

„Heilige sollt ihr werden. Denn heilig bin ich, Jahwe, euer Gott“

Zur Begründungsstruktur in Lev 19

von Erasmus Gaß

In Lev 19 findet sich eine dreifache Zielbestimmung. Im Halten der ethischen Weisungen zeigt sich die Heiligung des Gottesnamens, die Gottesfurcht des Menschen sowie die Liebe zum Nächsten. Ähnliche Begründungsstrukturen werden auch im Neuen Testament aufgegriffen (z. B. Mt 5, 1Thes 4).

Der zentrale Begriff von Lev 19 ist *קדוש* „heilig“, ein Gegenbegriff zu *חלל* „profanieren, entweihen“. Bei *קדוש* handelt es sich um etwas, das der göttlichen Sphäre zugehört und daher vom Alltagsgebrauch ausgesondert ist. Bestimmte Personen und Sachen gelten dann als „heilig“, wenn sie dem profanen Bereich entzogen sind. Man musste sich darüber hinaus „heiligen“, wenn man mit dem Göttlichen Kontakt suchte. Insofern ist die Anweisung in Lev 19,2 bemerkenswert, da im Folgenden nicht nur kultische Reinheitsvorschriften angeführt werden, sondern auch ethische Verhaltensregeln¹.

In Lev 19 wird der Begriff „heilig“ eigenständig verwendet. Der Begriff der „Heiligkeit“ gehört hier nämlich zur Begründungsstruktur der ethischen Anweisungen. Daher soll zunächst in einem längeren ersten Abschnitt die Argumentationslogik von Lev 19 herausgearbeitet werden. In einem zweiten kürzeren Abschnitt werden neutestamentliche Texte vorgestellt, die auf ähnliche Weise ihre Gedanken formulieren.

1. Zu Struktur und Aufbau von Lev 19

Lev 19 wird von Texten eingerahmt, die vor Verunreinigung warnen (Lev 18) und Tatfolgebestimmungen anführen (Lev 20)². Angesichts der Anordnung zwischen diesen beiden aufeinander bezogenen Kapiteln lässt sich Lev 19 als Zentrum der Komposition Lev 18–20 ausweisen. Aufgrund der Bezüge zum Bundesbuch und dem Dtn kann Lev 19 als „*Kompendium der ganzen Tora*“ bezeichnet werden³. Der Abschnitt beginnt mit einer Redeeinleitung in Lev 19,1–2a⁴. Danach schließt sich die eigentliche Sammlung mit Geboten und Verboten an, die durch folgende Gliederungsmerkmale strukturiert ist:

¹ Nach *Mathys* 1986, 100 geht es nicht um zwei verschiedene Sphären, sondern hier wurden sakrale/ethische und kultische Bestimmungen aufs engste miteinander verbunden.

² Vgl. hierzu *Köckert* 2004, 158. *Staubli* 1996, 145 erkennt im Heiligkeitgesetz sogar eine chiasmatische Struktur, deren Zentrum Lev 19 als Mitte der Heiligkeit ist.

³ *Staubli* 1996, 155.

⁴ Vgl. hierzu *Ruwe* 1999, 190. Zunächst wird die Jahwerede in v.1 eröffnet; dann folgt imperativisch der Auftrag Jahwes an Mose, zur ganzen Gemeinde der Israeliten zu sprechen.

- a) Paränetische Sätze:
Heiligkeitsforderung (v.2) und Ermahnung zum Halten der Gebote (vv.19.37)
- b) Kasuistische Rechtssatzformen⁵:
Konditionale Rechtssätze, deren Vorsatz eine Tatbestandsdefinition und deren Nachsatz die Rechtsfolgebestimmung enthält (vv.5–10; 20–25)
- c) Apodiktische Rechtssatzformen:
Kurze Rechtssätze, die ohne Wenn und Aber einen Rechtsgrundsatz formulieren (vv.11–18; 26–32)
- d) Langformen der Selbstvorstellungsformel⁶:
„Ich bin Jahwe, euer Gott“ (vv.2.3.4.10.25.31.34.36)⁷
- e) Kurzformen der Selbstvorstellungsformel:
„Ich bin Jahwe“ (vv.12.14.16.18.28.30.32.37)⁸

Aufgrund der paränetischen Sätze an entscheidenden Stellen der Komposition wird Lev 19 (vv.2.19.37) in zwei Abschnitte gegliedert, nämlich vv.3–18 und vv.20–36⁹. Beide Abschnitte sind parallel aufgebaut und verwenden zudem kasuistische und apodiktische Rechtssatzformen. Sie werden durch einen Anfangsabschnitt vv.3–4 und einen Schlussabschnitt vv.33–36 gerahmt. Die beiden Rahmenabschnitte vv.3–4 und vv.33–36 sind mit dem Hauptteil thematisch verbunden: der Anfang vv.3–4 über das Sabbat- und Elterngesetz (siehe vv.30–32, Totenbeschwörung/Altenehrung) und der Schluss vv.33–36 über das Liebesgesetz und Unrechtsverbot (siehe vv.11–18).

Die beiden Paragraphen mit kasuistischen Rechtssatzformen werden von der Langform der Selbstvorstellungsformel abgeschlossen. Der erste apodiktische Abschnitt vv.11–18 wird ausschließlich von der Kurzform der Selbstvorstellungsformel gegliedert, während der zweite apodiktische Abschnitt mit einer Langform in v.31 und einer Kurzform in v.32 beschlossen wird. Der formale und inhaltliche Schwerpunkt des gesamten Kapitels liegt wohl in den apodiktischen Abschnitten, wo die meisten Einzelbestimmungen zu finden sind¹⁰.

Der Text Lev 19 weist somit eine gewisse Struktur auf, auch wenn er kaum auf nur eine Hand zurückgeführt werden kann. In Lev 19 wurden vermutlich verschiedene Traditi-

⁵ Gerstenberger 1993, 241–242 weist darauf hin, dass bei einer Klassifizierung in kasuistische und apodiktische Rechtssatzformen der eigentliche Charakter dieser Texte übersehen werde. Es sind nämlich keine Rechtssätze im klassischen Sinne, sondern ethische Normen mit ermahndem bzw. erzieherischem Ton.

⁶ Auch Wagner 2005, 8 und Vincent 2006, 100 weisen auf die verbindende und gliedernde Funktion der Selbstvorstellungsformeln hin. Zum Problem einer Gliederung mit der Selbstvorstellungsformel vgl. Milgrom 2000, 1597–1598, da einige thematische Einheiten in der dritten Person enden, worauf dann aufgrund von stilistischen Zwängen keine Selbstvorstellungsformel kommen könne.

⁷ LXX hat noch in vv.12.14.16 die Langform der Selbstvorstellungsformel, vgl. Elliger 1966, 244.

⁸ Cholewiński 1976, 45 vermutet hier bewusste Redaktionsarbeit.

⁹ Otto 1994, 245 sowie Vincent 2006, 102 betrachten Lev 19 als ein Diptychon. Grünwaldt 1999, 39–42 weist in seinem Forschungsüberblick darauf hin, dass fast alle Untersuchungen zumindest eine Zäsur zwischen v.18 und v.19 sehen. Ähnlich auch Milgrom 2000, 1598. Anders hingegen Magonet 1983, 152; Barbiero 1991, 241; Hartley 1992, 307–308; Luciani 1992, 220–228; Luciani 2005, 101–104, die Lev 19 als ein dreiteiliges Gebilde deuten.

¹⁰ Ruwe 1999, 193.

onen eingebaut, die offenbar vorlagen. Für den Kompositcharakter¹¹ von Lev 19 sprechen die wechselnde Anrede im Singular und Plural¹², die unterschiedliche Form der Sätze (Prohibitive, Jussive, kasuistische und apodiktische Rechtssammlungen) und die paränetischen Passagen, die sprachlich an Lev 18 und 20 erinnern. Literar- und redaktionskritische Fragestellungen sollen, so wichtig sie auch sind, im Folgenden ausgeblendet werden, da es um die Begründungsstruktur der ethischen Anweisungen geht, wie sie im Endtext zu finden ist. Inwieweit diese sich von derjenigen der literarischen Vorstufen abhebt, kann hier nicht diskutiert werden.

Oft hat man versucht, Lev 19 mit den beiden Dekalogsammlungen in Ex 20 und Dtn 5 zu verbinden – allerdings mit wenig Erfolg. Nur in den vv.3–4 bzw. 11–12 sind klare Bezüge festzustellen¹³. Alle anderen Passagen lassen sich kaum mit entsprechenden Satzungen im Dekalog verbinden. Da selbst die klaren Parallelen eine andere Reihenfolge der Gebote bzw. Verbote aufweisen, kann so gut wie nicht von einer Übernahme des kanonischen Dekalogs ausgegangen werden.

2. Die Heiligungsforderung Lev 19,2 und ihre Begründung

Das Kapitel Lev 19 steht unter einer programmatischen Überschrift, die in Lev 19,2 formuliert wird¹⁴. Diese grundlegende Weisung wird anschließend durch die folgenden Gebote exemplifiziert. Mithilfe der kurzen und langen Selbstvorstellungsformel wird diese Forderung immer wieder eingeschärft. Die Selbstvorstellungsformel wird somit zu einer „Heiligungsformel“ und ruft nach jedem Gebotsabschnitt die Forderung von Lev 19,2 ins Gedächtnis¹⁵:

¹¹ Vgl. hierzu vor allem Grünwaldt 1999, 225.

¹² Gerstenberger 1993, 239 sieht in dem Wechsel zwischen Singular und Plural unterschiedliche Adressatengruppen. Noth 1966, 119 betont, dass Lev 19 ausweislich der verschiedenen Numeri in einem längeren komplizierten Wachstumsprozess entstanden ist. Nach Joosten 1998, 67–71: 69 beziehen sich Singular und Plural jedoch in unterschiedlicher Weise auf das Volk Israel: “The plural is used to address the people as a collective entity sharing one history, destiny and vocation, whereas the singular serves to appeal to each man separately in order to spell out his individual responsibility”.

¹³ Grünwaldt 1999, 226. Zu verschiedenen Versuchen, Lev 19 mit den Gesetzen des Dekalogs zu verbinden, vgl. Milgrom 2000, 1600–1602.

¹⁴ Nach Luciani 1992, 235 bildet v.2 „l’intitulé de base dont les autres stipulations ne sont que des conséquences et des applications“. Der grundlegende Befehl in Lev 19,2c,d, bei dem es um eine Nachahmung Jahwes durch Israel geht, wird nach Nihan 2007, 466 im Folgenden durch die einzelnen Gebote exemplifiziert. Zur *imitatio Dei*, die in Lev 19,2 gefordert wird, vgl. auch Staubli 1996, 155; Levine 1989, 256. Dagegen aber Mathys 1986, 103, der darauf hinweist, dass gerade das Heiligkeitsgesetz den Abstand zwischen Gott und Mensch besonders betont. Jedoch heißt Nachahmung ja nicht die Identifikation beider Größen. Die Heiligkeit Gottes ist hingegen in v.2 unerreichbares Ziel der Israeliten, was durch die Verbalform in Verbindung mit dem Adjektiv ohnehin ausgedrückt werden kann: „ihr sollt Heilige werden“, nicht „ihr sollt Heilige sein“. Die Heiligkeit Israels ist auch nicht eine inhärierende Eigenschaft Israels, sondern Jahwe heiligt sein Volk. Zum Problem vgl. auch Joosten 1996, 131: Weder ist Heiligkeit die Frucht der Befolgung der ethischen Weisungen, noch werden die Israeliten selbst göttlich. Aber durch diese Heiligung werden sie dazu befähigt, mit Gott zu sein.

¹⁵ Gerstenberger 1993, 256.

- 2a Rede zu der Gesamtheit¹⁶ der Gemeinde der Söhne Israels
 b und du sollst sagen zu ihnen:
 c „Heilige sollt ihr sein/werden¹⁷.
 d Denn heilig (bin) ich, Jahwe, euer Gott.“¹⁸

Die Anweisung in Lev 19,2 ist insofern bemerkenswert, als im Anschluss nicht nur kultische Reinheitsvorschriften, sondern auch ethische Verhaltensregeln angeführt werden. Es geht demnach nicht lediglich um eine Trennung vom Profanen. Die Heiligung Israels erstreckt sich ebenso auf den Alltag. Die Söhne Israels sollen im Alltag gemäß den Weisungen Jahwes leben und sich gerade dort als Heilige erweisen. Der Begriff der Heiligkeit ist also vom *Sanctum* auf das *Profanum* ausgeweitet worden.

Begründet werden die Verhaltensregeln gemäß 2d mit der Heiligkeit Jahwes, die damit zur eigentlichen Motivation wird¹⁹. Die Heiligkeit Jahwes ist folglich nicht nur Begründung für kultisches Handeln, sondern bestimmt das ganze Leben der Söhne Israels, so dass es keinen Ort gibt, der nicht unter das Gebot des heiligen Gottes fällt. Die Trennung zwischen Heiligem und Profanem ist hier weggefallen. Die gesamte Lebenswirklichkeit fällt unter die Heiligkeit Jahwes und ist damit sakralisiert²⁰. Gott wird also nicht nur im Kult anwesend gedacht, sondern im Alltag. Deswegen betrifft die Heiligkeitsforderung alle Bereiche menschlichen Lebens. Da die Heiligung demnach das ganze Leben der Israeliten umfassen soll, muss schließlich neben dem kultischen auch das sittliche, soziale und rechtliche Verhalten thematisiert werden²¹.

Die Heiligkeitsforderung impliziert für das Volk Israel eine besondere Art der *imitatio Dei*. Denn die einzig adäquate Antwort Israels auf die Heiligkeit Jahwes ist die eigene Heiligung, wobei die Zuwendung Jahwes gegenüber Israel sachlich und zeitlich vorausgeht. So wie Jahwe sich in seiner Heiligkeit von den Menschen unterscheidet, so sollen sich nun die Israeliten von den Nationen abheben²², worauf erst – ähnlich formuliert – Lev 20,26 hinweist. In dieser Stelle wird der Besitzanspruch Jahwes auf sein Volk besonders unterstrichen: „Und ihr sollt mir Heilige sein. Denn heilig (bin) ich, Jahwe. Und ich habe euch von den Völkern ausgesondert, um mir zu sein“. Israel setzt sich von den

¹⁶ Das Substantiv כָּל wird von LXX nicht wiedergegeben, wofür auch 11QpaleoLev spricht, vgl. Hartley 1992, 303. Zur Anrede in 2a vgl. auch Joosten 1996, 39, dem zufolge „Gemeinde der Söhne Israels“ eine individuelle, familiäre, politische, soziale und nationale Ebene habe.

¹⁷ Diese Ambivalenz zwischen „heilig sein/werden“ ist nach Gerstenberger 1993, 256 anzunehmen. Ähnlich schon Noth ²1966, 120, demzufolge die Heiligkeit entweder konstatiert oder gefordert wird: „ihr seid heilig“ oder „ihr sollt heilig sein“. Zum Problem auch Vincent 2006, 105–106.

Nach Lev 11,44 „So heiligt euch und bleibt heilig“, einer Verbindung von קָדַשׁ ו-תּוֹרָה und קְדוּשַׁת הַיּוֹם, könnte der Ausdruck תְּהִי קְדֻשָׁתְכֶם auch bedeuten, dass man im jahwegemäßen Zustande der Heiligkeit bleiben soll, nachdem man sich geheiligt hat.

¹⁸ Nach Milgrom 2000, 1606 verweist dieser Satz auf die absolute Andersartigkeit Jahwes und seine unüberbrückbare Distanz zum Menschen.

¹⁹ Dies ist nach Grünwaldt 1999, 253 „originell, wenn nicht sogar revolutionär“.

²⁰ Die Forderung der Heiligkeit verlangt daher unbedingte Treue zu Jahwe und die besondere Unterordnung unter seinen Willen. Jahwe hat sich Israel zur Heiligung erwählt, vgl. hierzu Gerstenberger 1993, 256–257.

²¹ Vgl. hierzu auch Elliger 1966, 255–256.

²² Vgl. Milgrom 2000, 1604. Hartley 1992, 312 beschreibt zwei Arten der Heiligkeit: “Whereas God’s holiness is dynamic, outgoing, Israel makes herself holy by separating herself from sin”. Die Heiligkeit Gottes wird zudem durch Kontakt mit dem Heiligen weitergegeben.

Nationen ab und erreicht dadurch besondere ethische Qualitäten. Der Aspekt der Trennung, der das *Sanctum* vom *Profanum* abhebt, wird hier von Dingen zu Personen verschoben. Allerdings geht es in Lev 20,26 nicht nur um eine Trennung von den Völkern, sondern – positiv gewendet – auch um eine Trennung für Jahwe. Die Heiligung Israels ist somit Ausdruck der spezifischen Gottesbeziehung²³.

Fraglich ist, ob die Israeliten dem Anspruch der Heiligkeit gerecht werden können²⁴. Die Verbalform תהיו in Lev 19,2 kann als Indikativ Futur oder als Jussiv gedeutet werden, also entweder „*Heilige werdet ihr sein/werden*“ oder „*Heilige sollt ihr sein/werden*“. Grammatikalisch ist beides möglich, da hier *yiqtol*-Langform (Indikativ) und *yiqtol*-Kurzform (Jussiv) formal nicht unterschieden werden können. Die Frage, ob die Israeliten dem Anspruch der Heiligkeit irgendwann gerecht werden können und tatsächlich Heilige werden, ist jedoch falsch gestellt: Die *yiqtol*-Langform hat imperfektiven Aspekt und weist auf einen nachzeitigen Sachverhalt hin. Insofern ist auch die indikativische Übersetzung nicht eine stativische Beschreibung des aktuellen Zustands der Israeliten „*Heilige seid ihr*“, sondern ist auf künftige Einlösung ausgerichtet. Für eine Deutung „*Heilige seid ihr*“ wäre zudem ein Nominalsatz zur Verfügung gestanden.

Darüber hinaus ist Israel nicht alleine für seine Heiligung verantwortlich. Jahwe selbst sorgt bei entsprechendem Verhalten für die Heiligung Israels²⁵. Die Heiligkeit Israels ist somit nicht mit der Heiligkeit Jahwes gleichzusetzen. Denn Israel soll nach Heiligkeit streben und sich der Heiligkeit Jahwes annähern. Es geht also gar nicht darum, den unüberwindbaren Graben zur Heiligkeit Jahwes überbrücken zu können. Hierauf verweist auch die masoretische Schreibweise des Begriffs „*heilig*“²⁶: Wenn dieses Wort mit Gott verbunden wird, dann wird קדוש *plene* geschrieben, im Zusammenhang mit Menschen hingegen *defektiv* קדש²⁷. Außerdem wird mit dieser Aussage die Andersartigkeit Jahwes nicht in Frage gestellt. Die Israeliten sollen ja nicht werden wie Gott²⁸, sondern heilig werden wie Gott, ein Anspruch, der bei Einhaltung der folgenden Gebote und Verbote zumindest ansatzweise eingelöst werden kann.

Neben der Begründung durch die Heiligkeit Jahwes „*Denn heilig (bin) ich, Jahwe, euer Gott*“ in v.2 wird die Heiligung Israels in vv.36–37 durch das vorgängige Handeln Jahwes begründet. Jahwe selbst hat bereits heiligend an Israel gehandelt, was durch den Exodus deutlich geworden ist: „³⁶*Ich (bin) Jahwe, euer Gott, der ich euch herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, ³⁷damit ihr haltet die Gesamtheit meiner Ordnungen und die Gesamtheit meiner Rechtsbestimmungen und sie tut. Ich (bin) Jahwe.*“

²³ Gott heiligt das Volk, das schließlich im Einklang mit der Heiligkeit Gottes lebt, vgl. hierzu Cotton 2002, 112.

²⁴ Nach Luciani 1992, 235 sind nicht nur die Priester, sondern ganz Israel im Blick. Die Heiligkeit ist demnach das Resultat eines integralen, nicht selektiven Gehorsams.

²⁵ Vgl. Lev 20,8; 21,8; 22,32 mit Partizip D-Stamm: „*Jahwe, der euch heilig macht*“. Hierauf weist auch Luciani 1992, 235 besonders hin: Gott „*demande néanmoins de participer de quelque manière à son mystère*“.

²⁶ Milgrom 2000, 1606.

²⁷ Zum Beispiel in Lev 21,7.8, Num 6,5.8 und Dtn 26,19.

²⁸ Vgl. hierzu auch Luciani 1992, 235: „*Même si l'on ne peut employer le vocabulaire de l'imitation qu'avec prudence, c'est bien de cela déjà qu'il est question. Certes, il ne s'agit pas d'être comme Dieu, mais d'être saint comme lui et à cause de lui*“.

Das Kapitel endet nicht nur mit dem Hinweis auf den Exodus, sondern knüpft daran die Forderung, die Gesamtheit der Satzungen und Rechtsbestimmungen Jahwes einzuhalten. Jahwe hat Israel nicht herausgeführt, damit er es in das Verheißungsland bringt, sondern damit Israel auch die vorausgegangenen Gebote einhält²⁹.

Es zeigt sich hier eine Verschränkung von Zuspruch und Anspruch, von absoluter Forderung, ausgedrückt durch die ethischen Weisungen in den beiden gerahmten Blöcken (vv.5–18 und vv.20–32), und bedingungsloser Zusage, ausgedrückt durch die Heiligkeit Jahwes (v.2) und das vergangenheitliche Heilshandeln (v.36–37).

Somit steht Lev 19 zum einen unter der Forderung und der Zusage an Israel, heilig zu werden (v.2), zum anderen unter der Zielbestimmung des Exodus, im Land die Gebote zu erfüllen (vv.36–37). Mit diesem Rahmen wird die nachdrückliche Forderung verbunden, sein Leben an den vorliegenden Weisungen zu orientieren³⁰. Die Heiligungsformel am Anfang und die Herausführungsformel am Schluss sind daher die beiden Eckpunkte, welche die geforderte Ethik begründen und motivieren. Die gliedernde kurze und lange Selbstvorstellungsformel holt in jede Forderung diese doppelte Begründung herein (Heiligkeit Gottes und geschichtliches Handeln Jahwes im Exodusereignis)³¹.

Die Heiligung Israels hat demnach ihren Ermöglichungsgrund in der Heiligkeit Jahwes, der sich im Exodus an Israel rettend erwiesen hat. Israel bleibt jedoch hinter der Heiligung zurück, wenn die geforderte Solidarität der Starken mit den Schwachen nicht eingelöst wird. Das ganze Leben der Israeliten wird also in Lev 19 unter das Gebot der Heiligung gestellt. Dies wird durch drei Dinge eingeschränkt:

- a) durch die Häufung der kurzen und langen Selbstvorstellungsformel, die immer wieder die inhaltliche Bestimmung der Heiligkeit Jahwes betont,
- b) durch die vielfältigen inhaltlichen Bereiche, die in Lev 19 abgedeckt werden und die allgemeiner und spezieller Natur sind,
- c) durch den Wechsel verschiedener Formen, die von kasuistischen über apodiktischen bis hin zu paränetischen Aussagen reichen sowie Prohibitive und Jussive miteinander verbinden.

²⁹ Damit ist nach *Luciani* 1992, 235 die Heiligkeit nicht nur „une simple recommandation, mais une exigence qui se réalise par la garde et la mise en pratique de tous mes décrets et de tous mes jugements (v.37)“.

³⁰ Vgl. *Crüsemann* 1992, 379–380. *Cholewiński* 1976, 48 vermutet, dass die Einleitungsformel des Dekalogs in Ex 20,2 hier auseinandergerissen und um die Weisungen von Lev 19 herumgelegt worden sei, also „dass der Redaktor hier eine Inklusion schuf“. Auch *Otto* 1994, 245 hält Lev 19,1–2.36–37 für den Rahmen um ein Diptychon. Nach *Bultmann* 1992, 176 verweist die pluralische Anrede in v.2 und vv.36–37 auf eine redaktionelle Tätigkeit, mit der die hier vorliegende Sammlung von Geboten und Verboten gerahmt worden ist.

³¹ Vgl. auch *Köckert* 2004, 165: „Die Kurzform der Selbstvorstellungsformel ‚Ich bin Jahwe‘, welche die Prohibitivreihen in Lev 19 gliedernd durchzieht, nötigt dazu, jede Forderung auf die allem Gehorsam vorangehende Tat Gottes als den die Vielfalt einenden Grund zu beziehen.“ Ähnlich schon *Gerstenberger* 1993, 239: „Die Schlussformel wird als feierliche Unterstreichung der mitgeteilten Normen verwendet“.

3. Die Begründungsstruktur des apodiktischen Zentralteils Lev 19,11–18

Im Zentralteil Lev 19,11–18 werden ethische Verbote und Gebote³² formuliert, die das Verhältnis des Israeliten zum Nächsten regeln. Es sind apodiktische Rechtssatzformen, die ohne nähere Qualifikation bestimmte Verhaltensweisen generalisieren³³. Formal wird der Zentralteil durch die verwendete Kurzform der Selbstvorstellungsformel in vier Abschnitte gegliedert: vv.11–12, 13–14, 15–16 und 17–18³⁴. Es kommen damit vier Handlungsfelder in den Blick.

3.1 Lev 19,11–12: Betrug des Volksgenossen

- 11a Nicht sollt ihr stehlen
 - b und nicht sollt ihr täuschen
 - c und nicht sollt ihr betrügen, ein Mann gegen seinen Volksgenossen.
- 12a Und nicht sollt ihr schwören bei meinem Namen zum Betrug,
 - b so dass du entweihest den Namen deines Gottes³⁵.
 - c Ich (bin) Jahwe.

Die hier formulierten Verbote sind allgemein gehalten und nehmen verschiedene Aspekte des betrügerischen Verhaltens gegenüber dem Nächsten in den Blick³⁶. Sie verbieten Diebstahl und Täuschung³⁷, sowie das treulose Verhalten gegenüber dem עמית „Volksgenossen“.

³² Mit Grünwaldt 1999, 46 sollte man nicht die wenigen Gebote literarkritisch von den Verboten scheidet: „Nicht jede formale Unausgewogenheit muß literarkritisch erklärt werden; es liegen in V.11–18 weder Widersprüche noch störende Wiederholungen noch unvereinbare Spannungen vor, so daß man mit der Mehrheit der Exegeten die V. als *literarische Einheit* ansehen kann.“ Da in Lev 19 meist Verbote und nur selten positive Weisungen zu finden sind, vermutet Crüsemann 1992, 375–376, dass die positiven Passagen gegenüber den Verboten besonders hervorgehoben werden sollen. Wagner 2005, 6–7 betont den Umstand, dass es sich in Lev 19 vor allem um Verbote handelt, die dem Text einen mahnenden Charakter verleihen: „Wer einen solchen Ton anschlägt, will weniger positiv gestalten, als vielmehr vor einer Gefahr bewahren.“

³³ Vgl. Allbee 2006, 151. Nach Carmichael 1994, 239–256 werden hier Erzählungen aus dem Buch Genesis in Rechtssätze gekleidet. So seien vv.11–12 eine priesterliche Reaktion auf den Diebstahl des Erstgeburtsrechts Gen 27 (ebd. 249) und v.17 beziehe sich auf die Ereignisse um Joseph und seine Brüder in Gen 37 (ebd. 254). Abgesehen von inhaltlichen Parallelen gibt es für eine solche Verbindung von Lev 19 in das Buch Genesis bzw. für die narrative beispielhafte Auslegung von Rechtssätzen keinen weiteren Hinweis.

³⁴ Anders hingegen Barbiero 1991, 246–264, der den Abschnitt in zwei Teile gliedert, nämlich vv.11–14 „decalogo sui beni del prossimo“ und vv.15–18 „dodecalogo sulla giustizia“. Anders ebenfalls Milgrom 2000, 1629, der diesen Abschnitt in drei Einheiten aufteilt: vv.11–13 (Taten), vv.14–16 (Rede), vv.17–18 (Gedanken). Jedoch untergliedert er seine zweite Einheit in v.14 und vv.15–16, vgl. Milgrom 2000, 1638–1642. Nach Luciani 2005, 104–109 verteilt sich dieser Zentralteil formal auf zwei Abschnitte, sodass vv.11–12 zu B und vv.13–18 zu C gehören.

³⁵ LXX überträgt 12b negativ als Verbot: καὶ οὐ βεβηλώσατε τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ὑμῶν, vgl. Zipor 1991, 331, demzufolge die Negation aus 12a im Parallelsatz 12b noch weiterwirken konnte. Außerdem setzt LXX beide Sätze in den Plural, vgl. Elliger 1966, 244; Hartley 1992, 304. Nach Magonet 1983, 153 könnte jedoch der Singular des MT in 12b durch Lev 18,21 und 20,3 beeinflusst sein.

³⁶ Nach Grünwaldt 1999, 233 bildet vermutlich das dritte Verbot (Betrugsverbot) den Oberbegriff für die zuvor genannten Verbote.

³⁷ Noth 1966, 121 vermutet bei Diebstahl Menschenraub, was aber eine unnötige Einengung der Semantik von גנב darstellt. Die Wurzel כחש muss hier ebenfalls nicht eng im Sinne von „Verhehlen entwendeten Gutes“ gefasst werden, so aber Mathys 1986, 58 mit Blick auf Jos 7,11. Ausweislich des folgenden Prohibitivus ist hier

nossen“³⁸. Durch die Formulierung „ein Mann gegen seinen Volksgenossen“ in 11c wird die pluralische Anrede des Prohibitivs speziell auf den Einzelnen bezogen. Der vierte Prohibitiv 12a verbietet ein besonderes betrügerisches Verhalten: Im Namen Jahwes darf nicht falsch geschworen werden³⁹.

Der *w-qatal*-Satz 12b darf als Konsekutivsatz gedeutet werden und bildet syntaktisch die Folge des zuvor genannten betrügerischen Handelns⁴⁰. Durch diesen *w-qatal*-Satz wird der Ungehorsam gegenüber den zuvor angeführten Verboten 11a–12a theologisch als Entweihung des Namens Jahwes qualifiziert. In 12b wird singularisch formuliert, um anzudeuten, dass jeder einzelne Verstoß gegen die vorausgegangenen Weisungen zu einer Profanisierung des Namens Jahwes führen könnte. Betrügerische Vergehen wenden sich indirekt also auch gegen Jahwe⁴¹.

3.2 Lev 19,13–14: Schutz des sozial Schwachen⁴²

- 13a Nicht sollst du bedrücken deinen Nächsten
 b und nicht sollst du rauben.
 c Nicht soll bleiben der Lohn des Tagelöhners bei dir bis zum Morgen⁴³.
 14a Nicht sollst du fluchen einem Tauben
 b und vor einem Blinden nicht sollst du ein Hindernis legen,
 c so dass du fürchtest (etwas) von deinem Gott⁴⁴.
 d Ich (bin) Jahwe.

Im ersten Doppelverbot 13a.b geht es um die Ausbeutung des רע „Nächsten“. Im zweiten Verbot 13c wird die Entlohnung des שכיר „Tagelöhners“ in den Blick genommen. Durch

fasst werden, so aber *Mathys* 1986, 58 mit Blick auf Jos 7,11. Ausweislich des folgenden Prohibitivs ist hier wohl eher die allgemeine Bedeutung „täuschen, lügen“ anzusetzen. Auch nach *Staubli* 1996, 158 wäre eine „Variante zum Betrug im Sinne von Heuchelei“ im Blick.

³⁸ Nach *Milgrom* 2000, 1632 handelt es sich um einen vorexilischen Begriff, der in (nach)exilischen Texten verschwunden sei. *Cholewiński* 1976, 45 vermutet, dass dieses Lexem nur in redaktionellen Zusätzen zu finden sei.

³⁹ *Levine* 1989, 127 zieht wie die Mischna eine Parallele zum dritten Gebot des Dekalogs. Nach *Cholewiński* 1976, 291 wird hier Dtn 5,11 auf den Meineid – nicht nur im Gerichtswesen, sondern ganz allgemein – bezogen.

⁴⁰ *Hartley* 1992, 304; *Grünwaldt* 1999, 234; *Köckert* 2004, 161. Ähnlich auch *Milgrom* 2000, 1635: “it is intended to convey a result, namely, that a false oath automatically causes the desecration of God’s name.”

Anders hingegen *Ruwe* 1999, 199, demzufolge das abschließende *w-qatal* „kein materialer Rechtssatz ist, sondern eine abschließende Paränese, welche die möglichen Folgen der in V.12a (bzw. in V.11–12a) verbotenen Handlung(en) thematisiert.“ *Cholewiński* 1976, 291 vermutet sogar, dass sich die Motivation des *w-qatal* lediglich auf den zuvor genannten Meineid beziehen würde, zumal nur im v.12 sowohl im Verbot wie auch in der folgenden Motivation von שם die Rede sei. Der *w-qatal*-Satz deutet aber die Folge des in vv.11–12 besprochenen betrügerischen Handelns insgesamt als Entweihung des Namens Gottes.

⁴¹ *Mathys* 1986, 101 betont hier: „Wer sich dieser Vergehen schuldig macht, wird direkt Gott gegenüber schuldig.“ Eine Profanisierung Jahwes lässt auch befürchten, dass Jahwes Präsenz auf Erden verschwinden wird, vgl. *Milgrom* 2000, 1633.

⁴² Vgl. hierzu auch *Magonet* 1983, 155, demzufolge es hier um die illegale und gewaltsame Verweigerung des Lebensnotwendigen gehe.

⁴³ LXX hat neben anderen Textzeugen vor 13c eine Konjunktion, vgl. *Hartley* 1992, 304.

⁴⁴ Zum syntaktischen Problem מן ירא + אה vgl. *Allbee* 2006, 158: „but from God they will certainly have something to fear.“ *Ehrlich* 1909, 64 betont, dass die Konstruktion mit der Präposition מן „sich fürchten vor“ heißt.

das abschließende Doppelverbot 14a.b werden Behinderte besonders geschützt. Hier wird jegliche versteckte Gewalt verboten. So darf man einem Tauben nicht fluchen, da er den Fluch nicht hören und erwidern kann⁴⁵. Einem Blinden darf man kein Hindernis in den Weg legen, da er dieses nicht sehen und wegräumen kann.

Wie schon im ersten Abschnitt folgt auch hier ein konsekutiver *w-qatal*-Satz, der die Gottesfurcht einschärft⁴⁶. Durch ein Unterlassen der zuvor genannten Verhaltensweisen zeigt der Adressat seine besondere Gottesfurcht: Er muss folglich nichts von Gott fürchten⁴⁷. Gemeinschaftsförderliches Verhalten ist somit eine Form der Gottesfurcht. Wer sich gegen einen sozial Bedürftigen oder einen Behinderten vergeht, wendet sich gegen Gott, er fürchtet von Gott nichts und missachtet dessen Option für den Schwachen.

3.3 Lev 19, 15–16: Gerechtigkeit im Gericht

- 15a Nicht sollt ihr⁴⁸ Unrecht tun im Gericht⁴⁹.
 b Nicht sollst du begünstigen die Person des Geringen⁵⁰
 c und nicht sollst du bevorzugen die Person des Großen⁵¹.
 d In Gerechtigkeit sollst du richten deinen Volksgenossen⁵².
 16a Nicht sollst du gehen als Verleumder⁵³ unter deinen Volksangehörigen⁵⁴.

⁴⁵ Diese Bestimmung setzt nach *Noth* 1966, 122 voraus, dass der Fluch auch dann wirksam war, wenn er nicht gehört werden konnte. *Elliger* 1966, 258 hingegen vermutet, dass die rein magische Auffassung des Fluches in Lev 19,14 bereits durchbrochen sei. Dann wird aber dem Verbot seine eigentliche Grundlage genommen.

⁴⁶ Nach *Levine* 1989, 128 wird hier die Gottesfurcht besonders angemahnt, da solche Übergriffe oft nicht entdeckt und daher leicht verschleiert werden können. Gott hingegen wird die Verantwortlichen zur Rechenschaft ziehen. Nach *Ruwe* 1999, 201 ist dieser Satz hier wie schon in 12b ebenfalls paränetisch eingesetzt. *Grünwaldt* 1999, 236 sieht den *w-qatal*-Satz als Forderung, sich vor Gott zu fürchten. Diese Forderung motiviere die zuvor genannten Verbote und Gebote.

⁴⁷ Vgl. hierzu auch *Gerstenberger* 1993, 245: „Wer Gott fürchtet oder verehrt, der darf sich nicht heimtückisch und brutal an seinen Mitmenschen vergehen“.

⁴⁸ *Sam* hat hier hingegen einen Singular, vgl. *Elliger* 1966, 244; *Hartley* 1992, 304, was deutlich eine Anpassung an den Kontext darstellt. *Magonet* 1983, 153 vermutet, dass der Plural aus v.35 hier übernommen worden wäre. Nach *Grünwaldt* 1999, 236 liegt hier aufgrund der pluralischen Anrede eine „redaktionelle Überschrift“ vor. Ähnlich schon *Cholewiński* 1976, 45. Auch nach *Otto* 1994, 245 hebt sich die pluralische Formulierung als Eröffnung von den singularischen Prohibitiven ab.

⁴⁹ *Wagner* 2005, 11 weist darauf hin, dass משפט Rechtsstreit und Rechtsentscheid heißen kann.

⁵⁰ Nach einigen hebräischen Handschriften und *Syr* wird 15b syndetisch angefügt. Nach *Crüsemann* 1992, 376 Anm. 236 wird „das Aufheben des Angesichts für die Schwachen ein Verbot ihrer Benachteiligung (nicht in erster Linie ihrer Bevorteilung) sein“. Demgegenüber wird aber hier die Neutralität vor Gericht eingeschärft. Auch ein Schwacher soll keinen Vorteil gegenüber einem Stärkeren erhalten, vgl. *Elliger* 1966, 256; *Noth* 1966, 122; *Cholewiński* 1976, 294; *Kugel* 1987, 44; *Levine* 1989, 128; *Hartley* 1992, 315; *Gerstenberger* 1993, 246; *Grünwaldt* 1999, 236. Anders jetzt aber *Schüle* 2001a, 529, der eine Benachteiligung des Geringen ausschließen will.

⁵¹ Nach *Magonet* 1983, 158; *Hartley* 1992, 304 werden aus rhetorischen Gründen דל und גדול gegenübergestellt (Assonanz), da normalerweise für diese Aussage andere Wortpaare eintreten. Es ist hier sicher ein Merismus, der alle Personen umschließt.

⁵² *Elliger* 1966, 248; *Mathys* 1986, 70; *Barbiero* 1991, 261 scheiden den letzten Satz 15d als sekundär aus.

⁵³ Zu dieser Übersetzung vgl. auch die aramäischen Textzeugen, vgl. *Zipor* 1991, 331, während LXX hier οὐ πορεύσῃ δόλω liest.

⁵⁴ Viele hebräische Handschriften, *Sam* und LXX lesen hier Singular בעמך, vgl. *Elliger* 1966, 244; *Hartley* 1992, 304.

- 16b Nicht sollst du auftreten gegen das Blut deines Nächsten⁵⁵.
 c Ich (bin) Jahwe.

Der erste Prohibitiv 15a wendet sich allgemein an alle Teilnehmer eines Prozesses, vor Gericht kein Unrecht zu üben⁵⁶. Dem pluralischen Verbot steht das Gebot 15d gegenüber, den עמית „Volksgenossen“ in Gerechtigkeit zu richten. In den beiden Weisungen 15b.c ist die personale Ebene im Blick. Die Rechtsprechung dürfe sich nicht am Ansehen der Person orientieren.

V.16 betont hingegen die Handlungsebene. Um ein Verfahren nicht zu beeinflussen, werden Verleumdungen in der Öffentlichkeit⁵⁷ sowie die vorschnelle Forderung von Verurteilung und Todesstrafe ausgeschlossen⁵⁸.

Im dritten Abschnitt geht es darum, ein Mindestmaß an solidarischem Verhalten im Rechtsverfahren durchzusetzen. Im Gegensatz zu den beiden ersten Abschnitten fehlt hier ein *w-qatal*-Satz.

3.4 Lev 19, 17–18: Umgang mit dem schuldig gewordenen Bruder

- 17a Nicht sollst du hassen deinen Bruder in deinem Herzen.
 b Nachdrücklich sollst du zurechtweisen deinen Volksgenossen,
 c so dass du nicht trägst wegen ihm Schuld⁵⁹.
 18a Nicht sollst du dich rächen⁶⁰
 b und nicht sollst du nachtragen den Söhnen deines Volkes,
 c so dass du Liebe erweist deinem Nächsten wie (man) dir (Liebe erweist)⁶¹.
 d Ich (bin) Jahwe.

Im vierten Abschnitt werden allgemeine Verhaltensregeln angesprochen, die jede Art von Konflikt zwischen Personen betreffen. Da hier alle zuvor genannten Personen⁶² – nämlich

⁵⁵ Viele hebräische Handschriften, Targum- und *Sam*-Handschriften sowie *Syr* haben hier אלו.

⁵⁶ Darauf weist auch *Noth* 1966, 122 hin, der deshalb die Bezeichnung „Richterspiegel“ ablehnt.

⁵⁷ *Staubli* 1996, 159 versteht darunter: „Gerüchte in Umlauf setzen oder spionieren oder gleichgültige Ausbeutung“. Zum verwendeten Idiom vgl. auch *Milgrom* 2000, 1643–1644.

⁵⁸ *Cholewiński* 1976, 293 vermutet, dass mit עמד על „das Stehen vor Gericht“ angedeutet würde. Es beziehe sich auf den Ankläger oder den Zeugen, der für einen Unschuldigen ein Todesurteil fordert. Ähnlich schon *Elliger* 1966, 257. *Levine* 1989, 129 bietet drei verschiedene Deutungsmöglichkeiten: a) passiv Danebenstehen, wenn das Leben eines Anderen in Gefahr ist; b) sich gegen den Anderen verschwören; c) vom Schaden des Anderen profitieren. Ähnlich auch *Milgrom* 2000, 1645. *Gerstenberger* 1993, 246 sieht in diesem Idiom „die bis zum Äußersten entschlossene Verfolgung des Nächsten“. Nach *Staubli* 1996, 159 ist mit diesem Verbot gemeint: „sich nicht zur Unterstützung von Gewalt gegenüber andern bereifinden“. Zum Problem vgl. auch *Barbiero* 1991, 263–264; *Wagner* 2005, 11 Anm. 28. Nach *Magonet* 1983, 158 lässt sich dieses Idiom zudem aus rhetorischen Gründen erklären.

⁵⁹ *Mathys* 1986, 65 diskutiert folgende Übersetzungsmöglichkeiten: „Du sollst nicht seinetwegen Schuld auf dich laden“ und „damit du nicht Schuld auf ihn ladest“. Im zweiten Fall schweigt man und verwarnt denjenigen nicht, der gerade im Begriff ist, eine Schuld zu begehen. *Gerstenberger* 1993, 247–248 vermutet hier ein eigenständiges Verbot, dass sich nicht final auf das Gebot der Zurechtweisung beziehe, zumal das Gebot erst sekundär zwischen die beiden Prohibitiv geraten sei. Nach *Milgrom* 2000, 1646 begründet aber *w^{lō}-yiqtol* die vorangegangene Weisung.

⁶⁰ 18a fehlt in *Syr*. In LXX wird auf die Kopula καὶ verzichtet, vgl. *Elliger* 1966, 244.

⁶¹ Zu dieser syntaktischen Deutung vgl. ausführlich *Gaß* 2011.

אח „Bruder“, עמית „Volksgenosse“, רע „Nächster“ – genannt werden, scheint in diesem Doppelpvers die Hauptaussage des Zentralteils zu liegen.

In v.17 wird verboten, dass man gegen den schuldig gewordenen Bruder im Geheimen vorgeht, ohne dass man ihn auf sein Vergehen direkt anspricht. In v.18 wird hingegen der gewaltsame Eingriff betont, der ebenfalls zu unterlassen ist. Nach der Zurechtweisung des Bruders soll die Angelegenheit geklärt sein. Dem Doppelverbot in v.18 schließt sich wie schon in den ersten beiden Abschnitten ein *w-qatal*-Satz an, der ebenfalls konsekutiven Charakter hat⁶³. Es handelt sich hier um das allseits bekannte Gebot der Nächstenliebe. Alles Vorausgegangene geschieht, sodass die Liebe zum Nächsten deutlich wird.

Dadurch dass das Liebesgebot sehr allgemein auf den „Nächsten“ und nicht explizit auf den „Volksgenossen“ bezogen ist, konnte es sich zu einem ethischen Spitzensatz im Judentum und Christentum entwickeln. Oft wird aufgrund des Kontextes in vv.17–18 der רע „Nächste“ als Feind verstanden, sodass man hier ein Feindesliebesgebot hätte⁶⁴. Jedoch ist nicht gesagt, dass der schuldig gewordene Mitmensch tatsächlich zum Feind geworden ist. Ähnlich wird in der Ausweitung des Liebesgebots auf den Fremden in vv.33–34 nirgendwo festgestellt, dass der Fremde ein Feind ist. Insofern dreht es sich hier ganz allgemein um den Nächsten, den man bei persönlichen Konflikten lieben sollte⁶⁵.

Es geht beim Liebesgebot auch nicht um eine Emotion, sondern um Solidarität, Loyalität und praktische Zuwendung⁶⁶. Der Handlungsaspekt wird durch die Präposition ל an-

⁶² Zur Verwendung dieser Bezeichnungen in der Priesterschrift vgl. *Stackert* 2007, 145 Anm. 77. Möglicherweise sind auch die hier verwendeten Bezeichnungen jeweils austauschbar, sodass nicht zwischen verschiedenen Gruppen differenziert werden muss. *Kugel* 1987, 45 spricht von *deliberate alternation* bzw. *interchangeability*. Dagegen aber *Noth* 1966, 122, der die Differenz der Bezeichnungen damit erklären will, dass diese Gesetze unterschiedlicher Herkunft seien.

⁶³ Vgl. hierzu offenbar auch *Nihan* 2007, 461 Anm. 256: „So that you (sing.) shall love your fellow as yourself“. Der Anschluss dieses Satzes ist schwierig zu bestimmen, vgl. *Mathys* 1986, 2–3, der folgende Deutungen bietet: der *w-qatal*-Satz ist a) unabhängig vom Vorausgehenden zu bestimmen, b) führt positiv die Verbote weiter („sondern“), c) als Zusammenfassung oder Begründung zu deuten, oder d) ist das Ergebnis der Einhaltung der vorausgehenden Weisungen. *Grünwaldt* 1999, 240 sieht den *w-qatal*-Satz als Fazit aus den vorausgegangenen Verboten, das nun positiv formuliert, was vorher negativ bestimmt gewesen war. Auch *Schwartz* 1999, 320–321 betrachtet 18c als Resultat der vorangegangenen Verbote. Nur 17b sei ein positiver Befehl. Insofern ist das sogenannte Gebot der Nächstenliebe keine Weisung, sondern ein Resultat der vorausgehenden Weisungen.

⁶⁴ *Mathys* 1986, 81; *Crüsemann* 1992, 376; *Ruwe* 1999, 205; *Wagner* 2005, 11 Anm. 29. Zur frühjüdischen Auslegungsgeschichte vgl. *Ruzer* 2002, 376–387, der die Anwendung dieser Weisung in den Blick nimmt: Qumran wendet dieses Liebesgebot auf die Mitglieder der eigenen Gruppe an, Philo macht die Anwendung vom jeweiligen Verhalten abhängig. Auch die allgemeine Sündhaftigkeit, die den Nächsten als Sünder bezeichnet, gilt als Grund für die Beachtung dieser Regelung. Damit ist der Nächste in erster Linie Sünder und nicht Feind. Erst im Aristeasbrief und in anderen halachischen Traditionen wird auch der Feind von dieser Regelung erfasst.

⁶⁵ Ähnlich auch *Nihan* 2007, 474, Anm. 304. Die Zusammenstellung von רע „Nächster“ mit בני עמך „Kindern deines Volkes“ in v.18 lässt zudem nur den Schluss zu, dass der „Nächster“ der „Volksgenosse“ sein muss, vgl. *Hofius* 1991, 103–104; *Ateek* 2008, 158. *Schüle* 2001b, 97–129: 125–126 definiert den Nächsten unter dem Blickwinkel der Exilserfahrung: „Der Nächste ist jeder, dessen Identität – als erinnert oder aktuell erfahren – durch die Situation von Exil und Heimatlosigkeit mit allen daraus erwachsenden Folgen geprägt ist.“ Somit stifte die Exilserfahrung ethische Solidarität nach außen. Zur jüdischen Auslegungstradition, die durchwegs den jüdischen Glaubensbruder im Blick hat, vgl. *Neudecker* 1992, 499–503.

⁶⁶ Vgl. *Grünwaldt* 1999, 238; *Milgrom* 2000, 1653. Ähnlich auch *Mathys* 1986, 13: „Hilf deinem Nächsten, wenn er sich in Schwierigkeiten befindet und tatkräftiger Unterstützung bedarf, so wie du ja selber dafür schaust, daß du keine Not leidest und es dir gut geht“.

gedeutet⁶⁷. Durch diese Präpositionalverbindung wird das von Liebe bestimmte Handeln in den Blick genommen. Es geht hier also um die tätige Liebe für den Nächsten.

Syntaktisch liegt beim Liebesgebot kein Reflexivverhältnis vor⁶⁸, da ein solches mit einem anderen Idiom gebildet werden müsste⁶⁹. Die Präpositionsverbindung כְּמוֹךָ kann somit kaum als reflexives Adverbiale gedeutet werden. Insofern geht es hier nicht um die Selbstliebe, die eine Grundvoraussetzung für die Liebe zum Nächsten wäre. So gesehen ist die griechische Wiedergabe mit einem Reflexivpronomen (καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν) lediglich ein spezifisches Verständnis, aber keine exakte Übertragung des hebräischen Textes⁷⁰. Es lassen sich zwei Übersetzungsvarianten entwickeln:

- a) Die präpositionale Wendung כְּמוֹךָ kann als Apposition zu רַע verstanden werden und folglich mit „*der dir gleich ist*“ übertragen werden⁷¹, auch wenn man hierfür entweder einen asyndetischen Nominalsatz הוּא כְּמוֹךָ oder die vollständige Fassung כְּמוֹךָ אִשָּׁר אִשָּׁר erwarten würde⁷². Für eine solche Deutung von Lev 19,18 spricht die Lesart einiger Versionen⁷³. Bei einem solchen Verständnis ist nicht die Selbstliebe das Maß, sondern die Gleichheit aller Menschen steht im Mittelpunkt⁷⁴. Dies ist sogar

⁶⁷ Milgrom 2000, 1653: „all four attestations of *’āhab le* imply doing, not feeling“. Vgl. hierzu auch Crüsemann 1992, 377: „Gemeint ist, dem Nächsten alles Gute tun, wie man es für sich selbst tut“. Ähnlich auch Malamut 1990, 113: „providing assistance“, „being useful“, „to be of use to“, „to be beneficial to“, „to assist“ bzw. „to serve“. Eine solche Konstruktion wurde schon von den Rabbinen problematisiert, vgl. Neudecker 1992, 503–504, entweder als Anzeiger für direktes Objekt oder als *dativus commodi*. Jenni 2000, 122 fasst diese Präpositionalverbindung unter die Rubrik *lamed applicationis* (Meliorative Transitiva). Infolgedessen ist hier das Präpositionalobjekt die von der Handlung positiv betroffene Entität. Anders hingegen Mathys 1986, 5 und Vincent 2006, 107, die darauf hinweisen, dass diese Präpositionalverbindung auf aramäischen Einfluss zurückgehen könnte und dementsprechend der *nota accusativi* entsprechen würde.

⁶⁸ Schüle 2001a, 519 schlägt zwei reflexive Übersetzungsvarianten vor: „*Du sollst deinen Nächsten lieben wie du dich (auch) selbst lieben sollst*“ und „*Du sollst deinen Nächsten lieben, (so) wie du dich selbst liebst*“. Im ersten Fall wäre damit eine Selbstliebe verbunden. Im zweiten Fall wäre die Nächstenliebe eine Ableitung aus der Selbstliebe. Die Nächstenliebe wäre somit ein Ergebnis seiner Sozialisation. Nach Kiuchi 2007, 38–40 bezeichnet die Präposition כְּ hier zudem „exact similitude“, also „exactly like yourself“. Dadurch wird aber diese Weisung kaum durchführbar. Außerdem sei gerade das Liebesgebot in v.18 gegen jede Egozentrik gerichtet: „There lies an abyss between human efforts to observe this law and holiness itself, namely, the egocentric nature. Only if one’s egocentric nature is destroyed can one be said to be holy“ (ebd. 47).

⁶⁹ Vgl. Ehrlich 1909, 65; Herrmann 1999, 112. Für Mathys 1986, 7; Barbiero 1991, 288 sind die beiden Idiome כְּמוֹךָ und כְּנַפְשְׁךָ äquivalent. Dagegen aber mit Recht Schüle 2001b, 110–114; Vincent 2006, 110. Schüle 2001a, 521–523 bezweifelt zudem die reflexive Selbstbezüglichkeit der Formel כְּנַפְשְׁךָ.

⁷⁰ Herrmann 1999, 114. Vincent 2006, 111–113 vermutet, dass sich die griechische Übersetzung einer Beeinflussung durch die so genannte „Goldene Regel“ verdanke.

⁷¹ Schon Ehrlich 1909, 65 erklärt כְּמוֹךָ epexegetisch „der wie du ein Israelit ist“. Nichtisraeliten seien zunächst von diesem Gebot ausgeschlossen gewesen, was v.34 nötig gemacht habe. Vincent 2006, 110 betont, dass es in v.34 um ein anderes Verständnis von Gleichheit geht, nämlich „d’une égalité de condition, de dépendance de la bienveillance de l’autre, d’une égale fragilité dans une société toujours menacée de désintégration“. Nach Schüle 2001a, 526 ist „der attributive Gebrauch präpositionaler Ausdrücke nicht nur möglich, sondern durchaus häufig“, vgl. hierzu auch Schüle 2001b, 115–120 mit zahlreichen Beispielen.

⁷² Ähnlich auch Muraoka 1978, 294, der die vorliegende Konstruktion als „non-restrictive relative clause“ deutet, indem er כְּמוֹךָ רַע syntaktisch wie אִשָּׁר הוּא אִשָּׁר רַע oder כְּמוֹךָ אִשָּׁר רַע auffasst.

⁷³ Schüle 2001a, 527, der auf Targum Neofiti und Targum Onkelos verweist. Vor allem Targum Pseudojonatan hat eine relativische Konstruktion, die eine adverbiale Deutung nahezu ausschließt.

⁷⁴ Herrmann 1999, 114: „Weil alle Menschen als Gottes Geschöpfe gleich sind, liegt das dieser Gegebenheit adäquate Verhalten zueinander in gegenseitig achtender und fördernder Liebe.“ Damit ist das Liebesgebot eine

eine „Aussage von nahezu ontologischer Qualität“⁷⁵, die nicht konditional eingeschränkt werden darf. Der Nächste ist wesensgleich, unabhängig von seinem Verhalten. Die Gleichheit des Nächsten ist zudem als Gleichbedürftigkeit zu verstehen. Jeder Mensch ist in seinen Sozialkontakten gleichbedürftig nach Liebe. Die Gleichheit des Mitglieds der Jahwegemeinde wird durch die folgende Selbstvorstellungsformel begründet: „*Ich (bin) Jahwe, [der Gott des einen und des anderen]*“⁷⁶. Gegen eine Deutung als Apposition spricht aber, dass in der Parallele in v.34 die Präpositionalverbindung כְּמִוֶּךְ das ePP in לוֹ näher bestimmt, was syntaktisch ausgeschlossen ist⁷⁷.

- b) Die Deutung als Objektvergleich⁷⁸ nach dem Schema „*Vorbild – Nachahmung*“ bzw. „*Präzedenzfall – Wiederholung*“ ist demgegenüber immer noch ein gangbarer Weg, vor allem wenn man den Handlungsaspekt des Idioms אָהַב + לֵא be-rücksichtigt. Insofern könnte man ein getilgtes Objekt טוֹב eintragen, nämlich „*Du sollst (das Gute) für den Nächsten lieben, wie (du das Gute) für dich (liebst)*“⁷⁹ oder אָהַב als intransitives Verbum verstehen, nämlich: „*Du sollst Liebe erweisen dem Nächsten, wie (man Liebe) dir (erweist)*“. Eine solche syntaktische Ansetzung ist möglich, da die Präposition לֵא, die im Vergleich hinter כְּ zur Anzeige des Objekts stehen müsste, ausfallen kann⁸⁰.

Es bleibt festzuhalten: Die doppelte Begründungsstruktur des Rahmens (Heiligkeit Gottes und geschichtliches Handeln Jahwes), die durch die Selbstvorstellungsformel in die apodiktischen Weisungen des Zentralteils hereingeholt wird, wird durch die drei *w-qatal*-Sätze erweitert:

- a) V.12 qualifiziert die Missachtung der genannten Gebote als Angriff auf Gott, da der Name Jahwes entweiht werden würde.
- b) V.14 hingegen schärft die Gottesfurcht des Israeliten ein, die sich in der Einhaltung der Gebote besonders deutlich zeigt.
- c) V.18 betont die Nächstenliebe, die sich im solidarischen Verhalten gegenüber dem Nächsten beweist.

Abwandlung der „*Goldenen Regel*“, vgl. Mathys 1986, 6: „In diesem Satz liegt eine anthropologisch vertiefte Form der Goldenen Regel vor: Die Liebe, derer du bedarfst und die du erhoffst, sollst du deinem Nächsten, der sie auch nötig hat und erwartet, erweisen.“

⁷⁵ Schüle 2001a, 516. Neudecker 1992, 506 weist hingegen noch auf eine weitere Übersetzungsvariante hin: das Präpositionalobjekt könne auch resultativ oder konditionell verstanden werden, nämlich „*liebe deinen Nächsten, damit er dir gleicht*“ oder „*liebe deinen Nächsten, wenn er dir gleicht*“. Gegen eine Gleichheit des Fremden gemäß Lev 19,34 aber Ateek 2008, 159–160, der nach anderen Texten sorgsam vom Israeliten unterschieden wird: „this commandment lifts up an ordinary human injunction to a higher moral level but, unfortunately, it stops short of giving the aliens full equality.“

⁷⁶ Vgl. Vincent 2006, 109.

⁷⁷ Muraoka 1978, 295, der auch erwogen hat, dass hier keine Präpositionsverbindung, sondern ein Substantiv mit dem erweiterten Projektionsprinzip „*dein Ähnliches*“ vorliegen könnte. Das ist aber singular und bestenfalls eine Verlegenheitslösung.

⁷⁸ Vgl. zu dieser prinzipiellen Möglichkeit Jenni 1990, 145–146.

⁷⁹ Vgl. Milgrom 2000, 1655.

⁸⁰ Vgl. Gesenius; Kautzsch ²⁷1909, §118s–u.

Insofern liegt hier nicht nur ein Doppelgebot aus Gottesfurcht und Nächstenliebe vor⁸¹, sondern eine dreifache Zielbestimmung aller Verbote und Gebote in Lev 19. Im Halten der ethischen Weisungen zeigt sich folglich: a) die Heiligung des Gottesnamens, b) die Gottesfurcht des Menschen und c) die Liebe zum Nächsten.

4. Bedeutung im Christentum

4.1 Das Gebot der Nächstenliebe

Das allseits bekannte Gebot der Nächstenliebe hat im Alten Testament keine weitere Resonanz gefunden. Ganz im Gegensatz dazu das Neue Testament: hier wurde der Wortlaut der LXX meist wörtlich rezipiert (καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν)⁸². Die Formel mit der Nächstenliebe findet sich in den Evangelien (Mk 12,31.33; Mt 5,43, 19,19, 22,39; Lk 10,27) sowie in der Briefliteratur (Röm 13,9; Gal 5,14; Jak 2,8).

Dadurch dass Jesus Christus die Nächstenliebe der Liebe zu Gott gleichgestellt hat, nahm dieser Satz die zentrale Position im christlichen Ethos ein⁸³. In dieser Formel verdichteten sich alle weiteren Einzelgebote.

Zwar ist nach Mt 22 die Gottesliebe das größte Gebot von allen, aber die Nächstenliebe ist der Gottesliebe gleichbedeutend. Auch Mk 12 stellt dem Gebot der Gottesliebe die Nächstenliebe gleichberechtigt zur Seite. Nach Lk 10 ist das Doppelgebot sogar die Antwort auf die Frage nach dem rechten Weg, um das ewige Leben zu erlangen. Auch Mt 19 betont, dass die Nächstenliebe zu denjenigen Geboten gehört, die für die Nachfolge wichtig sind. Das Liebesgebot schließt in Mt 19 zudem eine Aufzählung von Geboten des Dekalogs ab: „Du sollst nicht töten; du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht falsches Zeugnis geben; ehre den Vater und die Mutter; und: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!“. Die Schlussstellung unterstreicht die besondere Bedeutung des Liebesgebotes. In den synoptischen Paralleltexten Mk 10,19 und Lk 18,20 wird das Liebesgebot auffälligerweise nicht erwähnt.

In Röm 13,9 liegt eine Aufzählung von Dekalogsgeboten vor, die in das Liebesgebot als dem Zentrum der ethischen Weisung einmündet. Außerdem wird hier das Liebesgebot als Summe der Ethik bezeichnet, da in dieser Weisung alles andere zusammengefasst sei (ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται). Die Liebe ist nach Paulus zudem die Erfüllung des Gesetzes (vv.8 und 10). Bei Paulus wird im Kontext dieses Zitats zudem der liebevolle Umgang mit dem Feind in unterschiedlichen Weisungen thematisiert⁸⁴. In Röm 13,8 wird betont, dass derjenige, der den anderen (ἕτερον) liebt, das Gesetz erfüllt. Hier erweitert Paulus sogar die Vorschrift aus Lev 19,18, indem er das Liebesgebot durch die Verwendung des Lexems ἕτερον auf den „Anderen“ ausweitet und hier nicht die Bezeichnungen „Bruder“ oder „Nächster“ verwendet⁸⁵.

⁸¹ Vgl. hierzu Köckert 2004, 163–164.

⁸² Vgl. auch Schüle 2001b, 98.

⁸³ Auf diese Verbindung ist allerdings auch schon das Alte Testament angelegt, vgl. Mathys 1986, 150–153.

⁸⁴ Vgl. hierzu Powery 2008, 140–141; Röm 12,14.17.19.20; 13,3.

⁸⁵ Vgl. auch ebd. 141.

In Jak 2,8 wird das Gebot der Nächstenliebe sogar als das „*königliche Gesetz*“ (νόμον βασιλικόν) bezeichnet. Insgesamt scheint der Jakobusbrief fast alle Weisungen von Lev 19,11–18 aufzunehmen⁸⁶. Vermutlich ist das „*königliche Gesetz*“ (Jak 2,8), nach dem die Christen leben sollen, und das „*Gesetz der Freiheit*“ (διὰ νόμου ἐλευθερίας Jak 2,12), das für die Beurteilung der Taten herangezogen wird, nicht nur der Dekalog (Jak 2,11), sondern der apodiktische Zentralteil von Lev 19⁸⁷. Die Nächstenliebe gilt zudem nach Jak 2,1 ohne Ansehen der Person (ἐν προσωπολημψίαις), worauf auch Jak 2,9 verbal hinweist (εἰ δὲ προσωπολημπεῖτε). Bei dieser Bestimmung könnte v.15 im Hintergrund stehen⁸⁸. Die ungeteilte Zuwendung zum Nächsten, die sich in Werken äußert, untermauert zudem die Ernsthaftigkeit des gelebten Glaubens, was im folgenden Abschnitt Jak 2,14–26 deutlich wird⁸⁹.

4.2 Analoge Begründungsstrukturen

Neben der Rezeption des Gebots der Nächstenliebe im Neuen Testament wurde auch die in Lev 19 entwickelte Argumentationslogik übernommen. Hierfür nur drei Beispiele:

In der Bergpredigt wird das Gebot der Nächstenliebe in Mt 5,43 markant anders wiedergegeben: „*Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.*“ Von einem Hassen des Feindes ist in Lev 19 nirgendwo die Rede. Möglicherweise greift hier Jesus verschiedene halachische Auslegungstraditionen seiner Zeit auf, sodass man diesen Vers folgendermaßen verstehen könnte⁹⁰: „*Ihr habt gehört, dass gesagt ist: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben‘ und ihr habt gehört, dass einige Schriftgelehrte Lev 19,18 auf den Nachbarn beziehen, der freilich nicht dein Feind sein kann, und auf dieser Basis gilt dann ebenfalls: ‚Du sollst deinen Feind hassen‘.*“

Gegen solche halachische Traditionen⁹¹ wendet sich Jesus dezidiert und schärft seinen Jüngern die Feindesliebe besonders ein. Diese Weisung wird zusätzlich mit einem Finalsatz verbunden: „*damit ihr Söhne eures Vaters seid, der in den Himmeln ist!*“ (v.45). Außerdem folgt eine Formel, welche die *imitatio Dei* als Begründung einspielt: „*Ihr nun sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.*“ (v.48). Auch wenn hier nicht die Heiligkeit Gottes und die Heiligung der Jünger explizit erwähnt werden, ist doch ein analoger Begründungszusammenhang festzustellen. Die Einlösung der geforderten Weisungen erfolgt immer in der angezielten Gemeinschaft mit Gott und in der Nachfolge Gottes.

In Gal 5 wird die Nächstenliebe sogar als zentrales Gesetz gekennzeichnet: ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται (v.14). Darüber hinaus wird am Ende des Abschnitts die

⁸⁶ Johnson 1982, 399–401, der den Jakobusbrief für einen halachischen Midrasch über Lev 19,12–18 hält. Ähnlich auch Hartley 1992, 325.

⁸⁷ Johnson 1982, 399.

⁸⁸ Vgl. ebd.

⁸⁹ Powery 2008, 140.

⁹⁰ Neudecker 1992, 501–502. Hofius 1991, 105 deutet den Feindeshass als Interpretation der ausgelassenen Relationsformel „*wie dich selbst*“.

⁹¹ Mathys 1986, 31, Anm. 11 vermutet, dass Matthäus sich hier auf die Ansichten der Gemeinschaft von Qumran bezieht, vgl. 1QS 1,10, demzufolge alle Söhne der Finsternis zu hassen sind. Dagegen aber Hofius 1991, 104–105, der sich auch gegen eine volkstümliche populäre Maxime wendet.

imitatio Christi eingeschärft, nämlich dass alle, die an Jesus Christus glauben, das Fleisch samt Leidenschaften und Begierden gekreuzigt haben (v.24). Schließlich ist der Geist – ähnlich wie die Heiligkeit Gottes – der Ermöglichungsgrund für ein ethisches Leben (v.25). Auch hier wird eine Begründungsstruktur vorgelegt, die derjenigen von Lev 19 stark ähnelt.

Schließlich besteht der Wille Gottes gemäß 1Thes 4,3 in der Heiligung der Gemeinde: ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν. Diese Heiligung wird in den folgenden Sätzen durch traditionelle Gebote entfaltet: Fernhalten von Unzucht (v.3), Selbstkontrolle in Heiligkeit und Ehre (v.4), Abkehr von einer Leidenschaft der Begierden (v.5), Rechtsbruch und Betrug (v.6). Diese Gebote bzw. Verbote werden in v.7 mit der Berufung verbunden, die Reinheit und Heiligung einfordert: οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ’ ἐν ἁγιασμῷ („Denn Gott hat uns nicht zur Unreinheit berufen, sondern in Heiligung“). Schließlich betont Paulus in v.8, dass eine Nichteinhaltung dieser Gebote einer Ablehnung Gottes gleichkomme. Der von Gott gegebene Heilige Geist kann zudem eine heiligende Wirkung auf die Gemeindeglieder ausüben. Die Parallelen zu Lev 19 liegen auf der Hand⁹²:

- a) Gott selbst ist heilig. Dies wird in v.8 nachgereicht, wo darauf verwiesen wird, dass Gott seinen Heiligen Geist der Gemeinde zur Verfügung stellt.
- b) Die Gemeinde soll sich durch die Beachtung der in den vv.3–7 genannten Gebote heiligen. Die Heiligung (ὁ ἁγιασμὸς) ist der besondere Wunsch Gottes für die Gemeinde. Dies wird durch die Verwendung dieses Lexems in v.3 und v.7 nachdrücklich unterstrichen, wodurch ein Rahmen um die Gebote bzw. Verbote gesetzt wird.
- c) Paulus betont die kultische Dimension der ethischen Weisungen (vv.5–6), so dass er offenbar nicht zwischen beiden Kategorien unterscheidet.
- d) Bei Paulus wird der Aufruf zur Heiligung mit der Berufung der Gemeinde verbunden, was in Lev 19 zwar nicht explizit ausgedrückt wird, aber in der Erwählung begründet ist, die dem größeren Kontext des Heiligkeitsgesetzes zugrunde liegt.

Dieser Vergleich zeigt, dass auch in 1Thes 4,3–8 eine ähnliche Begründungsstruktur wie in Lev 19 verwendet wird. Die Erwählung der Gemeinde sowie die Heiligkeit Gottes begründen die Heiligung der Gemeinde. Um dies zu erreichen, werden verschiedene, vor allem ethische Gebote eingeschärft.

Aus alledem folgt: Nicht nur das Liebesgebot wurde christlich breit rezipiert. Auch die Argumentationslogik zur Begründung von ethischen und kultischen Weisungen wurde bewusst oder unbewusst aus Lev 19 übernommen. Auf alle Fälle zeigt sich durch diese Rezeption die tiefe Verwurzelung des Christentums im Frühjudentum. So gilt nach wie vor, was Paulus im Römerbrief treffend formuliert hat: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18).

⁹² Vgl. hierzu Grünwaldt 1999, 253.

Literatur

- Allbee, R. A.* (2006): Asymmetrical Continuity of Love and Law between the Old and New Testaments. Explicating the Implicit Side of a Hermeneutical Bridge, Leviticus 19.11–19, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 31, 147–166.
- Ateek, N.* (2008): Who is my Neighbor?, in: *Interpretation* 62, 156–165.
- Barbiero, G.* (1991): L'Asino del Nemico. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell' Antico Testamento (Es 23,4–5; Dt 22,1–4, Lv 19,17–18) (AnBib 128), Rom.
- Bultmann, Ch.* (1992): Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff ‚ger‘ und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 153), Göttingen.
- Carmichael, C. M.* (1994): Laws of Leviticus 19, in: *HThR* 87, 239–256.
- Cholewiński, A.* (1976): Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie (AnBib 66), Rom.
- Cotton, R.* (2002): A Biblical Theology of Leviticus Focusing on Chapter 19, in: D. O. Wenhe; P. L. Schrieber; L. A. Maxwell (Hg.), „Hear the Word of Yahweh“. Essays on Scripture and Archaeology in Honor of Horace D. Hummel, St. Louis, 111–119.
- Crüsemann, F.* (1992): Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München.
- Ehrlich, A. B.* (1909): Randglossen zur Hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches, Band 2: Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Leipzig.
- Elliger, K.* (1966): Leviticus (HAT 4), Tübingen.
- Gaß, E.* (2011): Zum syntaktischen Problem von Lev 19,18, in: Ders.; H.-J. Stipp (Hg.) „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!“ (Ri 2,1). FS Walter Groß zum 70. Geburtstag, Freiburg i. Br., 197–216.
- Gerstenberger, E. S.* (1993): Das dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen.
- Gesenius, W.; Kautzsch, E.* (²⁷1909): Hebräische Grammatik, Leipzig.
- Grünwaldt, K.* (1999): Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie (BZAW 271), Berlin.
- Hartley, J. E.* (1992): Leviticus 1–27 (World biblical commentary 4), Nashville.
- Herrmann, W.* (1999): Erneut עָבַדְתָּ לַיהוָה לְרַעְיָךְ כְּבוֹדָךְ Lev 19,18aß, in: Ders. (Hg.), Von Gott und den Göttern. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (BZAW 259), Berlin, 105–114.
- Hofius, O.* (1991): Nächstenliebe und Feindeshaß. Erwägungen zu Mt 5,43, in: J. J. Degenhardt (Hg.), Die Freude an Gott – unsere Kraft. FS O. B. Knoch, Stuttgart, 102–109.
- Jenni, E.* (1990): Zur Semantik der hebräischen Personen-, Tier- und Dingvergleiche, in: *Zeitschrift für Althebraistik* 3, 133–166.
- (2000): Die hebräischen Präpositionen, Band 3: Die Präposition Lamed, Stuttgart.
- Johnson, L. T.* (1982): The Use of Leviticus 19 in the Letter of James, in: *JBL* 101, 391–401.
- Joosten, J.* (1996): People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26 (VT.S 67), Leiden.
- (1998): The Numeruswechsel in the Holiness Code (Lev. XVII–XXVI), in: K.-D. Schunck; M. Augustin (Hg.), „Lasset uns Brücken bauen ...“. Collected Communications to the XVth Congress of the International Organisation for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995 (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 42), Frankfurt, 67–71.
- Kiuchi, N.* (2007): Commanding an Impossibility? Reflections on the Golden Rule in Leviticus 19:18B, in: J. G. McConville; K. Möller (Hg.), Reading the Law. Studies in Honour of Gordon J. Wenham (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 461), New York, 33–47.
- Köckert, M.* (2004): Gottesfurcht und Nächstenliebe. Die Zusammenfassung der Willensoffenbarung Gottes am Sinai in Lev 19, in: Ders. (Hg.), Leben in Gottes Gegenwart. Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament (Forschungen zum Alten Testament 43), Tübingen, 155–166.
- Kugel, J. L.* (1987): On Hidden Hatred and Open Reproach. Early Exegesis of Leviticus 19:17, in: *HThR* 80, 43–61.

- Levine, B. A.* (1989): *Leviticus. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation (The JPS Torah Commentary)*, Philadelphia.
- Luciani, D.* (1992): „Soyez Saints, car je suis saint“. *Un Commentaire de Lévitique 19*, in: *NRTh* 114, 212–236.
- (2005): *Sainteté et Pardon. Vol. I Structure Littéraire du Lévitique (BETHL 185A)*, Leuven.
- Magonet, J.* (1983): *The Structure and Meaning of Leviticus 19*, in: *Hebrew Annual Review* 7, 151–167.
- Malamat, A.* (1990): „You Shall Love Your Neighbor As Yourself“. *A Case of Misinterpretation*, in: E. Blum; C. Macholz; E. W. Stegemann (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn, 111–115.
- Mathys, H.-P.* (1986): *Liebe Deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) (OBO 71)*, Fribourg.
- Milgrom, J.* (2000): *Leviticus. A New Translation with Introduction and Commentary. II. Lev 17–22 (AncB 3A)*, New York.
- Muraoka, T.* (1978): *A Syntactic Problem in Lev. XIX. 18b*, in: *JSSt* 23, 291–297.
- Neudecker, R.* (1992): „And you Shall Love Your Neighbour as Yourself – I Am the Lord“ (Lev 19,18) in *Jewish Interpretation*, in: *Bib.* 73, 496–517.
- Nihan, Ch.* (2007): *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus (Forschungen zum Alten Testament 225)*, Tübingen.
- Noth, M.* (?1966): *Das dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6)*, Göttingen.
- Otto, E.* (1994): *Theologische Ethik des Alten Testaments (Theologische Wissenschaft 3,2)*, Stuttgart.
- Powery, E.* (2008): *Under the Gaze of the Empire. Who is my Neighbor?*, in: *Interpretation* 62, 134–144.
- Ruwe, A.* (1999): „Heiligkeitsgesetz“ und „Priesterschrift“. *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1–26,2 (Forschungen zum Alten Testament 26)*, Tübingen.
- Ruzer, S.* (2002): *From „Love your Neighbour“ to „Love your Enemy“*. *Trajectories in Early Jewish Exegesis*, in: *Review biblique* 109, 371–389.
- Schüle, A.* (2001a): „Denn er ist wie Du“. *Zu Übersetzung und Verständnis des alttestamentlichen Liebesgebots Lev 19,18*, in: *ZAW* 113, 515–534.
- (2001b) *Kāmōkā – der Nächste, der ist wie Du. Zur Philologie des Liebesgebots von Lev 19,18.34*, in: *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* 2, 97–129.
- Schwartz, B. J.* (1999): *The Holiness Legislation. Studies in the Priestly Code (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem)*, Jerusalem.
- Stackert, J.* (2007): *Rewriting the Torah. Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation (Forschungen zum Alten Testament 52)*, Tübingen.
- Staubli, Th.* (1996): *Die Bücher Levitikus, Numeri (Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament 3)*, Stuttgart.
- Vincent, J. M.* (2006): „Tu aimeras ton prochain comme toi-même“? *Lv 19,18b dans son contexte*, in: *EtR* 81, 95–113.
- Wagner, V.* (2005): *Lev 19. Warnung vor irreparabler Unreinheit durch das Zusammenbringen unvereinbarer Dinge und Handlungen*, in: *Biblische Notizen* N. F. 126, 5–18.
- Zipor, M. A.* (1991): *Notes sur les Chapitres XIX à XXII du Lévitique dans la Bible d’Alexandrie*, in: *EThL* 67, 328–337.

Lev 19 shows a threefold definition of goals. Abiding by the ethical instructions one demonstrates observance of the name of God, human fear of God and love of the neighbour. A quite similar argumentation can also be found in the New Testament (e. g. Matt 5, Gal 5, 1 Thess 4).