

logie in ganz unterschiedlicher Weise gegenseitig durchdrungen und im Endeffekt zur Herausbildung verschieden akzentuierter ‚Monotheismen‘ geführt haben. Ob es ferner glücklich ist, bereits die monolatrischen Vorstufen dieser Entwicklung mit dem Begriff des Monotheismus zu belegen, erscheint zweifelhaft. Auf diese Weise entsteht jedenfalls – gewollt oder ungewollt – allzu schnell ein anachronistisches Bild, das mit den religionsgeschichtlichen Realitäten nur wenig gemein hat.

Nach der hier sehr ausführlich besprochenen Grundlegung in den drei Kapiteln des ersten Buchteils wendet sich A. in den sieben Kapiteln der folgenden beiden Teile („Der Auszug“ und „Der Bund“) einer genauen Betrachtung von Schlüsselpartien des Exodusbuches zu, mittels derer er die wichtigsten Teilaspekte des zuvor Dargelegten weiter vertieft und entfaltet. Im Stil eines paraphrasierenden Kommentars nimmt die Darstellung ihren Ausgangspunkt beim biblischen Text, aus dem A. wiederholt kürzere und längere Passagen (nach dem Text der Elberfelder Übersetzung) zitiert. Dabei beschränkt er sich nicht auf das Exodusbuch, sondern bringt dieses immer wieder auch ins Gespräch mit thematisch verwandten Partien aus anderen biblischen Büchern einschließlich des Neuen Testaments. Auf diese Weise entsteht ein Flechtwerk innerbiblischer Querbezüge, die einander letztlich gegenseitig auslegen und sich so zu einem faszinierenden Gesamtbild fügen. Die Kehrseite dieser letzten Endes kanonischen Exegese des Exodusbuches besteht freilich darin, dass sie die literargeschichtlichen Differenzierungen innerhalb des Textes verschwimmen lässt. Das in Kap. 3 skizzierte entstehungsgeschichtliche Profil des Buches blitzt zwar immer wieder auf, wird aber nicht in der Konsequenz fruchtbar gemacht, die man sich als Alttestamentler wünschen würde. Freilich wird man A. zugestehen müssen, dass eine im strengen Sinne historisch-kritische Exegese des Exodusbuches gar nicht sein Anspruch ist. Sein vordringliches Interesse besteht darin, den „Resonanzen“ des Textes nachzuspüren. Dies schließt sowohl seine traditionsgeschichtlichen Vorstufen in der Alten Welt als auch seine spätere Wirkungsgeschichte dezidiert mit ein. Das Ergebnis ist eine überaus reiche Materialsammlung, die von Quellen des Alten Ägyptens und Mesopotamiens über Stimmen der Antike und des Mittelalters bis in die Kultur- und Geistesgeschichte der Gegenwart reicht. Indem er die Verbindungslinien zwischen den einzelnen Zeugnissen aufzeigt, gelingt es A. auf eindrucksvolle Weise, das Exodusbuch in einem weiten kulturgeschichtlichen Horizont zu verorten und die immense Wirkmächtigkeit zu illustrieren, die dieses bis in die Gegenwart entfalten konnte. A. hat mit seinem Buch einen wichtigen Beitrag geleistet, der entscheidende Impulse für den kulturwissenschaftlichen Diskurs liefert und auch die Disziplin des Alten Testaments zu einer kritischen Auseinandersetzung herausfordert, die ohne jeden Zweifel lehrreich ist. C. BERNER

HIEKE, THOMAS, *Levitikus*. Teilband 1 + 2 (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2014. XIII/1165 S., ISBN 978–3–451–26807–6; 978–3–451–26806–9.

Um es vorab zu sagen: Dieser Kommentar des Mainzer Alttestamentlers ist eine grandiose Leistung. Er bietet nicht nur eine Fülle von Informationen, sondern ist auch gut lesbar, ja sogar „spannend“, was bei einem Stoff wie dem 3. Buch Mose beileibe nicht selbstverständlich ist.

In der Einleitung zu dieser Torat Kohanim (= Priesterweisung) wird zunächst das literarische Konzept des Buches vorgestellt, das sich vom narrativen Rahmen her als Gottesrede an Mose versteht, die dieser an die jeweiligen Adressaten weitergeben soll (41 f.). Im Zentrum des Kommentars steht der Text in seiner syntaktischen, semantischen und pragmatischen Dimension. Das erkenntnisleitende Interesse ist die Frage nach den Sinn Dimensionen, die der Text erschließt, nach seiner Aussage- und Wirkabsicht (45). Damit liegt der Schwerpunkt der Auslegung auf der Synchronie; entstehungsgeschichtliche Hypothesen werden um einer möglichen historischen Verortung willen vorgestellt. Auszugehen ist von zwei Konzeptionen, die in Lev 1–16 und 17–27 ihren Niederschlag gefunden haben und wohl auf unterschiedliche Verfasserkreise zurückgehen, die der „Priesterschrift“ (= P) und dem Heiligkeitgesetz (= H) zuzuordnen und exilisch bzw. frühnachexilisch zu datieren sind. H setzt P voraus und will diese korrigieren und revidieren. Als Trägergruppe von H sind priesterlich-schriftgelehrte Kreise anzunehmen

(65–74). Die narrative Einbettung von Lev in die Sinaioffenbarung hat kein historiographisches Interesse, sondern verfolgt ein paränetisches Ziel. Es handelt sich um fiktionale Literatur. Dies hat eine reiche Auslegungstradition des Buches innerhalb des Judentums zur Folge, ist aber auch dem Christentum als unverzichtbarer Bestandteil seiner zweigeteilten Bibel zur kritischen Reflexion gegeben (75–77).

Die Einleitung schließt mit einem umfangreichen Glossar, in dem wichtige Begriffe und Wendungen im Text des Lev vorgestellt und erklärt werden – eine hervorragende Hilfe zur Lektüre (79–140).

Der Kommentarteil, dessen Kapiteileinteilung der von Lev folgt, befasst sich zunächst mit den Opferbestimmungen (Kap. 1–7), auf die an dieser Stelle nicht im Einzelnen eingegangen werden kann. Wiederholt wird hervorgehoben, dass es in den Opfern um die heilvolle Kommunikation mit JHWH, um deren Begründung und Wiederherstellung geht (147 u. passim). Der Ritus der „Handaufstimmung“ wird dahingehend interpretiert, dass durch sie „der Zusammenhang zwischen Mensch und Tier, zwischen der Opfermaterie und der menschlichen Person, um deren Gottesbeziehung es geht, hergestellt“ wird (168). Zum Blutritus wird ausgeführt, dass das Blut als Träger des Lebens bereits Gott gehört, daher nicht als Opfer gelten kann, sondern an den Brandopferaltar als Ort der besonderen Gegenwart Gottes ausgesprengt und so Gott übergeben wird (173). Die vollständige oder teilweise Verbrennung der Opfermaterie wird als „in Rauch aufgehen lassen“ ausgedrückt. „Die Wendung zeigt an, dass nicht die Zerstörung im Vordergrund steht, sondern die Transformation des Opfers hin zu einem Signal („Index“) für die Kommunikation mit dem Göttlichen“ (176). Unter der Rubrik „Rezeption und Bedeutung“ wird darauf hingewiesen, dass im Judentum wie im Christentum „der Grundgedanke des Opfers auf je eigene Weise in die Metapher überführt und spirituell gedeutet werden“ konnte (192–194).

In Kap. 8–10 geht es um „das Idealbild des gelingenden Gottesdienstes“, das einer bestimmten Theologie verpflichtet ist und einen Grundlagentext für die Identität der religiösen Gemeinschaft Israels schaffen will – „es geht nicht um historische Ereignisse oder die Archivierung tatsächlicher Praktiken“. Die Erzählung des Todes von Nadab und Abihu (Kap. 10) bildet einen Kontrast zum idealtypischen Kult „und dient als warnendes Beispiel dafür, dass der perfekt funktionierende Gottesdienst den Menschen nicht dazu verleiten sollte, Gott durch rituelle Handlungen manipulieren zu wollen“ (331 f.). Die in 9,23f. erfolgende Theophanie macht deutlich, dass – gemäß und auf Grund der Opferfriten – dem ganzen Volk die heilvolle Kommunikation mit Gott offensteht (372 f.).

Die folgenden Kap. 11–15 handeln von der „Reinheit im Alltag“ (402); dabei geht es in Kap. 11 zunächst um Speisebestimmungen und unreine Tiere (405). Eine wichtige Funktion des Textes besteht darin, „der frühjüdischen Gemeinde Stabilität und Ordnung zu geben [...] und sie von der Umgebung klar abzusondern“ (415). Die Speisegebote symbolisieren bis in den Alltag hinein „den besonderen Status des Volkes Israel als zur Heiligkeit berufenes Volk“, im Sinne einer *imitatio Dei* (438–440). Kap. 12 befasst sich mit der kultischen Reintegration der Frau nach der Geburt eines Kindes (440). Im Hintergrund stehen uralte Tabuvorstellungen und starke Unsicherheitspotenziale für die menschliche Psyche (444). Der Begriff „Unreinheit“ impliziert jedoch „keinerlei moralischen Makel und keine Abwertung“ (449). Kap. 13 behandelt ungewöhnliche Anzeichen an Oberflächen (465). Dabei geht es allein um die Beurteilung durch den Priester, „ob ein Mensch, an dem bestimmte Phänomene zu *sehen* [...] sind, am Kult teilnehmen darf (rein) oder nicht (unrein)“ (491). Um die kultische Integration geheilter Menschen geht es in 14,1–32 (494). In 14,33–57 wird die kultische Reintegration renovierter Häuser besprochen (510). Aus der Sicht der verantwortlichen Priester ist der tiefere Hintergrund für die Beurteilung der „Anzeichen“ als „unrein“ ihre Nähe zum Tod. Alle Phänomene erinnern an Verfall und Verwesung – sie stehen in Opposition zum Leben und zum lebendigen und heiligen Gott (520 f.). Das 15. Kap. kreist um die kultische Beurteilung von Ausflüssen aus den Genitalien (522). Im Hintergrund steht die Scheu vor der Macht des Geschlechtlichen, den das antike Israel mit seiner Umwelt teilt. Es gilt, diese Macht in Schranken zu weisen und vom Ort der Gottesbegegnung fernzuhalten (537).

Mit dem 16. Kap. beginnt – bei fortlaufender Seitenzählung – der zweite Band des Kommentars. Dieses Kapitel kreist um den Versöhnungstag. In der „großen Versöhnung“

geht es darum, „alles, was einer gelingenden Kommunikation zwischen den Israeliten und JHWH im Wege steht, zu beseitigen“ (557). Der Ziegenbock „für Asasel“ ist lediglich ein „Transportmittel zur Entfernung und symbolischen Elimination von materialhaft gedachten Sünden“. Dabei steht „Asasel“ nur als Chiffre für das unbewohnte, unkultivierte und unnütze Land, in dem die Frevel und Sünden der Israeliten [...] ‚ausgelagert‘ oder ‚entsorgt‘ werden“ (589 f.). Ab V. 29 wird das Volk angesprochen auf seinen Beitrag zum Versöhnungsgeschehen hin, der vor allem in einer „Selbsterniedrigung“ besteht, deren Ziel „die Trennung von Alltag und vom Alltäglichen, die Herausstellung“ des Versöhnungstages „als etwas Außergewöhnliches“ ist, womit jede/jeder Einzelne ihre/seine eigene Umkehr und Buße ausdrückt (593–595). Der letzte Satz des Kapitels erinnert an den fiktiven narrativen Rahmen. Dieser ist von großer theologischer Bedeutung. Die wohl von priesterlichen Kreisen zusammengestellten Weisungen zum Kult werden als Gottes Gebot an Mose bezeichnet. Damit ist im Rahmen der Textwelt JHWH selbst der Urheber des Kults, der auf diese Weise die Voraussetzungen für die Versöhnung zwischen Mensch und Gott schafft. Alles menschliche Tun, auch das des Hohepriesters, ist somit, wie auch die Versöhnung selbst, ein reines Gnadengeschenk Gottes (599 f.). Die Wirkungsgeschichte des „Großen Versöhnungstages“ ist für Juden und Christen von großer Tragweite. Das Bekenntnis der Sünden erhielt im frühen Judentum eine immer größere Bedeutung und findet seinen innerbiblischen Niederschlag in den großen Bußgebeten Esra 9,6–15; Neh 9,6–37 (600 f.). In Qumran ist der Versöhnungstag „ein Tag des Fastens und der Arbeitsruhe zur Vorbereitung auf die eschatologische Befreiung von Schuld und Sünde sowie von Unterdrückung durch die Dämonen“ (602). Im Mischna-Traktat Yoma rückt das Heiligtum sehr in den Hintergrund; wichtig ist, dass die Menschen sich untereinander versöhnen, nur dann schafft auch der rituell begangene Tag Versöhnung. Dieser Tag wird bis heute unter Verzicht auf die alltäglichen Tätigkeiten „mit Bittgebeten um Vergebung der bewusst und unbewusst begangenen Sünden verbracht“ (603 f.). Im Neuen Testament sind es vor allem der Römerbrief und der Hebräerbrief, die den Versöhnungstag auf das Christusgeschehen adaptieren. In Röm 3,25 liegt wahrscheinlich eine Anspielung auf Lev 16,14f. vor, näherhin auf die *kapporet*, die „Deckplatte“ der Lade, die der Erscheinungsort Gottes (V. 2) und das Ziel der Blutapplikation ist (607 f.). Im Hebräerbrief greift das junge Christentum seine jüdischen Wurzeln begrifflich auf und gestaltet aus ihnen eine eigene christologische Botschaft; vgl. Hebr 1,3; 3,1; 4,14f.; 5,1–6. Christus übt seinen hohepriesterlichen Dienst nach Tod, Auferweckung und Erhöhung im himmlischen Heiligtum aus und unterscheidet sich dadurch von den irdischen Hohepriestern; vgl. Hebr 7,26–28; 8,1–4; 9,24. Das Opfer Christi geschieht ein für alle Mal und eröffnet durch sein Blut den an ihn Glaubenden den einen Weg ins Heiligtum, zu Gott; vgl. Hebr 6,19f.; 9,26; 10,18f. Dabei steht sein Blut nicht für den Tod, sondern für das Leben (609).

Ab Kap. 17 begegnen neue theologische Tendenzen, vor allem das Konzept der Heiligkeit, nach dem die Heiligkeit JHWHs sich in der Heiligkeit Israels widerspiegeln soll (Lev 19,2). Von daher stammt der Begriff „Heiligkeitgesetz“ (H) (612). Das eröffnende Kapitel dreht sich vor allem um die Themen „Verbot des Blutgenusses“ und „Verbot der Profanschächtung“ (617). Hinsichtlich des Blutgenusses wird als Begründung gegeben, dass das Leben des Fleisches im Blut liege und daher für das Leben der Israeliten Versöhnung bewirke – als Gabe Gottes (632–634). Das Verbot des Blutverzehr hat im Neuen Testament in den Kompromissformeln für das Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen seine Spuren hinterlassen (Apg 15,20.29; 21,25) (640 f.). Kap. 18–20 befassen sich mit der „Heiligkeit im Alltag“, zunächst mit Bestimmungen zu Ehe und Geschlechtsverkehr (643, 645). Als entscheidende Motivation für den Gebotsgehorsam wird herausgestellt, dass der so handelnde Mensch „leben“ wird. „Die Weisung (Tora) JHWHs dient zum Leben, zu einem gelingenden, andauernden und wohl auch glücklichen Leben“, und das für *jeden* Menschen (662 f.). Zum Verbot der Übergabe von Kindern an „den Moloch“ (679–683) wird eine neue Deutung vorgelegt: Es ist denkbar, dass „Moloch“ als „Chiffre für eine bestimmte Art der Kollaboration mit der Besatzungsmacht“ zu verstehen ist. So könnten jüdische Kinder für verschiedene „Dienste“ der fremden, persischen Herrschaft bereitgestellt worden sein, womit die Gefahr der Entfremdung von der eigenen religiös-kulturellen Identität und die Übernahme „frem-

der“ Vorstellungen gegeben war (683–686). Es wird betont, dass eine Interpretation der Gebote/Verbote, „die Lebensmöglichkeiten unterdrückt, die unfrei und abhängig macht, die verunsichert und verbittert“, Lev 18,5 widerspricht (695). Zur paulinischen Rezeption vgl. Gal 3,11f. (695 f.).

Dem bedeutenden Kap. 19 geht es um soziale und kultische Einzelbestimmungen (697). Grundlegend aber ist, dass der Begriff der Heiligkeit, der bisher auf den Bereich des Heiligtums beschränkt war, nun in den Alltag der Israeliten hineingetragen wird (703). Sie gilt als „imitatio Dei“ (V. 2) (710). Zentral ist das Gebot der Nächstenliebe – „(er ist) wie du“ –, der die Feindesliebe impliziert (728–736). Ein besonderer Nachdruck wird auf das Verbot der Ausbeutung von Fremden gelegt, das zum Gebot der Liebe zum Fremden ausgeweitet wird (754–756). Die Wirkungsgeschichte des Gebotes der Nächstenliebe ist im Judentum und Christentum immens. Im Munde Jesu ist es mit dem Gebot der Liebe zu Gott zum „Doppelgebot der Liebe“ verbunden. Der Verf. des Jakobusbriefes hat wohl bewusst auf den Kontext des Nächstenliebegebots für seine Darlegungen zurückgegriffen (765–769). Lev 20 befasst sich mit Sanktionen gegen bestimmte Verfehlungen (770). Zu der Formel *mot jumat* „der wird gewiss getötet werden“ wird ausgeführt, dass sie nicht als eine zu vollstreckende Todesstrafe zu verstehen sei, sondern als eine *göttliche* Strafandrohung mit paränetischer Zielrichtung (789–791). In der rabbinischen Diskussion wird das insofern berücksichtigt, als die Verhängung einer Todesstrafe mit so großen Hürden versehen wird, „dass die klare Tendenz erkennbar wird, die Kapitalstrafe zu vermeiden bzw. *ad absurdum* zu führen“ (808 f.). Kap. 21 handelt von der Heiligkeit der Priester (813), Kap. 22 von den heiligen Gaben (843). Unmittelbare Anwendung der dort gegebenen Vorschriften ist weder im Judentum noch im Christentum gegeben – mit Ausnahme des Phänomens der Kohanim (868 f.). Die „Festzeiten JHWHs“ sind das Thema von Kap. 23 (873). Ihre Heiligung erfolgt durch das strikte Einhalten der Arbeitsruhe (885 f.). Zu Rezeption und Bedeutung wird herausgestellt, dass die Feiertagsordnungen eine Erinnerungsfunktion haben: „Nicht alles steht in der Verfügungsgewalt des Menschen, und: Der Mensch braucht eine strukturierte Zeit, in der nicht jeder Tag ein immer gleich ablaufender Werktag ist.“ So hat Lev 23 eine starke kulturprägende Wirksamkeit im Judentum und Christentum und sogar in der säkularen Welt entfaltet. Das Neue Testament ist tiefgreifend von der Zeitstruktur der jüdischen Feiertage geprägt (934 f.). So wird aus dem siebten Tag der Woche, dem Schabbat, der erste Tag als Tag der Auferstehung Christi, als „Herrentag“ (936 f.). Kap. 24 befasst sich zunächst mit der „symbolischen Präsenz der Israeliten im Zelt der Begegnung“ (987). Ein erstes Symbol für diese Präsenz ist das Olivenöl-Opfer für die Bedienung des siebenarmigen Leuchters, der sich im Heiligtum vor der „Parochet“ befindet (942–945). Ein weiteres Symbol sind die „Schaubrote“, deren Anzahl – „zwölf Kuchen“ – die kultische Gegenwart des ganzen Volkes vor JHWH, ebenfalls vor der „Parochet“, aber noch näher zu der „Lade“, anzeigt (947 f.). Im Laufe der Wirkungsgeschichte wird der „Leuchter“, die Menora, zum Symbol für das Judentum und das Volk Israel, für den heutigen Staat zum Emblem für sein Wappen. In frühchristlicher typologischer Auslegung stehen die zwölf Brote für die zwölf Apostel, ihr regelmäßiger Austausch für die apostolische Sukzession (952 f.). Des Weiteren wird die „Präsenz JHWHs im Alltag der Israeliten“ behandelt (953). Dies wird an einer Beispielerzählung vorgeführt, in der die Verächtlichmachung des Namens Gottes zur kollektiven Steinigung des Täters führt, eines „religiös-kultischen Eliminationsvorganges“. Der Sitz der Erzählung mit den anschließenden Bestimmungen (V. 15f.) „liegt nicht im Bereich der Justiz, sondern der Katechese und Predigt“. Es handelt sich um eine „Gottesstrafe“, die nicht von Menschen zu exekutieren ist. Der theologische Hintergrundgedanke ist die Gegenwart JHWHs durch seinen Namen im Alltag der Israeliten (959–966). Die nun folgende Telionsreihe zielt in die gleiche Richtung: „JHWH ist *nur* im Heiligtum präsent, sondern auch gegenwärtig in jedem Menschen, der als Abbild Gottes geschaffen [...] bzw. gezeugt und geboren ist“ (966–968).

Schabbatjahr und Jubeljahr als Auswege aus dauerhafter Verarmung sind das Thema von Kap. 25 (975). Zwei Gesichtspunkte sind dabei bestimmend: einmal „das Land“, dessen Eigentümer JHWH ist und dessen Besitzer und Nutznießer alle Israeliten sind; zum anderen die Freiheit, zu der JHWH sein Volk durch die Herausführung aus Ägypten befreit hat. Auf diesen theologischen Voraussetzungen gründet der Gesellschaftsentwurf

der Verf. von H (983 f.). So ist der Verkauf von Israeliten in die Sklaverei ausgeschlossen. Im Notfall sind sie von vermögenden Verwandten loszukaufen. Ist das nicht möglich, muss ihre Freilassung aus dem abhängigen Arbeitsverhältnis, auch gegenüber Fremden, spätestens zum Jubeljahr erfolgen (988). Die ursprünglich rein ökologisch begründete Ackerbrache wird in der Tora zu einer ausgeprägten Sozialgesetzgebung, die durch das Schabbatjahr zu einer religiösen Institution gewandelt wird (991–994). Das Jubeljahr, nach jeweils zwei Generationen, soll soziale Schiefenlagen verhindern durch Rückgabe des Nutzungsrechts an gekauftem Land an den einstigen Verkäufer (986 f.) und durch die „Freilassung“, mit der die Rückkehr zu Besitz und Verwandtschaft verbunden ist (1000–1002). Hinsichtlich der „Geldwirtschaft“ soll einem in Not geratenen Israeliten durch einen zinslosen Kredit geholfen werden, was das wirkungsgeschichtlich sehr bedeutsame Zinsverbot impliziert (1018–1022). In der Konsequenz wird die „Schuldklaverei“ innerhalb Israels abgeschafft und in Lohnarbeit überführt, die bis zum nächsten Jubeljahr andauern darf (1023–1030). Während es einige frühjüdische Belege für die Einhaltung des Schabbatjahres gibt, wurde die Idee des Jubeljahres nie wirklich realisiert. „Für heutiges Handeln ist als wichtiger Impuls abzuleiten, dass die Menschheit aufgerufen ist, der schleichenden oder rasanten Verelendung bestimmter Bevölkerungsschichten oder ganzer Länder nicht tatenlos zuzusehen, sondern für eine ‚grundlegende Veränderung des Weltwirtschaftssystems‘ (Gerstenberger [...]) zu sorgen“ (1045). Kap. 26 konzentriert sich auf das Thema „Segen und Fluch – und Gottes Gedenken des Bundes“ (1047). Ein Schwerpunkt ist dabei der „Friede“, die politische Sicherheit, die auch mit militärischen Erfolgen verbunden ist (1067 f.). Eine große Gewichtung erhält auch die Vorstellung vom „Bund“ als umfassendster und theologisch bedeutsamster Begriff für die Zuwendung Gottes zum Menschen. Mit der „Herausführungsformel“ wird abschließend das Thema „Freiheit“ hervorgehoben (1068–1073). Auf die „Segnungen“/Verheißungen folgen nun „Flüche“, Warnungen und Drohungen für den Fall der Missachtung der Gebote – als „*Reaktion Gottes auf vorausgehendes Fehlverhalten*“ (1075–1085). Nach einer Reflexion auf die „Ruhe des Landes“ (1085 f.) setzt sich die Reihe der Drohungen fort (1088 f.). Aber JHWH gewährt die Chance der Umkehr. Er „gedenkt des Bundes“, den er am Sinai mit Israel geschlossen hat. Dieses Konzept der Rückkehr zu Gott und eines folgenden Neuanfangs ist im Vergleich mit der altorientalischen Umwelt einzigartig (1089 f.). Das „Gedenken des Bundes“ schließt das „Gedenken des Landes“ ein, das JHWH den Vätern verheißt hat und das nun durch die Deportationen von 722 und 586 v. Chr. verloren ist. Die Spannung wird durch die metaphorische Vorstellung gelöst, dass das Fehlverhalten Israels das Land verunreinigt hat, sodass eine Reinigung notwendig wurde (1094 f.). Die durch die Vergebungsbereitschaft JHWHs bestimmte Gottesbeziehung Israels dient als Paradigma für *alle* Menschen (1098). Hauptgegenstand von Kap. 27 ist die finanzielle Ausstattung des Heiligtums, der in Gestalt eines redaktionellen Anhangs verhandelt wird (1106). Ausgangspunkt ist das Gelübdewesen in seinen vielfältigen Formen (1108–1129). Eine weitere Einkunftsquelle sind die Abgaben in Form des „Zehnten“ von allen pflanzlichen und tierischen Produkten des Landes (1130–1132). Die Rabbinen widmen in der Mischna den Gelübden einen ganzen Traktat mit dem Ziel, die Annullierung unbedachter Gelübde zu erleichtern (vgl. Dtn 29,23; Koh 5,3–5) (1134).

Den Abschluss des Kommentars bildet ein zusammenfassendes Kapitel „Aspekte der Theologie des Buches Levitikus“. Zwei Aspekte seien hervorgehoben: „Die ‚religiös-geistige‘ Welt“ ist „untrennbar mit der ‚körperlich-physischen‘ Existenz des Menschen verbunden [...]. Die Beziehung Israels zu seinem Gott JHWH bedarf [...] des körperlich-realen Ausdrucks“ (1152) – „Das Buch Levitikus ist Zeugnis eines Ringens um einen vernünftigen Ausgleich zwischen menschlichem Reden über Gott und dem Bewusstsein, dass Gott der doch ‚ganz andere‘, der ‚Heilige‘ ist [...]. Gott bleibt unverfügbar.“ Die Israeliten sind aufgerufen, in ihrem Verhalten die Heiligkeit Gottes auf Erden zu repräsentieren, das ist Israels Identität und Auftrag in seiner Unterschiedenheit von den Völkern [...]. Ziel und Zentrum [...] ist der sich den Menschen zuwendende und veröhnungsbereite Gott (ebd.).

Blickt man auf den Kommentar zurück, kann man dem Verf. nur gratulieren. Er bringt nicht nur eine Fülle von Informationen bis in biologische und medizinische Details hinein. Darüber hinaus ist er bemüht, dem oft spröden Stoff theologische und spirituelle

Aspekte abzugewinnen und diese durch die Rezeptiongeschichte bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen, wobei ihm seine hervorragende Kenntnis der jüdischen Auslegungstradition zugutekommt. So ist die Lektüre auch für einen theologisch und spirituell Interessierten ein reicher Gewinn.

F. J. STENDEBACH

SÖDING, THOMAS, *Nächstenliebe*. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch. Freiburg i. Br. [u. a]: Herder 2015. 423 S., ISBN 978-3-451-31567-1.

„Liebe ist nur ein Wort“ lautete in meiner Jugendzeit ein Romantitel. Aber dort ist Liebe eben als Eros begriffen und nicht als das, was sie im Neuen Testament eigentlich immer ist, nämlich Agape. „Das Wesen der Agape ist Bejahung. Die Agape sagt: Es ist gut, dass Du bist“ (38). Immerhin kann der Eros durch die Agape so geläutert werden, „dass er von allem Versucherischen, Ablenkenden, Egoistischen befreit wird. Diese Befreiung kann nur von Gott kommen – in seiner Liebe. Diese Liebe darf sich ein Mensch geschenkt sein lassen; er soll sie zu eigen machen und sie weitergeben“ (40). Diese Sätze, die sich an Gedanken Benedikts XVI. in seiner Enzyklika „Deus caritas est“ anlehnen, formulieren die Quintessenz des vorliegenden Buches. Es beginnt nach einführenden Bemerkungen mit der Vorstellung von sieben Leitfragen: „Wer ist der Nächste? Was ist Nächstenliebe? Wie zeigt sich die Nächstenliebe? Wer fordert die Nächstenliebe? Wer ist zur Nächstenliebe gerufen? Wie verhalten sich Nächstenliebe und Selbstliebe zueinander? Welchen Stellenwert hat die Nächstenliebe?“ (11–20) Mit diesen Fragen sollen Gemeinsamkeiten und Unterschiede der behandelten Traditionsstränge vom Alten Testament über das Frühjudentum zu Jesus und der neutestamentlichen Briefliteratur erfasst werden. Man findet sie am Ende jedes Kap.s durchexerziert, insgesamt zwölfmal und ein dreizehntes Mal für das abschließende Fazit (343–364). Anschließend befasst sich der Verf. auf sieben Seiten noch mit psychologischen, politischen und theologischen Vorbehalten gegen die Ethik der Liebe und schließt mit 1 Kor 13,13. Es folgen noch Anmerkungen und drei Register.

Der Verf. (= S.) zeichnet ein harmonisches Bild der traditionsgeschichtlichen Entwicklung. Schon in Lev 19,18 ist die Nächstenliebe „der Sache nach Feindesliebe“ (67). Gute Beispiele für „angewandte Bruder- und Feindesliebe“ bieten angeblich die Aufforderungen in Dtn 22,1–4 und Ex 23,4f. (in dieser Reihenfolge zitiert), sich um das verirrte oder schwach gewordene Vieh eines anderen zu kümmern. „In beiden Texten fehlt zwar das Stichwort Liebe. Aber die sachliche Nähe ist mit Händen zu greifen“ (73). Sir 31,15 (LXX 34,15) soll „ein ethischer Leitsatz“ sein, „der an die Goldene Regel erinnert“ (76). Im Kontext geht es aber lediglich um Tischsitten. „Aus der Hebräischen Bibel erklärt sich die große Bedeutung der Nächstenliebe in den ethischen Schriften des Frühjudentums“ (82). Dort findet Jesus sie dann vor. Zum Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe gibt es „eine ganze Reihe von strukturäquivalenten Formulierungen sowohl im palästinischen wie auch im hellenistischen Judentum“, sodass Jesus nur noch die Schriftzitate und „die explizite Reflexion des Bezugs zur Tora“ hinzufügen muss (111). „Das Urbild der Nächstenliebe“ ist „der barmherzige Samariter“ (129). „Auch der Samariter, der nicht zum eigenen Volk gehört und eine andere Religion hat, ist der Nächste“ (141). „Die Feindesliebe ist der Spitzensatz der Ethik Jesu“ (186). Die Tradition Jesu wird dann in der neutestamentlichen Briefliteratur weitergeführt und mit immer neuen Akzenten versehen. Die Apokalypse wird nicht behandelt.

Angesichts dieser Sicht der Dinge ist es nicht ganz leicht, „das Profil der neutestamentlichen Ethik“ zu beschreiben. Aber es geht: „Die intensive Rezeption des Liebesgebotes im Neuen Testament steht in enger Verbundenheit mit der frühjüdischen Ethik, die in starken Stimmen gleichfalls die Orientierungskraft der Nächstenliebe erkannt und betont hat. Gleichwohl sind die Frequenz der Belege, die Ausschläge der Betonungen und die Reichweite der Weisungen charakteristisch für das Neue Testament“ (343). Demnach scheint das Profil vor allem im quantitativen Bereich zu liegen. Das Bild hätte sich wahrscheinlich geändert, wenn der Autor die alttestamentlichen und frühjüdischen Belege etwas kritischer betrachtet und vor allem die Kulturgeschichte mit einbezogen hätte. Zum geschichtlichen Hintergrund des Gleichnisses vom barmherzigen „Samariter“ macht S. einige allgemeine Bemerkungen. „Wenn jemand als ‚böser Bube‘ in einer jüdischen