ 20 (2003), 157–178, bes. 168–175.

Lk 6,29 Dem, der dich auf die Wange schlägt,
 halte auch die andere hin!
 Und dem, der dein Obergewand nimmt,
 verweigere auch dein Untergewand nicht!
 Mt 5,41 Und wer dich zu einer Meile Begleitung zwingt,
 mit dem geh zwei!
 Lk 6,30 (Dem,) der dich bittet, gib!
 Und von dem, der nimmt, was dir gehört,
 fordere es nicht zurück!

Es handelt sich um fünf drastisch zugespitzte Mahnworte. Zwar sind Mahnungen zur demütigen Hinnahme von Leid und zum Verzicht auf Rache im Judentum wie in der platonischen und stoischen Tradition breit belegt. Aber die Logienquelle geht darin weit über jene hinaus. Denn sie fordert nicht nur dazu auf, zugefügtes Unrecht passiv zu ertragen und auf Vergeltung zu verzichten. Das trifft allein auf V.30b zu. Die Sprüche Lk 6,29 und Mt 5,41 ermuntern vielmehr zu einem aktiven Handeln⁶¹: Halte dem Schläger auch noch die andere Backe hin; lass dir nicht nur den Mantel rauben, sondern gib auch noch das Hemd her; leiste nicht nur eine Meile Zwangsdienst, sondern zwei! Wer so handelt, vergrößert das erlittene Unrecht noch.⁶² Weil ein derartiges Tun ganz und gar unerwartet und unvernünftig ist, verblüfft es und wirkt als Provokation.⁶³ Wer so handelt, protestiert unübersehbar gegen die Gewalt. Die Logienquelle stellt mit diesen Verhaltensweisen keinen Regelkatalog auf, der abgearbeitet werden muss. Es handelt sich vielmehr um Beispiele für einen kreativen Umgang mit dem Feind und der Gewalt.

Die Logienquelle geht aber noch einen Schritt weiter. Sie rahmt die Mahnungen zum Gewaltverzicht mit dem Gebot der Feindesliebe. Auf diese Weise kommentiert sie das Gebot der Feindesliebe mit dem Gewaltverzicht: Wer seinen Feind liebt, durchbricht die Spirale der Gewalt dadurch, dass er das Unerwartete, Überraschende und scheinbar Unvernünftige tut. Das steht quer zum Normalverhalten in der Welt. Aber es entspricht ganz dem, was wir von Jesus sonst hören, z. B. in seinen Worten zum Verzicht auf die normale Reiseausrüstung (Lk 10,4 par.) oder in seinen Worten gegen die Sorge um das alltäglich Lebensnotwendige (Lk 12,22–31 par.).

⁶¹ SCHRÖTER, Gewaltverzicht (s. Anm. 60), 174

⁶² Ebd.

⁶³ LUZ spricht von »bewusster Provokation«: Matthäus I/1 (s. Anm. 58), 388.

5.2. Feindesliebe und Jesu Verkündigung vom Anbruch der Gottesherrschaft

Die Aufforderung zum Gewaltverzicht und zur Feindesliebe sind »so zuge­spitzt formuliert, dass ihre Herkunft von Jesus aufgrund des ›Unähnlich­keitskriteriums‹ bei grundsätzlicher Nähe zu anderen jüdischen Äußerun­gen sehr wahrscheinlich ist.«⁶⁴ Jesus verkündigte das Kommen der Gottes­herrschaft. Sie bricht mit dem Gewaltverzicht als provokativer Gestalt der Feindesliebe an.

Allerdings gehörten die Aufforderungen zum Gewaltverzicht und das Gebot der Feindesliebe nicht schon seit je zusammen. Dagegen spricht schon der Wechsel vom singularisch formulierten Gewaltverzicht zum Gebot der Feindesliebe im Pural.

Versuchen wir einmal, was heute ein wenig aus der Mode gekommen ist, und rekonstruieren aus Mt 5,43–48 und Lk 6,27–36 die ursprüngliche Gestalt des Logions von der Feindesliebe! Nicht ursprünglich dürften die drei unmittelbar anschließenden Konkretionen in 6,27–28 sein. Denn sie stehen in Konkurrenz zu den daran anschließenden Beispielen aktiven Gewaltverzichts.⁶⁵ Mt 5,44 hat sie auf das Gebet für die Verfolger reduziert. Das spiegelt deutlich die Situation der bedrängten Gemeinde wider. Der in Mt 5 folgende V.45 könnte dagegen mit seinem Bildwort im Kernbestand durchaus auf Jesus zurückgehen.⁶⁶ Dann ergibt sich ungefähr folgendes Logion:

- A Liebt eure Feinde!
- B So werdet ihr Kinder eures Vaters im Himmel sein.

⁶⁴ LUZ, Matthäus I/1 (s. Anm. 58), 385, 402.

⁶⁵ Zieht man mit LUZ Lk 6,27b-28 zur ursprünglichen Fassung hinzu, ebnet man die Absolutheit und Universalität des Logions wieder ein: »Tut wohl denen, die euch (im Herzen) hassen, segnet, die euch (mit Worten) fluchen, betet für die, welche euch (tätlich) misshandeln!« Mit diesen Anweisungen legt der lukanische Jesus das generelle Gebot der Feindesliebe allerdings konkret aus. In dieser erweiterten Fassung steht das Jesuslogion nahe bei seinen jüdischen Ursprüngen. Es unterscheidet sich in dieser Gestalt kaum von Lev 19,17-18 oder von den Beispielen des Umgangs mit dem Feind in der jüdischen Weisheit. Anders als dort handelt es sich bei den so skizzierten Feinden jedoch eher um Außenfeinde der Jesusgruppe.

⁶⁶ So etwa HEINZ-WOLFGANG KUHN, Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium. Zur Feindesliebe und zur christlichen und jüdischen Auslegung der Bergpredigt, in: Vom Urchristentum zu Jesus, FS J. Gnllka, hrsg. von H. FRANKEMÖLLE, Freiburg i.Br. u. a. 1989, 194–230, bes. 224.

C Denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute
und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.⁶⁷

Seinen literarischen Kontext vor Q kennen wir nicht, noch weniger seinen mutmaßlich situativen Kontext bei Jesus. Das erschwert eine Deutung. Immerhin kann das Logion für sich stehen: Ein Gebot (A) wird mit einer Verheißung (B) motiviert und abschließend schöpfungstheologisch begründet (C). Jesus nimmt das ihm aus der jüdischen Tradition bekannte Liebesgebot auf (vgl. Mk 12,28–34 par.), spitzt es aber mit der ausdrücklichen Nennung der »Feinde« zu. Sie erscheinen jetzt als der Ernstfall der Liebe, die grundsätzlich alle Nächstenverhältnisse bestimmen soll. Auch das steht quer zu dem, was unter Menschen als normal und üblich gilt. Man sehe nur die Beispiele aus Qumran, aus Sir 13 und Polybios:

Ein guter Mann ... soll mit den Freunden die Feinde hassen
und mit ihnen die Freunde lieben.⁶⁸

Mit der Nächstenliebe als Feindesliebe überholt Jesus alle kasuistischen Ausflüchte: Wer ist überhaupt mein Nächster? Wenn selbst der Feind mein Nächster ist, kann es keine lieblosen Verhältnisse unter Mitmenschen mehr geben.

Im oben mitgeteilten Minimalbestand sind weder das Verb noch das Objekt näher bestimmt. So erhält das Gebot etwas Absolutes und Universales. Beides geht zweifellos über seine alttestamentlichen Ursprünge hinaus und findet sich auch nicht im zeitgenössischen Judentum.

Indes liegt die Sprengkraft weniger in den absolut genannten »Feinden«, als in der schöpfungstheologischen Begründung. Das weisheitliche Motiv ist dem Alten Testament nicht unbekannt, doch wird es dort anders gebraucht.⁶⁹ In Mt 5,45 dagegen motiviert die schrankenlose Güte Gottes

⁶⁷ S. nur KUHN, Liebesgebot (s. Anm. 66), 222–230; großzügiger urteilt LUZ, Matthäus I/1 (s. Anm. 58), 402, der den Ursprung von Q 6,27f.35 »fast sicher«, den von Q 6,32–34 »wahrscheinlich« bei Jesus selbst findet.

⁶⁸ Polybios, hist. 1,14,4 (mit zahlreichen anderen Beispielen mitgeteilt von MICHAEL WOLTER, Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen 2008, 256).

⁶⁹ In Ps 145,9 erwächst aus der Einsicht, dass Gottes Erbarmen über allen seinen Werken waltet, deren Lob. Aus der Einsicht, dass Gerechte und Frevler das gleiche Geschick trifft, ziehen Koh 9,2f. die Konsequenz: »Das ist schlimm.« Sir 13,15–19 entnehmen der Schöpfung die Weisheit, dass jedes Lebewesen nur seinesgleichen liebt, dass also – um es auf Mt 5,45 zu beziehen – Feindesliebe ganz und gar unnatürlich ist.

das Gebot. Wie Gott die Sonne uneingeschränkt und bedingungslos über Böse und Gute aufgehen und es über Gerechte und Ungerechte regnen lässt, sollen auch wir unsere Zuwendung zum Nächsten nicht einschränken auf die, die uns wohl wollen.⁷⁰

Berücksichtigt man als entscheidenden Verstehenshorizont, dass Jesus den Anbruch der Gottesherrschaft in seinen Worten und Taten allen, nicht nur seinen Jüngern verkündigt hat, erscheint das Gebot bedingungsloser und schrankenloser Liebe nur konsequent. Feindesliebe musste in dieser Perspektive umfassend gemeint sein, weil der Anbruch des Gottesreiches alle Nächstenverhältnisse verwandelt. Alle, die das Gebot befolgen, machen von dieser Verwandlung Gebrauch. Sie erweisen sich als Kinder des einen Vaters, der über allen Menschen väterlich waltet. Sie sind schon jetzt Bürger des Gottesreiches oder »Söhne eures himmlischen Vaters«. Nicht von ungefähr werden schon am Anfang der Bergpredigt die selig gepriesenen Friedensstifter »Söhne Gottes« genannt (5,9). Jesus denkt nicht von einem Jüngerkreis her, sondern »formuliert gruppenunspezifisch und tendenziell weltweit«.⁷¹

5.3. Feindesliebe bei Paulus, bei Matthäus und Lukas

Die Absolutheit und Universalität des Jesuswortes wird weder von Paulus noch von Matthäus oder Lukas durchgehalten.

Nach Geboten für das Zusammenleben der Christen untereinander in Röm 12,9–13 kommt Paulus ab V.14 auch auf die Außenverhältnisse zu sprechen. Er bietet zunächst eine Kombination von Mt 5,44b mit Lk 6,28a, bringt aber nicht das Gebot, den Feind zu lieben, obwohl er in V.17 mahnt, Böses nicht mit Bösem zu vergelten.⁷² Statt sich selber zu rächen, soll der Christ vielmehr dem Zorn Gottes Raum geben. Zwar bedeutet es nicht wenig, auf Rache zu verzichten, Feindes*liebe* wird man das jedoch nicht ohne weiteres nennen können. Immerhin endet Paulus mit dem Zitat von Prov 25,21–22 und der Mahnung, das Böse mit Gutem zu überwinden. Mit dem Zitat steht Paulus ganz nahe bei dem, wie im Alten Testament konkrete Taten der Liebe geboten werden. Die im Jesuslogion vorgenommene Zuspitzung, die Feinde zu »lieben« sucht man jedoch bei Paulus vergebens, auch

⁷⁰ Das Argumentationsmuster – wie Gott dir, so du den anderen – erinnert an Dtn 10,18–19: Wie Gott den Fremden liebt, indem er ihm Kleidung und Nahrung gibt, sollt auch ihr den Fremden lieben.

⁷¹ JÜRGEN BECKER, Feindesliebe – Nächstenliebe – Bruderliebe. Exegetische Beobachtungen als Anfrage an ein ethisches Problemfeld, in: ZEE 25 (1981), 5–17, hier 8.

⁷² Darauf reduziert auch I Thess 5,15 und I Petr 3,9.

wenn er in I Thess 3,12 von der »Liebe gegen jedermann« spricht. Wer also die Feindesliebe bei Paulus findet, kann sie in Prov 25,21 nicht vermischen.⁷³

Matthäus und Lukas bringen das Gebot in seiner Absolutheit. Sie heben beide, wenn auch auf verschiedene Weise, das Gebot der Feindesliebe sogar noch hervor. Mt 5,48 beendet die Antithesen mit der Forderung: »Seid nun vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!«⁷⁴ Die bezieht sich im Kontext auf das Gebot der Feindesliebe, das dadurch zum Hauptgebot avanciert. Lukas stellt unmittelbar vor 6,27 vier Weherufe und verschärft damit »die Forderung noch, weil Liebe zu denen geboten wird, die unter dem eschatologischen Fluch stehen.«⁷⁵ Doch Lukas geht noch weiter, indem er den sterbenden Jesus für seine Henker beten lässt; Jesus tut in 23,34 das, was er den Seinen in 6,27–28 geboten hat.

Andererseits verwandeln beide Evangelien die Absolutheit und Universalität, die das Liebesgebot bei Jesus auszeichnen, gut alttestamentlich in einzelne Taten der Liebe gegenüber den Feinden der eigenen Gruppe. Mt 5,44 fasst die drei Glieder aus Q Lk 6,27b–28 (hassen, fluchen, misshandeln) mit »die euch verfolgen« zusammen. Beide denken an äußere Feinde der jungen Christengemeinde. Das kann man zumindest aus dem Stichwort »Verfolger« schließen. Hinter den Gemeinden beider Evangelien liegen nicht nur der jüdische Krieg, sondern auch schon Auseinandersetzungen mit der Synagoge. Lukas setzt vielleicht schon den Ausschluss aus ihr voraus.⁷⁶ Beide erläutern, was »lieben« heißt, mit Taten der Liebe, die Lk 6,34f. noch durch weitere ergänzt. Adressaten sind jetzt nicht mehr alle Hörer der Botschaft vom Anbruch der Gottesherrschaft, sondern die Gemeinde. »Gotteskindschaft« wird jetzt allein ihren Gliedern in Aussicht gestellt, nicht mehr einer offenen Hörerschaft von Sündern angeboten, wie es einst Jesus tat.

⁷³ Adamantius fasst im Dialog mit dem Marcioniten Megethius »seine Auffassung dahin zusammen, das ›Liebet eure Feinde‹, vom Heiland gesprochen, sei nichts Neues, sondern ganz dasselbe, was das Alte Testament meine, wenn es vorschreibt: ›Wenn deinen Feind hungert, speise ihn und, wenn ihn dürstet, gib ihm zu trinken‹ [Prov. 25,21]« (WALTER BAUER, Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen (1917), in: Aufsätze und Kleine Schriften, hrsg. von GEORG STRECKER, Tübingen 1967, 252).

⁷⁴ Das erinnert an die Forderung, heilig zu sein, in Lev 19,2.

⁷⁵ DIETER LÜHRMANN, Liebet eure Feinde, in: ZThK 69 (1972), 412–438, hier 437.

⁷⁶ Lk 6,28: »Segnet, die euch fluchen (!)«; vor allem aber 6,22: »Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und ausstoßen (!)«.

Bei Johannes schließlich erschöpft sich die Liebe in der »Bruderliebe«, bleibt also ganz auf den innerkirchlichen Dienstgebrauch beschränkt.

6. Ergebnisse

Das Gebot der Nächstenliebe schließt in Lev 19,17–18 den persönlichen Feind ein und wird in 19,33–34 auf den nichtjüdischen Mitbürger ausgedehnt.

Jesus nimmt das Liebesgebot aus dem Alten Testament auf. Aber er deutet es absolut und weitet es universal aus. Feindesliebe erscheint bei ihm als der Ernstfall der Liebe, die grundsätzlich das Verhältnis zu allen Mitmenschen bestimmen soll.

Anders als das Logion Jesu unterscheiden sich die Anspielungen und Sachanalogien weder bei Paulus noch bei Matthäus oder Lukas grundsätzlich von der praktischen Feindesliebe in Lev 19. Was dort der nichtjüdische Fremde war, ist hier der Außenfeind der Christengruppe. Die Adressaten beider Evangelien sind bereits mehr oder weniger etablierte Gemeinden. Matthäus und Lukas sind deshalb an den konkreten Schritten der Liebe orientiert.

Sucht man in der älteren Kirche nach Spuren des Gebots, den Feind zu lieben, und seiner Befolgung, zwingt die Materialsammlung von Walter Bauer zur Bescheidenheit.⁷⁷ Das gilt vollends von der Großkirche nach Konstantin. »Die Neigung, das Gebot zu mildern, zieht sich durch die ganze Auslegungsgeschichte.«⁷⁸ Man löst die Schwierigkeiten im wirklichen Leben entweder mit einer Zwei-Stufen-Ethik und ordnet die Feindesliebe dann den Vollkommenen zu, oder man beschränkt das Liebesgebot auf den persönlichen Feind. Kriege, Verfolgung Andersdenkender, Ketzerbekämpfung oder Judenpogrome stehen dann außerhalb seines Geltungsbereichs. Die Folgen sind bekannt.

⁷⁷ BAUER, Gebot (s. Anm. 72).

⁷⁸ LUZ, Matthäus I/1 (s. Anm. 58), 411.

Rüdiger Liwak

EXEGESE ZWISCHEN APOLOGIE UND KONTROVERSE

Benno Jacob als jüdischer Bibelwissenschaftler

Die Wiederentdeckung Benno Jacobs (1862–1945) als Bibelwissenschaftler liegt im deutschen Sprachraum erst 14 Jahre zurück. Sein Sohn Ernest I. Jacob¹ hatte zwar in den 60er Jahren des 20. Jhs. mit kurzen englischsprachigen Beiträgen auf das Leben und Werk seines Vaters aufmerksam gemacht und auch Kurt Wilhelm² konnte dazu mit einem eindrücklichen Essay beitragen. Aber erst mit der Veröffentlichung des mehr als 1000 Seiten umfassenden Exodus-Kommentars³ wurde 1997 in Deutschland ein Interesse geweckt, das sich Benno Jacob freilich von einem anderen Leserkreis gewünscht und erhofft hatte. Die Anfänge des Kommentars zum Buch Exodus liegen im Jahr 1935. Vorläufig abgeschlossen wurde er 1940, erst 1943 jedoch gewann er seine endgültige Gestalt. Jüdische Gemeinden als eigentliche Adressaten existierten damals nicht mehr, Benno Jacob selbst war mit seiner Familie vor der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft geflohen und lebte inzwischen in London im Exil. 1934, unmit-

¹ ERNEST I. JACOB, *Life and Work of B. Jacob (1862–1945)*, in: Paul Lazarus Gedenkbuch. Beiträge zur Würdigung der letzten Rabbinergeneration in Deutschland, Jerusalem 1961, 93–100; DERS., *The Torah Scholarship of Benno Jacob*, in: *CJud* 15 (1961), 3–6; DERS., *Benno Jacob als Rabbiner in Dortmund*, in: *Aus Geschichte und Leben der Juden in Westfalen. Ein Sammelband*, hrsg. von H. CH. MAYER, Frankfurt a.M. 1962, 89–92.

² KURT WILHELM, *Benno Jacob. A militant Rabbi*, in: *YLBI* 7 (1962), 75–94.

³ BENNO JACOB, *Das Buch Exodus*. Herausgegeben im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Shlomo Mayer unter Mitwirkung von Joachim Hahn und Almuth Jürgensen, Stuttgart 1997 (mit einer von A. Jürgensen erstellten Bibliographie, 1090–1097). Fünf Jahre vorher erschien eine englischsprachige Übersetzung: BENNO JACOB, *The Second Book of the Bible: Exodus*, Hoboken N.J. 1992.

telbar vor dem Beginn seiner Arbeit am Buch Exodus, hatte er seinen Genesis-Kommentar⁴ beendet, der mit ebenfalls mehr als 1000 Seiten im Jahr 2000 in einer Neuauflage erschien. Viele Exemplare der Erstpublikation waren durch die Nationalsozialisten beschlagnahmt worden.

Beiden Kommentaren sind Einführungen vorangestellt, die der Qualität der Werke und ihrer wissenschaftlichen Ausstrahlung ein Denkmal setzen: »Denn vieles von dem, was die Wissenschaft vom Alten Testament in den vergangenen zwei bis drei Jahrzehnten wiederentdeckt hat, ist in der einen oder anderen Form bereits bei B. Jacob zu lesen. Sei es das Phänomen der Intertextualität oder der ästhetischen Qualität der hebräischen Erzähllieferung.«⁵ Genauso werden sprachliche Präzision und Gestalt der Kommentare hymnenartig gefeiert: »B. Jacob legte immer Wert darauf, daß seine Kommentare auch von Laien benutzt werden konnten, also im guten Stil ›lesbar‹ waren. Darum schrieb er einen einfachen, klaren Stil und bemühte sich um eine schöne, zuweilen elegante Sprache.«⁶ Auf ein Meisterwerk hatte schon früh Franz Rosenzweig gehofft. In seinem eigenen Vorwort zum Genesis-Kommentar führte Benno Jacob die Entstehung des Kommentars auf dessen Anregung zurück: »Ohne sein beständiges Drängen und seinen ermutigenden Glauben an meine Eignung hätte ich nicht einmal angefangen. Freilich war das, was er ursprünglich wollte, viel bescheidener. Er wünschte sich einen populären, modernen Kommentar zur hebräischen Bibel oder wenigstens zur Tora für die jüdische Gemeinde [...]. Aber damit konnte ich mich nicht befreunden. Was mir für unsere Zeit dringend notwendig schien, war ein wissenschaftlicher, unabhängiger jüdischer Kommentar, der von unserer Gemeinschaft die Beschämung nehmen sollte, zur wissenschaftlichen Belehrung über ihr eigenstes und heil-

⁴ BENNO JACOB, *Das Buch Genesis*. Herausgegeben in Zusammenarbeit mit dem Leo Baeck Institut, Stuttgart 2000. Hierbei handelt es sich um einen Nachdruck des 1934 im Schocken Verlag, Berlin, erschienenen Werkes: *Das erste Buch der Tora: Genesis*. Übersetzt und erklärt von Benno Jacob. Schon 1974 war eine gekürzte englische Ausgabe, die vom Sohn und Enkel Benno Jacobs besorgt wurde, erschienen: *Genesis: His Commentary abridged, edited and translated by ERNEST I. and WALTER JACOB*, New York (mit einer Bibliographie, 350–358). Eine bearbeitete Version erschien 2007.

⁵ BERND JANOWSKI/ERICH ZENGER, *Ein Klassiker der Schriftauslegung*. Zu Benno Jacobs Genesis-Kommentar, in: JACOB, *Das Buch Genesis* (s. Anm. 4), 1–3, hier 1.

⁶ BERND JANOWSKI/ALMUTH JÜRGENSEN, »Dies wunderbare Buch«. Zur deutschen Ausgabe des Exoduskomentars von Benno Jacob, in: JACOB, *Das Buch Exodus* (s. Anm. 3), XI–XVIII, hier XIII.

ligstes Buch nur auf christliche Kommentare angewiesen zu sein.⁷ Franz Rosenzweig schrieb am 27.5.1921, nachdem er ein Manuskript des Kommentars gelesen hatte, an Benno Jacob begeistert: »Sie *müssen müssen müssen* Ihrem Werk die Form geben, durch die man es nicht mehr übersehen kann. Und das ist einzig (Exeget, der Sie sind) die *Form* der Exegese, das heißt der Kommentar.«⁸

Nachdem Brevard S. Childs⁹ berichtet hatte, wie er im Kolleg bei Gerhard von Rad 1951/52 in Heidelberg auf den Namen Benno Jacob stieß und im späteren Genesis-Kommentar des Heidelberger Exegeten die Bezüge zu Benno Jacob wiederentdeckte, entwickelte sich eine rege Beschäftigung mit Werk und Person Benno Jacobs, in der sich wiederholt vor allem engagiert und kenntnisreich Almuth Jürgensen¹⁰ beteiligte, nicht zuletzt in den beiden Sammelbänden »Die Exegese hat das erste Wort. Beiträge zu Leben und Werk Benno Jacobs«¹¹ und »Benno Jacob – der Mensch und sein Werk«¹². Im Zentrum aller Würdigungen stehen die beiden großen Kommentare, denen Kommentierungen der übrigen Bücher der Tora folgen sollten.¹³ Der Tod Benno Jacobs im Jahr 1945 verhinderte das.

Im vorliegenden Beitrag soll nicht das oft gewürdigte Werk der Kommentare im Mittelpunkt stehen, sondern der Weg, der zu ihnen führt: durch Erklärungen Benno Jacobs zu einer jüdischen Bibelwissenschaft in Auseinandersetzung mit der christlichen am Beispiel einiger Vorträge (und Publikationen) in den letzten Jahren des 19. Jhs. und seine Stellungnahmen zu Friedrich Delitzsch' Vorträgen über Babel und Bibel. Am Ende wird eine

⁷ JACOB, Das Buch Genesis (s. Anm. 4), 9–12, hier 11f.

⁸ FRANZ ROSENZWEIG, Briefe und Tagebücher, hrsg. von R. ROSENZWEIG/E. ROSENZWEIG-SCHEINMANN unter Mitwirkung von B. Casper, Bd. 2, 1918–1929, Haag 1979, Nr. 663, 707–709, hier 707. Vgl. auch die Briefe vom 22.5.1921 (Nr. 661, 706f.) und von Anfang Januar 1922 (Nr. 697, 740), die den Einfluss Benno Jacobs auf Franz Rosenzweig bekennen.

⁹ BREVARD S. CHILDS, The Almost Forgotten Genesis Commentary of Benno Jacob, in: Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung, FS H. Seebass, hrsg. von S. BEYERLE/G. MAYER/H. STRAUSS, Neukirchen-Vluyn 1999, 273–280.

¹⁰ Z.B. ALMUTH JÜRGENSEN, Die Tora lehren und lernen. Rabbiner Benno Jacob in Dortmund (1906–1929), in: Juden im Ruhrgebiet. Vom Zeitalter der Aufklärung bis in die Gegenwart, hrsg. von J.-P. BARBIAN/M. BROCKE/L. HEID, Essen 1999, 67–104.

¹¹ Die Exegese hat das erste Wort. Beiträge zu Leben und Werk Benno Jacobs, hrsg. von W. JACOB/A. JÜRGENSEN, Stuttgart 2002.

¹² Benno Jacob – Der Mensch und sein Werk, in: Trumah 13 (2003), 1–153.

¹³ Die ersten Kapitel des Buches Leviticus liegen kommentiert in Manuskriptform vor, s. W. JACOB, Benno Jacob on Leviticus, in: Die Exegese hat das erste Wort (s. Anm. 11), 169–190, bes. 181–190.

Art virtuelle Beziehung zwischen den Intentionen Benno Jacobs und der Arbeit des *Institutum Judaicum Berolinense* als der Vorgängerinstitution des inzwischen 50jährigen *Instituts Kirche und Judentum* hergestellt. Zunächst aber wird eine biographische Skizze zu Benno Jacob den Kontext markieren, in dem seine Arbeiten und zeitgenössische Aktionen und Reaktionen gesehen werden müssen.

»To learn and to teach, to fight and to help« – Stationen im Leben Benno Jacobs

Das Zitat ist die Inschrift auf dem Grabstein Benno Jacobs, der am 24. Januar 1945 in London starb und dort auch begraben wurde. Sie bündelt in kürzester Form, aber treffend, das Lebenswerk dieses gebildeten, streitbaren und fürsorgenden Mannes in einer dauerhaften Erinnerung.

Benno Jacob¹⁴ wurde am 8. September 1862 in Frankenstein (heute: Żąbkowice Śląskie) geboren, legte in Breslau seine Reifeprüfung ab und studierte dort von 1883 bis 1890 am Jüdisch-Theologischen Seminar und an der Universität. Von antisemitischen Haltungen Adolf Stoeckers, Heinrich Treitschkes und Theodor Mommsens aufgeschreckt, begann er als Student einen furchtlosen Kampf gegen stärker werdende antisemitische Strömungen. Nach der Weisheit, dass Angriff die beste Verteidigung sein kann, gründete er zusammen mit einigen Medizinstudenten die erste deutsch-jüdische schlagende Studentenverbindung *Viadrina* und forderte damit buchstäblich die christlichen Burschenschaften heraus, die jüdische Studenten ausschlossen. Bei seinen klassischen, historischen und philologischen Studien wurde er besonders von Heinrich Graetz (1817–1891) gefördert, der von 1854 bis zu seinem Tod 1891 im Breslauer Seminar Dozent für jüdische Geschichte und Bibelkritik war. Benno Jacob wandte sich zunächst der Homerexegese zu und danach

¹⁴ Am eindrücklichsten ist die auch private Korrespondenzen, Skizzenbücher und Interviews auswertende Darstellung zu Leben und Werk durch Walter Jacob, dem Enkel Benno Jacobs, einem bedeutenden Rabbiner des amerikanischen Reformjudentums, der u. a. auch Präsident des Abraham Geiger Kollegs an der Universität Potsdam ist, in: JACOB, *The Second Book of the Bible* (s. Anm. 3), XV–XXXIII: *The Life and Work of Benno Jacob*, mit kleinen Veränderungen wieder abgedruckt in: *Die Exegese hat das erste Wort* (s. Anm. 11), 11–31. Jetzt liegt auch eine monographische Darstellung vor: WALTER JACOB, *Benno Jacob. Kämpfer und Gelehrter*, mit einer Einführung von Hanna Liss, *Jüdische Miniaturen* 115, Berlin 2011. Darüber hinaus: JULIUS CARLEBACH, *Benno Jacob – Eine Rekonstruktion*, in: JACOB, *Das Buch Exodus* (s. Anm. 3), IXX–XXV; JÜRGENSEN, *Tora* (s. Anm. 10); ALMUTH JÜRGENSEN, »Der Duft der Thora schwindet nie«. Zu Benno Jacobs Leben und Werk, in: *Trumah* 13 (2003), 7–42; *Biographisches Handbuch der Rabbiner*, hrsg. von M. BROCKE/J. CARLEBACH, Teil 2: *Die Rabbiner im Deutschen Reich 1871–1945*; Bd. 1, München 2009, 303–305; H. BOMHOFF, *Die Tora ist nie zu Ende erforscht. Benno Jacob, streitbarer Rabbiner und Gelehrter*, in: *Kescher* 8/1 (2010), 20–22.

ganz der Bibelinterpretation. Mit seiner Dissertation¹⁵ über das Buch Esther entdeckte er die Liebe zur philologischen Arbeit, deren bedeutendste Früchte die beiden großen Kommentare wurden, denen er sich nach dem Ausscheiden aus dem aktiven Dienst mit Hingabe widmete.

Für Benno Jacobs spätere Werke grundlegend war seine Zeit als Rabbiner in Göttingen (1890/91–1906), wo er Helene Stein heiratete, mit der er drei Kinder hatte: Ernst (1899–1974, angliert Ernest), später ein bekannter Rabbiner¹⁶, Hannah (1902–1988) und Ewald (1904–1979). Prägend für seine unerschrockene Verteidigung jüdischer Identität war hier 1892 eine Begegnung mit dem rassistisch begründeten Antisemitismus des Parlamentsabgeordneten Liebermann von Sonnenberg, dem er nach dessen zweieinhalbstündiger Talmud-Hetze öffentlich einen originalsprachlichen Band vorlegte, aus dem jener seine Belege zitieren sollte. Der publikumswirksame Erfolg der Aktion blieb allerdings eine Episode.¹⁷

In Göttingen entwickelten sich mit der Zeit seine biblisch-methodischen Überzeugungen. Während seines Rabinats forschten und lehrten an der dortigen Universität berühmte Wissenschaftler, zu denen Rudolf Smend sen., Emil Schürer und Wilhelm Bousset gehörten, und vor allem Julius Wellhausen, der in der alttestamentlichen Wissenschaft der Neueren Urkundenhypothese zum Durchbruch verholfen hatte. Es wird zwar erzählt, dass Julius Wellhausen einige Ideen Benno Jacobs für genial hielt,¹⁸ aber über Begegnungen Benno Jacobs mit ihm oder anderen Forschern ist nichts Näheres bekannt. Streitbare Thesen präsentierte Benno Jacob zunächst noch nicht. Er lieferte u. a. in linguistischen Studien ›Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen‹¹⁹, die zwischen 1896 und 1900 in der ›Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft‹ erschienen, und Arbei-

¹⁵ BENNO JACOB, Das Buch Esther bei den LXX, in: ZAW 10 (1890), 241–298 [Inaugural-Dissertation Leipzig], Separatdruck: BENNO JACOB, Das Buch Esther bei den LXX, Gießen 1890.

¹⁶ Zu Ernst [Ernest] I. Jacob s. Biographisches Handbuch der Rabbiner (s. Anm. 14), 305f.

¹⁷ Benno Jacob hat erst in seiner Dortmunder Zeit darüber berichtet: Liebermann von Sonnenberg. Über persönliche Erfahrungen mit diesem Antisemiten in Göttingen und umliegenden Städten, in: Mitteilungen des Verbandes der jüdischen Jugendvereine Deutschlands 3/2 (1912), 6–9.

¹⁸ Dazu W. JACOB, The life and work of Benno Jacob, in: Die Exegese hat das erste Wort (s. Anm. 11), 14; DERS., Benno Jacob (s. Anm. 14), 18f.

¹⁹ ZAW 16 (1896), 129–181, 265–291; ZAW 17 (1897), 48–80, 263–279; ZAW 18 (1898), 99–119; ZAW 20 (1900), 49–80.

ten zum palästinischen Aramäisch²⁰, darüber hinaus zusammen mit Wilhelm Ebstein auch zwei Bände zur Medizin²¹ in der Bibel und im Talmud. Und er verfasste eine viel beachtete Studie zur Wendung ›Im Namen Gottes²², in der er ein entwicklungsgeschichtliches und magisches Verständnis verwarf und zum ersten Mal deutlicher auch die Quellentheorie der Pentateuchkritik anfocht. Für sein Bibelverständnis von besonderer Bedeutung ist eine Monographie²³ zum Pentateuch, in der er über Zahlen, Genealogie, Chronologie und das Wüstenheiligtum handelt, indem er z.B. im Blick auf den ›wandernden Sinai²⁴, wie er im Exodus-Kommentar das Zelt der Begegnung nannte, technische und historische Rekonstruktionsversuche ablehnte, weil allein symbolisch vermittelte theologische Ideen beabsichtigt seien. Seine große Stärke, der souveräne Umgang mit der biblisch-hebräischen Sprache im Rahmen literarischer, philologischer, aber auch archäologischer Untersuchungen, und immer unter Einbeziehung der Erkenntnisse schon vorliegender jüdischer Exegese, konnte er sich ein wissenschaftliches Leben lang erhalten. Zustimmungen zu seinen jetzt sich herausbildenden und gegen die christliche, d.h. protestantische Bibelwissenschaft gerichteten Überzeugungen, dass der Pentateuch bzw. die Tora ein von einem vielleicht schon in der frühen Königszeit wirkenden Verfasser oder Erzähler stammendes einheitlich-harmonisches Werk ist, das zwar durchaus auf mündliche und schriftliche ›Quellen‹ im Sinne vorliegender Stoffe zurückgehen kann, die aber nicht mehr rekonstruierbar seien, erhielt Benno Jacob im Wesentlichen nur von jüdischen Wissenschaftlern, zunächst von Franz Rosenzweig, Umberto Cassuto, Martin Buber, Yehezkel Kaufmann u. a. Mit seinen exegetischen und theologischen Grundsätzen machte er 1898 und 1899 die Öffentlichkeit auch in einer Reihe von Vorträgen bekannt, die im folgenden Abschnitt ebenso vorgestellt werden sollen wie seine Stellungnahmen zum Babel-Bibel-Streit einige Jahre später.

²⁰ Christlich-Palästinensisches, in: ZDMG 55 (1901), 135-145; Das hebräische Sprachgut im Christlich-Palästinensischen, in: ZAW 22 (1902), 83-113.

²¹ BENNO JACOB/WILHELM EBSTEIN, Die Medizin im Alten Testament, Stuttgart 1901; DIES., Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud, Stuttgart 1903.

²² BENNO JACOB, Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament, Berlin 1903.

²³ BENNO JACOB, Der Pentateuch. Exegetisch-Kritische Forschungen. Mit Figuren und zwei Tafeln, Leipzig 1905.

²⁴ JACOB, Das Buch Exodus (s. Anm. 3), 1031f.