

ZUR ANTHROPOLOGIE DER ETHIK DER (LIEBES)GEBOTE^{*}

Dorothea Erbele-Küster

Die virulent diskutierte Frage, ob der alttestamentliche Mensch Individualität kenne und zur Selbstreflexion und Autonomie d.h. freier Handlungsent-scheidung fähig ist, ist verwoben mit dem Verständnis der alttestamentlichen Gebots- bzw. Rechtstexte und den ihnen inhärenten Menschenbildern. Dort, wo diese als heteronom verstanden werden, würden sie Handlungsfähigkeit und ethische Reflexion d.h. Selbstreflexivität ausschließen. Die Frage ist also, wie das Verhältnis des Einzelnen zur sozialen und religiösen Ordnung zu denken ist.¹ So zeigte Jan Assmann für das Neue Reich im Alten Ägypten auf, dass der Mensch in seinem sozialen Handeln hergeleitet ist und dies »die Problematisierung der Innen-Außen Beziehung«² voraussetze. In der jüngeren Diskussion wird dies pointiert mit dem «konstellativen Personbegriff», der die Einbettung in die Sozialität des Menschen im Alten Ägypten und im Alten Israel betont,³ zum Ausdruck gebracht.

Ich werde der Frage nach dem Selbst bzw. der Selbst-Reflexivität anhand eines umgrenzten Textcorpus innerhalb der Rechtstexte, den Liebesgeboten im Deuteronomium und in Lev 19 nachgehen. Die Aufforderung zur Liebe geht in den Texten einher mit einem Verweis auf das Selbst bzw. impliziert Selbstreflexivität, so meine These. Untersucht wird damit ein Genre, das bislang für die Fragestellung kaum in Betracht gezogen wurde. So wurden vor

* Mein herzlicher Dank gilt Christian Frevel für seine *response* auf die Vorform des Beitrags, die mich zur weiteren Klärung und Zuspitzung meiner Argumentation herausforderte.

¹ Vgl. den Beitrag von ANNETTE SCHELLENBERG im vorliegenden Band.

² JAN ASSMANN, Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten, in: DERS. (Hrsg.), Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie, Gütersloh 1993, 81-113: 95.

³ Vgl. BERND JANOWSKI, Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament, in: CHRISTIAN FREVEL (Hrsg.), Biblische Anthropologie, QD 237, Freiburg i. Breisgau 2010, 64-87 in Aufnahme der Begrifflichkeit von Jan Assmann (vgl. Assmann, Geschichte des Herzens, 94 und programmatisch dann: DERS., Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im Alten Ägypten, in: BERND JANOWSKI/KATHRIN LIESS (Hrsg.), Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, HBS 59, Freiburg 2009, 95-120.

allem Stellen aus der Weisheitsliteratur bzw. der hebräische Begriff שָׁפָּךְ (nefeš) angeführt, um aufzuzeigen, dass und wie die Individualität konzeptualisiert wird.⁴ Christian Frevel geht dabei davon aus, dass gegen Robert Di Vito doch »über Körper(teil)begriffe Aussagen zur Identität, zum Selbst und zum Personsein des hebräischen Menschen« gemacht werden können.⁵ Gleichzeitig benennt er die Schwierigkeiten der semantischen Analyse und gibt seinem Unbehagen dieser gegenüber Ausdruck. Mit Blick auf den Begriff שָׁפָּךְ (nefeš) formuliert er: »Die bekannte Unschärfe der Denotationen von שָׁפָּךְ, die von der Bezeichnung der Kehle über das Leben bis zum Selbst reichen, lässt sich nicht auf eine Bedeutung engführen, lässt aber auch die Gleichzeitigkeit aller Bedeutungsnuancen kaum zu.«⁶

Er unterscheidet zwischen Person, Identität und Selbst. Alle drei sind »diskursbeladene Begriffe«, die, wie er sagt, »objektsprachlich dazu im Alten Testament nicht vertreten sind«.⁷ Das Selbst definiert er als reflexiven Moment, als »Fluchtpunkt, an dem emotive, volitative, noetische und biographische Momente zusammentreffen«.⁸ Dies in kritischer Auseinandersetzung mit Thesen, die die Subjektivität und Innerlichkeit des biblischen Menschen zurückweisen und demgegenüber den Kollektivkörper betonen.

Ich knüpfe an diese Überlegungen um das in der hebräischen Semantik enthaltene Verständnis der anthropologischen Begriffe an in der Untersuchung des hebräischen Begriffs für das Herz (לֵב), dem in der Konzeption der Liebe im Deuteronomium und seiner Theologie insgesamt eine prominente Rolle zukommt. Mit der Fokussierung auf den einen Begriff, das Herz, wird also nicht nach einem etwaigen Zentrum des hebräischen Menschen gesucht, vielmehr hat dies vor allem sachliche Gründe, die in der Natur der Texte be-

⁴ CHRISTIAN FREVEL, Person - Identität - Selbst. Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive, in: JÜRGEN VAN OORSCHOT/ANDREAS WAGNER (Hrsg.), Anthropologie(n) des Alten Testaments, VWGTh 42, Leipzig 2015, 65-89. In seiner Replik auf ROBERT A. DI VITO, Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität, in: JANOWSKI/LIESS (Hrsg.), Der Mensch im Alten Israel, 213-241, der bestreitet, dass Freiheit die Grundlage der Moral sei, verweist er auf den Dekalog, in dem Freiheit die Basis der Gebote bilde (82).

⁵ FREVEL, Person - Identität - Selbst, 84.

⁶ FREVEL, Person - Identität - Selbst, 85. Bei einer Relektüre von HANS WALTER WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments. Mit zwei Anhängen neu hrsg. von Bernd Janowski, Gütersloh 2010 auf dem Hintergrund dieser Fragestellung finden sich implizite Hinweise, wie der Initiator der anthropologischen Sprachlehre selbst auf das Problem reagieren würde: Mit Blick auf die Verwendung des Begriffs שָׁפָּךְ in Ps 42,2 findet sich diese Stelle unter mehreren Bedeutungsnuancen: unter 1. Kehle; unter 3. Verlangen; unter 4. Seele »als das gequälte Gemüt ist die n. das genaue Subjekt der Klagelieder des Psalters« und schließlich als Ausdruck der Reflexivität (unter 7. Personalpronomen).

⁷ FREVEL, Person - Identität - Selbst, 65.

⁸ FREVEL, Person - Identität - Selbst, 73.

gründet sind. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass die Anthropologie entscheidend für die Entfaltung der Ethik ist.

Im Gefolge der Körper- und Diskursgeschichte⁹ will ich der sprachlichen und historischen Verfasstheit des Körpers Rechnung tragen,¹⁰ indem ich untersuche, wie diese im Diskurs hergestellt und normiert werden.¹¹ Die Analyse der Semantik ist so eingebunden in die Diskursanalyse der Gebote insgesamt in der Hoffnung, dass dadurch Fallgruben einer Wortfelduntersuchung verhindert werden können.

Ethische Fragestellungen blieben bislang im Windschatten dieser neubelebten Diskussion um die (historische) Anthropologie. In der Aufgabe, die Hans Medick für die historische Anthropologie sieht, scheint die Ethik mit eingeschlossen zu sein. Für ihn geht es »um eine Anthropologie der historisch geprägten und historisch prägenden Erkenntnis-, Wahrnehmungs- und Handlungsweisen in ihren kulturspezifischen Vernetzungen, Unterschieden, Brüchen und Gemeinsamkeiten«¹². Die Grundfragen der Anthropologie nach dem Selbst- und Weltverhältnis und dem religiösen und kulturellen Symbolsystem, in dem dies verortet ist, haben entsprechend Auswirkungen auf die Ethik. Entsprechend wird das Ineinander von Ethik und Anthropologie exemplarisch an den Liebesgeboten entfaltet.

Diese Aspekte sind in der jüngeren Emotionsforschung bislang erst ange-dacht und kamen auch in der Deuteronomiumsforschung nicht zum Tragen, da die Texte auf dem Hintergrund der assyrischen Vasallenverträge verstanden wurden.¹³ Dabei wurde die politische Liebe der Vertragspartner kontrastiert mit einer vielfach aus einem modernen Konzept inspirierten persönlichen und passionierten Liebe. »Die eigentümliche ›Rationalität der Liebe‹ passt dazu, dass das Gebot in Dtn 6,5 vermutlich im Licht altorientalischer Staatsverträge zu sehen ist, d.h. hier ist keine emotionale Liebe im Blick, son-

⁹ CLAUDIA BENTHIEN/CHRISTOPH WULF (Hrsg.), *Körperteile. Eine kulturelle Anatomie*, Reinbek bei Hamburg 2001.

¹⁰ Vgl. JUDITH BUTLER, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, New York/London 1993; Das Subjekt ist im Zusammenspiel verschiedener gesellschaftlicher, sprachlicher und diskursiver Praktiken zu situieren, so SEYLA BENHABIB, *Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis*, in: DIES., U.A. (Hrsg.), *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne im Gegenwart*, Frankfurt 1993, 9-30: 13.

¹¹ Vgl. PETRA VON GEMÜNDE, *Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer in der Bibel und ihrer Umwelt*, in: JANOWSKI/LIESS (Hrsg.), *Der Mensch im Alten Israel*, 41-68. Sie identifiziert sieben Ansatzpunkte einer historisch-psychologischen Forschung, wobei hier vor allem drei methodische Zugänge, wie ich es nenne, zum Tragen kommen: die Wortsemantik als linguistischer Ansatzpunkt, die Gattungsbestimmung als literaturwissenschaftlicher Zugang und die Diskursgeschichte (den 1.; 2. und 7. Punkt).

¹² HANS MEDICK, *Lemmata Historische Anthropologie*, in: *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart 2002, 157-161: 160.

¹³ WILLIAM L. MORAN, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, CBQ 25 (1963), 77-87.

dern es handelt sich um eine Loyalitäts- bzw. Dienstverpflichtung«. ¹⁴ Die Rückfrage, die sich allerdings ergibt: Ist die Liebe im Deuteronomium dann keine echte Emotion? Wie wir sehen werden, kann die Bemerkung über die Rationalität der Liebe in die Richtung einer Verbindung der Konzeption der Liebe auf dem Hintergrund der altorientalischen Vasallenverträge auch mit den neueren Forschungen zur Konzeption des Herzens im Alten Testament verbunden werden. Hatte die Charakterisierung der Liebe als eine öffentlich politische zur Folge, dass die Anthropologie der Gebote nicht herausgearbeitet wurde noch die Bedeutung der Emotionen für die Rechts-Ethik des Alten Testaments, so soll dies im Rahmen des Beitrags geschehen. Im Folgenden wird also die Diskussion um Personalität und Selbstreflexivität mit der kulturanthropologischen Frage der sprachlichen Konstruktion von Körperlichkeit und Emotion verknüpft. ¹⁵ Ich werde dabei nachzeichnen, wie beide Aspekte ineinander greifen, und damit der Körperlichkeit der Emotion nachgehen. ¹⁶

1. DIE KONSTITUTION DES SELBST ALS WILLENSZENTRUM, LEBENSKRAFT UND PHYSISCHE TATKRAFT IN DER LIEBE ZU GOTT (DTN 6,5; 10)

Die Aufforderung an ganz Israel »Gott zu lieben« in Dtn 6, die an unterschiedlichen Stellen im Deuteronomium aufgenommen wird, ist Basis der Ethik und Theologie des Buches. Diese Ethik lässt sich nicht entfalten ohne die in ihr enthaltene Anthropologie. So werden in Dtn 6 drei anthropologische Begriffe zur Charakterisierung der Liebe verwendet: Herz (לב), ¹⁷ Begierde (שָׁמָדָ) ¹⁸ und Tatkraft.

¹⁴ KATRIN MÜLLER, Lieben ist nicht gleich lieben. Zur kognitiven Konzeption von Liebe im Hebräischen, in: ANDREAS WAGNER (Hrsg.), Göttliche Körper – göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?, OBO 270, Fribourg/Göttingen 2014, 219-237: 229.

¹⁵ Vgl. ANDREAS WAGNER, Gefühle und Sprache im Alten Testament, KUSATU 7, Waltrop 2006; SUSANNE GILLMAYR-BUCHER, Emotion und Kommunikation, in: FREVEL (Hrsg.), Biblische Anthropologie, 279-290.

¹⁶ Anders MÜLLER, Lieben ist nicht gleich lieben, 236: Ihrer Meinung nach fehlen im Alten Testament explizite Aussagen über die Körperauffassung und das Verhältnis von Körper und Gefühl/Emotion.

¹⁷ MARK S. SMITH, Herz und Innereien in israelitischen Gefühlsäußerungen. Notizen aus der Anthropologie und Psychologie, in: ANDREAS WAGNER, (Hrsg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie; Göttingen 2009, 171-181; THOMAS KRÜGER, Das ‚Herz‘ in der alttestamentlichen Anthropologie, in: Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik, Zürich, 2009, 91-106; BERND JANOWSKI, Das Herz – ein Beziehungsorgan. Zum Personverständnis des Alten Testaments, in: BERND JANOWSKI/CHRISTOPH SCHWÖBEL (Hrsg.), Dimensionen der Leiblichkeit. Theologische Zugänge, Neukirchen-Vluyn 2015, 1-45.

Proprium des Deuteronomiums ist, dass Gott Objekt (5,10; 6,5; 7,9; 10,12; 11,1.13.22; 30,6.16.20) und Subjekt der Liebe ist (Dtn 10,15.18). In Dtn 10,12-11,32 findet sich die höchste Konzentration des Wortfeldes אהב (6 mal) des Buches mit einer Vielzahl an Objekten und Subjekten der Liebe. Mittels der Reduktion auf den Begriff אהב entfaltet das Buch eine Theologie der Liebe. Dem Abschnitt (Dtn 10,12-11,32) kommt im Aufbau des Deuteronomiums eine Scharnierfunktion zu. Er stellt eine paränetische Rahmung von Dtn 1-11 dar und dient der Überleitung zur Gesetzespromulgation in Dtn 12-26. Mose blickt in seiner Rede in diesem Kapitel zurück auf die zweite Gabe der Tafeln mit den Zehn Worten. Das ethische Programm wird in einer rhetorischen Frage zusammengefasst, die aus dem *sch^ema jisra 'el* in Dtn 6,5 die Aufforderung zur Liebe aufgreift (V12-13):

Und nun Israel: Was fordert JHWH, deine Gottheit, von dir, außer dass du JHWH, deine Gottheit, fürchtest, indem du auf all ihren Wegen gehst, sie liebst und JHWH, deiner Gottheit, dienst mit ganzem Herzen und mit deiner ganzen Person und indem die auf die Gebote JHWHs und seine Bestimmungen achtest, die ich dir heute gebiete, dir zum Besten?

Angesprochen ist das Kollektiv (Israel) und darin ein Du, das mit dem Körperkonzept eines Individuums versehen ist. Kollektiv- und Individualkörper werden so miteinander verbunden.

Im Folgenden ist davon die Rede, dass Gott die Vorfahren der Angesprochenen liebt (V15) sowie die Fremden (V18). Letzteres steht im Kontext von Rechtsterminologie: Gott, der Witwen und Waisen Recht verschafft (V18). Die Liebe des Fremden ist außerdem näher ausgeführt als Sorge um die basalen Bedürfnisse: Nahrung und Kleidung.

Es folgt ein Perspektivwechsel: In direkter Rede an die Gruppe findet sich das Gebot den Fremden zu lieben inklusive der Begründung »Denn auch ihr wart Fremde in Ägypten«. Der Rückverweis auf das eigene Erleben (Dtn 10,19) im Sinne einer Begründung findet sich ebenfalls in Lev 19,34. Dieser Verweis geht über in eine Formulierung wie zu Beginn des Textes, die die Haltung gegenüber Gott ausführlich beschreibt: Gott zu fürchten, Gott zu dienen und anzuhängen (V20). Neben dem tätigen Dienst stehen affektive Verben, die Emotionen inkludieren. Auf die Aufforderung Gott in Liebe anzuhängen folgt eine Aussage über Gott in hymnischer Rede (V21): »Dieser dein Lobgesang - dieser dein Gott« (הוא תהלה לך יהוה אלהיך). Der Ausruf, gebildet durch zwei nebeneinander gestellte nominale Aussagen, ist zwischen die

¹⁸ Vgl. DOROTHEA ERBELE-KÜSTER, Gender in Gesenius revisited, in: STEFAN SCHORCH/ERNST-JOACHIM WASCHKE (Hrsg.), Biblische Exegese und hebräische Lexikographie. Das „Hebräisch-Deutsche Handwörterbuch“ von Wilhelm Gesenius als Spiegel und Quelle alttestamentlicher Forschung 200 Jahre nach seiner ersten Auflage, in: BZAW 427 (2013), 41-55; BERND JANOWSKI, Die lebendige אלהים. Das Alte Testament und die Frage nach der »Seele«, in: DERS., Der nahe und der ferne Gott, Neukirchen-Vluyn 2014, 73-116.

beiden Aufforderungen Gott zu fürchten (10,20) und Gott zu lieben (11,1) geschaltet. Der sich anschließende Relativsatz führt die wundersamen Werke der Gottheit aus und gibt damit den möglichen Inhalt bzw. den Beweggrund des Lobgesangs an.

Der Ausruf »Dieser dein Lobgesang- dieser dein Gott« in 10,21 (vgl. Ps 22,4) ist Reflex auf doxologische Rede und in der verdichteten nominalen Form selbst Doxologie. Das verwendete Wort für Lobgesang *tehillah* (feminin sing.), das im Deuteronomium nur noch in Kapitel 26 verwendet wird, verweist auf ein anderes Textcorpus jenseits des Buches, die Psalmen - hebräisch *tehillim* (maskulin pl.). Am Ende des Bundeschlusses in Dtn 26,19 heißt es, dass Gott das Volk zum Lobgesang machen wird. Diese literarkritisch betrachtet späten Verbindungslinien beschreiben ein eigentümliches Wechselverhältnis zwischen Gott und Israel.¹⁹ Beide sind im Lobgesang aufgehoben.

»Gott, das ist dein Gedicht«, so ließe sich Vers 21 auch übersetzen. Gott ist verdichtete und gesungene Sprache jenseits der Argumentation. Dies impliziert eine poetische bzw. doxologische Ethik,²⁰ die eingebunden ist in die Gebotsparänese. Auf den Geschichtsrückblick in V22 folgt die Ermahnung diese Gottheit, die der Psalmengesang der Angesprochenen ist, zu lieben (11,1). Stehen die Aussagen zur Liebe zwar im Kontext der Gebotsparänese, so finden sich jedoch hier wie auch an anderen Stellen im Deuteronomium keine Imperativformen der Wurzel אהב. Das Verb steht wie in Dtn 6,5 (vgl. auch in narrativen Kontexten Gen 22,2; 27,4.9. u.ö.) im *qatal*/Perfekt-consecutivum, so dass der durativ-präsentische Aspekt betont wird.²¹ Dem Text kommt damit auf textpragmatischer Ebene eine performative Funktion zu.²²

In diesem Abschnitt in Dtn 10-11 werden Gottes Liebe im Genitivus subjectivus (10,15.18 vgl. 4,37; 7,13; 23,6) und objectivus (10,12;11,1) ineinander verschränkt zur Sprache gebracht. Demgegenüber findet sich in der Auslegungspraxis das Argument, die Liebe Gottes zu den Nachkommen Israels gebe

¹⁹ Vgl. ECKART OTTO, Deuteronomium 4,44-11,32 (HThK II. Teilband), Freiburg i. Br. 2012, 1045: »Die Heiligkeit des Volkes (Ex 19,6; Lev 19,2; Dtn 26,19) und die Heiligkeit JHWHs (Lev 19,2) fließen zusammen, dass JHWH das Volk zum Lob macht (Dtn 26,19) und so JHWH zum Lobgesang des Volkes (Dtn 10,21a) wird.«

²⁰ Vgl. zum Konzept einer poetischen Ethik: DOROTHEA ERBELE-KÜSTER, Poetics and Ethics. Psalm 27 as an Exemplary Reading, Canon and Culture, in: A Journal for Biblical Interpretation in Context 2016, 39-56.

²¹ Vgl. PAUL JOUON/TAKAMITSU MURAOKA, A Grammar of Biblical Hebrew, SubBi 279, Rom 2006; §112 zum Perfekt/qatal von stativen Verben.

²² Zur Begrifflichkeit vgl. CHRISTOF HARDMEIER, Die Weisheit der Tora (Dtn 4,5-8). Respekt und Loyalität gegenüber JHWH allein und die Befolgung seiner Gebote - ein performatives Lehren und Lernen, in: DERS., Erzähldiskurs und Redepragmatik im Alten Testament. Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel (FAT 46), Tübingen 2005, 155-184. Er versucht an den Strukturelementen der Redekomplexe in Dtn 6-8 und 26,17-19 die textpragmatische Übertragung der assyrischen Vasallenverträge auf das Gottesverhältnis aufzuzeigen.

der Liebe der Menschen Gott gegenüber voraus, so dass die geforderte Liebe der Menschen als Erwidering der göttlichen verstanden wird²³ oder im Falle des Fremden als Vorbild – als *imitatio Dei*.

Theologie- und literaturgeschichtlich ist die Liebe Gottes jedoch ein spätes Konzept: In einer nachexilisch deuteronomistischen Redaktion wird die Liebe Gottes in das Deuteronomium eingefügt, wobei sie theologisch argumentativ zum Fundament wird. In der Wechselseitigkeit der Liebe wird göttliches und menschliches Lieben aufeinander bezogen; im Unterschied zu narrativen und prophetischen Kontexten, in denen in einer Relation nur von einem Subjekt die Aussage gemacht wird, genauer in der Mann-Frau Beziehung, vom ersteren. Die Aussage der Liebe spiegelt in den narrativen Texten damit ein hierarchisches Gefälle,²⁴ in den parännetischen (Gebots) Texten hingegen haben wir es mit einem wechselseitigen Verhältnis mit je zwei Liebenden zu tun: Israel wird dazu aufgefordert Gott zu lieben und Gott liebt Israel, wobei die Liebe von Gott unbegründet bleibt.

In Dtn 10 scheint die Liebe Gottes (*gen subj.*) zeitlich vorgeordnet, wie sie sich in der Erwählung der Vorfahren abbildet. Gottes Liebeswille, der nicht im Verhalten Israels begründet ist, wird als Leitmotiv seines Handelns dargestellt. Die sprachliche Konzentration auf den einen Begriff vermag die Liebe Gottes im Genitivus subjectivus und die Liebe des Menschen (im Genitivus objectivus und subjectivus) in einer Philosophie der Liebe aufeinander zu beziehen.

2. SELBSTREFLEXIVITÄT IN DER LIEBE DES ANDERN (LEV 19)

Lev 19 als Teil des Heiligkeitgesetzes in Lev 17-26 stellt das Kompendium der Ethik und Theologie desselben dar. Spezifikum des Kapitels ist, dass kulturelle und ethische Fragen miteinander verbunden sind. Es richtet sich in seiner Überschrift (V2) an die ganze Gemeinde und enthält Ge- und Verbote im Plural wie im Singular, die aus dem Dekalog und anderen Gesetzescorpora des Pentateuchs bekannt sind. Das Programm »Heiligkeit im Alltag« versteht Thomas Hieke in Aufnahme der Gattungsbezeichnung von Erhard Gerstenberger als »Katechismus«.²⁵ Das Nächstenliebegebot in Lev 19,18 steht am Ende einer Liste von Prohibitiven gegenüber Personen, die dem Du in seiner Le-

²³ Vgl. HERMANN SPIECKERMANN/REINHARD FELDMEIER, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (TOBITH 1)*, Tübingen 2011, 132, spricht von »Gegenseitigkeit der Liebe von Yhwh und Israel unter besonderer Betonung der von Israel erwarteten Antwort auf Gottes Liebe«.

²⁴ Vgl. SUSAN ACKERMAN, *The Personal Is Political: Conventional and Affective Love (Aheb, Ahaba) in the Hebrew Bible*, in: VT 52 (2002), 437-458.

²⁵ THOMAS HIEKE, *Leviticus 17-27*, HThK, Freiburg i. Br. 2014, 709.

benswelt nahe sind und wird als Zielpunkt des ersten Abschnitts des Diptychons gesehen:²⁶

V17 Trage keinen Hass gegenüber deinem Bruder in deinem Herzen. Weise deinen Mitmenschen zurecht, damit du nicht seinetwegen Schuld trägst. V18 Nimm nicht Rache und lass nichts gegenüber den Mitgliedern deiner Abstammungsgesellschaft aufstauen, liebe vielmehr deinen Nächsten wie dich selbst - Ich, JHWH.

Das Liebesgebot ist im Perfectum consecutivum formuliert im Anschluss an Formen im Imperfekt mit der Prohibitivpartikel אַל. Die abschließende nominale Formulierung »Ich, JHWH« liefert als Unterschrift eine Legitimierung der Gebote. Außerdem wird durch die sich wiederholende Selbstvorstellungsformel, die eine Aussage in erster Person über Gott macht, das Gebot zur göttlichen Rede und die Aufforderung zur Liebe auf das Gottesverhältnis bezogen.

אהבך ist grammatikalisch auffällig konstruiert: zum einen ist das Objekt (der Nächste) mit der Präposition lamed ל angeschlossenen und zum andern wird mit einer ebenfalls eigentümlichen Formulierung אִתְּךָ auf die Selbstwahrnehmung (»wie du dich selbst achtest«) bzw. die Fremdwahrnehmung in der Selbstwahrnehmung (»der Nächste dir gleich«) verwiesen. Beim Fremdenliebesgebot wird außerdem noch die Kollektiverfahrung (»denn ihr wart Fremde in Ägypten« V34) einbezogen.

Der philologische Streit wie, אִתְּךָ in Lev 19,18.34 zu übersetzen ist: »wie Dich selbst« bzw. »als Du«, berührt die Frage des philosophisch-ethischen Konzepts der Liebe. Erstere Übersetzung, die die präpositionale Verbindung adverbial auf das Lieben bezieht, wie es die LXX tut, suggeriert, dass es im Alten Testament so etwas wie Selbstliebe gibt. Bei einer attributiven Deutung auf den Nächsten (»denn er ist wie Du«) wird dies zumeist negiert. Folgt man Martin Buber, geht es nicht um die Selbstliebe, sondern darum, dass der Nächste liebesbedürftig ist, wie ich es bin [»wie ich es ja von meiner eigenen Seele her weiß«]. Oder wie Alfred Marx in der Diktion von Emmanuel Levinas es formuliert: »l'autre est d'abord un semblable, un autre soi.«²⁷ Meines Erachtens kann daher auch bei einem attributiven Verständnis - des Seins wie Du - eine Selbstreflexivität gegeben sein: Aufgefordert wird zur Liebe des Ichs im Du. Die Pointe von Lev 19 ist, dass die Selbstliebe die Relation zum Fremden voraussetzt. Bei einer solch konzipierten Individualität und Selbstreflexivität des Menschen geht es also nicht um eine Nivellierung in Richtung eines modernen Individualitätskonzepts.

²⁶ Vgl. ECKART OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1996, 246f. ADRIAN SCHENKER, *Das Gebot der Nächstenliebe in seinem Kontext (Lev 19,17-18): Lieben ohne Falschheit*, in ZAW 124 (2012), 244-248 hat nochmals auf den Kontext des Liebesgebots aufmerksam gemacht.

²⁷ ALFRED MARX, *Lévitique 17-27*, in: CAT IIIb (2011), 89.

So kann die Wendung »lieben wie seine אהבך« in der Jonathan-und-David-Geschichte (1 Sam 18,1.3; 20,17) als Ausdruck der Selbstreflexivität, die die konkrete Preisgabe des Selbst inkludiert, auch als Erhellung der synonymen bzw. analogen Konstruktion in Lev 19 verstanden werden.²⁸ Das Verständnis verschiebt sich, wenn אהבך nicht nur pronominal verstanden wird, sondern der Körperaspekt mitgedacht wird, da durchaus verschiedene Bedeutungsaspekte von אהבך an einer Stelle mitschwingen können.

In Lev 19 verweist die liebende Wahrnehmung des Anderen auf die Selbstwahrnehmung (wie Du Dich selbst achtest) bzw. unterstellt das Wissen um die Selbstwahrnehmung - Liebe deinen Nächsten - er ist wie Du.²⁹ Die Formulierung אהבך in Lev 19 ließ mich von Selbstreflexivität sprechen, denn in der Wahrnehmung des Gegenübers ist Selbstwahrnehmung inkludiert. Es geht um eine doppelte Reflexivität: Selbst- und Fremdwahrnehmung, wobei der Zielpunkt in Lev 19 nicht die Selbstreflexivität sondern die Fremdwahrnehmung in der Liebesrelation ist, die das Selbst konstituiert. In einem dritten Schritt möchte ich die eingangs benannten Forschungsfragen nochmals aufgreifen und die Analysen der Liebesgebote in den beiden literarischen Schichten, dem Heiligkeitsgesetz und der deuteronomistischen Paränese, aufeinander beziehen.

3. KULTURANTHROPOLOGISCHE KONZEPTION DER LIEBE

3.1 Genre

Die Verknüpfung der Frage der Personalität und Selbstreflexivität im Alten Testament mit einem Genre, den Rechtstexten, korrespondiert mit meiner Hypothese, die ich im Rahmen meiner Forschung zur Ethik verfolge, dass Sprachformen auf ihre je spezifische Weise ethische Signifikanz erzeugen.³⁰ Doch inwiefern sind Rechtstexte ein klar definiertes Genre und was zeichnet dieses Genre aus?

Jüngstens hat Ludger Schwienhorst-Schönberger seine Kategorisierungen der Rechtstexte wiederholt und sie gegenüber Rechtsformen der Ethik ab-

²⁸ Anders ANDREAS SCHÜLE, Denn er ist wie Du. Zu Übersetzung und Verständnis des alttestamentlichen Liebesgebots Lev 19,18, in: ZAW 113 (2001), 515-534: Reflexive Selbstbezüglichkeit und eine konkrete Bedeutung der Preisgabe des eigenen Lebens schließen sich für ihn aus (521f). Einerseits übersetzt er den Begriff mit »Seele« andererseits versteht er ihn als konkrete Aussage für das Leben.

²⁹ Vgl. SCHENKER, Das Gebot der Nächstenliebe, 248 Seine Abschlussbemerkung: »Siebtens ist damit der Einwand gelöst, im Alten Testament gäbe es den Begriff der Selbstliebe nirgends«.

³⁰ Vgl. DOROTHEA ERBELE-KÜSTER, Art. Ethik (AT), in: Wiblex www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17880.

gegrenzt.³¹ Er ordnet darin Satztypen entweder den »Redeformen des Rechts« (z.B. kasuistischer Rechtssatz mit Rechtsfolgebestimmung) oder den »Redeformen der Ethik« zu. Die Liste der letzteren umfasst Prohibitive, Vetitive aber auch Sprachformen der sogenannten Weisheitsliteratur wie Sentenzen. Offen bleibt, wo in dieser Klassifizierung positiv formulierte Sollenssätze wie Lev 19,18 »Liebe Deinen Nächsten« ihren Platz haben könnten - etwa unter den Mahnwörtern? Grundsätzlich verweist das Nebeneinander von Sprachformen der Ethik wie Prohibitive, die sich sowohl in Gesetzescorpora (z.B. Ex 23,6) als auch in der Weisheitsliteratur unter den Redeformen der Ethik wiederfinden, auf die Notwendigkeit in der formgeschichtlichen Bestimmung, die rhetorisch-sprachliche Analyse zu verstärken und mit dem literarischen Ort zu korrelieren.

Die hier untersuchten Texte gehören nach dieser Klassifizierung zur »Reform der Ethik«, wobei diese Gattungsbestimmung noch zu unspezifisch ist. Mit Ethik ist dabei eher eine Funktionsbestimmung im Sinne von Unterweisung, Anleitung fürs gute Leben, gemeint. Formgeschichtliche, inhaltliche, funktionale Kriterien sollten entsprechend aufeinander bezogen werden und implizieren ein dynamisches Gattungsverständnis. So mögen Fiktionalität, Form, Pragmatik, Inhalt etc. als Bestimmungskriterium der Gattung dienen.³²

Die Liebesgebote regeln keinen Rechtsstreit. Im Deuteronomium sind sie den anderen Geboten vor- bzw. übergeordnet. Sie bilden dessen theologisches Rahmenkonzept. Die gebotene Liebe ist aufgrund der Sprachform jenseits des Imperativs und im Verbund mit der doxologischen Rede bereits vorabgebildet als realisierte Liebe.

Dem Einfluss, den das Genre auf die Anthropologie und Ethik hat, nachzugehen, erwies sich daher als produktiv. Entsprechend stand die Analyse der Sprachform zentral. Gesetzestexte setzten nicht nur eine bestimmte Anthropologie voraus, sie wirken auch auf diese ein. Obwohl Gesetzestexte generell Konformität erzeugen,³³ konstruieren die Liebesgebote in ihrer Anforderung zur Liebe ein Selbstverhältnis und darin Personalität.

3.2 Die Körperlichkeit der Liebe bzw. das Herz als ethisches Reflexionsorgan

Der Ermöglichungsgrund der Handlung liegt im Herzen, denn dort fließen die verschiedenen Funktionen zusammen (voluntativ, emotional). Das Deuteronomium (vgl. Neh 2,2, Ben Sira 26,4; 1 Kön 8,66) verankert die Liebe im Her-

³¹ LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Recht und Ethik im Alten Testament*, in: CHRISTIAN FREVEL (Hrsg.), *Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (Questiones Disputatae, Ch. Frevel Hrsg.)*, Freiburg 2015, 60-91.

³² Vgl. RÜDIGER ZYMER (Hrsg.), *Handbuch Gattungstheorie*, Stuttgart/Weimar, 2010.

³³ So ANNETTE SCHELLENBERG in diesem Band.

zen, dem Zentrum der Entschlusskraft. Das Herz wird so zum ethischen Reflexionsorgan. In ihm finden die Verbindung und der Austausch von Leibsphäre und Sozialsphäre statt. Als Beziehungsorgan ist es Ort vielfacher reflexiver Vorgänge und gibt in der Gottesbeziehung als Liebe Ausdruck der Selbst-Reflexivität. Dass sich alttestamentlich gedacht die Einsicht in die Gebote und die Haltung (Tugend) im Herzen, dem Zentrum der Entscheidungen, abbildet, lässt mich davon sprechen, dass Ethik in der Anthropologie verankert wird.³⁴

Eine offene Frage ist, wie das Herz und die mit ihm verbundenen Emotionen zu denken sind jenseits einer Gefäßmetaphorik.³⁵ So haben unlängst Sara Kipper und Silvia Schroer in ihrer Studie zur Ikonographie darauf hingewiesen, dass die Metapher des Körpers als eines Gefäßes durchaus vorkommt. Daher ist die »fehlende Verbindung zwischen Emotion und Gefäß eher aussagekräftig im Hinblick auf das biblische Emotionenkonzept als im Hinblick auf Körpervorstellungen«³⁶. Ich verstehe die körperliche Verortung der Liebe im Herzen jedoch nicht als Metapher, vielmehr versuche ich der in den anthropologischen Begriffen implizierten Körperlichkeit für die Konzeption der damit verbundenen Emotionen und Tätigkeiten Rechnung zu tragen.³⁷ Emotionen- und Körperkonzept wurde versucht zusammen zu denken.

Dem Herzen (לב) kommt nicht nur in der linguistischen Konzeption der Liebe im Deuteronomium eine besondere Rolle zu.³⁸ Dtn 10 fordert außerdem zur Beschneidung des Herzens auf (V16). Auf paradoxe Weise wird damit die Körperlichkeit unterstrichen, indem die Physiologie des Gliedes durch die Rede der Vorhaut des Herzens aufgenommen und gleichzeitig aufgehoben wird, denn das Herz bleibt physisch unangetastet.

Drei Handlungsträger der Liebe werden in Dtn 6,5 benannt: das Herz, das Verlangen und Tat-Kraft.³⁹ Katrin Müller gibt die drei Begriffe, die sich auf

³⁴ Vgl. JACQUELINE E. LAPSLEY, *Feeling our Way: Love for God in Deuteronomy*, in: CBO 65 (2003) 350-369: 364 und KRÜGER, *Das ‚Herz‘*, 103-118. Ist das Herz also ein Ort par excellence in dem sich der »ethische Urteilsträger im Geflecht von Autonomie und Heteronomie« bewegt?

³⁵ Vgl. MÜLLER, »Lieben ist nicht gleich lieben« und im Anschluss daran Bernd Janowski und Andreas Wagner.

³⁶ SARA KIPPER/SILVIA SCHROER, *Der Körper als Gefäß*, in: *lectio difficillior* 1/2015. <http://www.lectio.unibe.ch>.

³⁷ MELANIE KÖHLMOOS, »Denn ich, JHWH, bin ein eifersüchtiger Gott.« Gottes Gefühle im Alten Testament, in: WAGNER, *Göttliche Körper*, unterscheidet mit Blick auf Gottes Gefühle zwischen körperlichen Empfindungen wie Hunger und Müdigkeit und emotionalen Empfindungen wie Zorn oder Liebe. Dass die Liebe mit dem Körper durch die Verortung im Herzen verbunden wird, bleibt dabei unberücksichtigt.

³⁸ Im Dtn insgesamt 51 mal von über 800 Vorkommen.

³⁹ OTTO, Dtn 4,4-11,32 (HthK), 798: »Die Forderung der Liebe mit ganzem Herzen schließt Verstand und Gefühl mit ein: Gottesliebe mit allen Sinnen, sowie aller emotionalen und intellektuellen Kraft.«

verschiedene Aspekte des Menschseins beziehen, mit »Rationalität, Bedürftigkeit/Lebendigkeit und körperliche Kraft« wieder. אָפּ as Bedürftigkeit wäre dann das Emotionsorgan schlechthin und damit Ort der Selbstreflexivität.⁴⁰ Das Eigentümliche ist, dass die Emotion Liebe jedoch nicht nur mit diesem einen Organ des Selbstverhältnisses verbunden ist, sondern zwei weitere körperliche Haftpunkte hat bzw. mit drei konstitutiven anthropologischen Begriffen verbunden wird. Die derart konzipierte Emotion Liebe befähigt entsprechend zur Handlung und lässt mich von »Handlungsemotion« sprechen.

Es scheint schwierig zu sein, der Leiblichkeit der anthropologischen Begriffe in der Interpretation Rechnung zu tragen. So findet sich häufig eine implizite Abwertung der körperlichen Dimension und ein Körper-Kognition-Dualismus.⁴¹ Demgegenüber versuchte die »anthropologische Sprachlehre« von Hans Walter Wolff die Korrelation von Körperorgan und Lebensfunktion zu denken. Im Anschluss daran wird die Relationalität der Körperbegriffe betont: »Bei der Zusammenschau von Körperorgan und Lebensfunktion(en) geht es um die *Kommunikations-* oder *Handlungsfähigkeit* des betreffenden Körperteils, die damit in den Vordergrund rückt.«⁴² Implizit gerät dadurch die Körperlichkeit wieder in den Hintergrund.

Im Beitrag bin ich dem nachgegangen, wie der Körperlichkeit der anthropologischen Begriffe Rechnung getragen werden kann in der Analyse. Ein möglicher Einwand gegen die Verwendung des Begriffs Körper bzw. Organ ist, dass dieser objektsprachlich nicht in diesen Texten Verwendung findet. Mit Blick auf die Psalmen bemerkt Mark Smith: »Die Emotionen werden mit dem Herzen und den Innereien verbunden, weil sie dort physisch erfahren werden.«⁴³ Die Frage, die sich daran anschließt ist, ob dies auch für die Liebe gilt, wie sie im Deuteronomium konzipiert ist: d.h. wird sie physisch im Herz erfahren?⁴⁴

⁴⁰ Vgl. ERBELE-KÜSTER, Gender in Gesenius revisited, 45.

⁴¹ ELLEN VAN WOLDE, Sentiments as Culturally Constructed Emotions. Anger and Love in the Hebrew Bible, in: BibInt 16 (2008), 1-24: 2: »Scholars pursuing cognitive and cognitive linguistic approaches have argued that sentiments should not be regarded as mere feeling states based in physiology, but are governed by dimensions of cognition.«

⁴² BERND JANOWSKI, Wie spricht das Alte Testament von „Personaler Identität“? Ein Antwortversuch, in: EBERHARD BONS/KARIN FINSTERBUSCH (Hrsg.), Konstruktionen individueller und kollektiver Identität I, BThSt 161, Neukirchen-Vluyn 2016, 31-61: 37 und JAN DIETRICH, Sozialanthropologie. Grundfragen zur Relationalität und Sozialität des Menschen im Alten Israel, in ZAW 127 (2015), 224-243.

⁴³ SMITH, Herz und Innereien, 171-181, 187.

⁴⁴ Vgl. CHRISTINE ABART, Lebensfreude und Gottesjubiläum. Studien zu physisch erlebter Freude in den Psalmen, WMANT 142, Neukirchen-Vluyn 2015. Inwiefern die Freude allerdings physisch im Herzen erlebbar wird, bleibt in ihrer Diskussion vielfach offen. In Ps 16,8-9 scheint es die Leber zu sein, in der die Freude »spürbar« wird (50f). Von einem vegetativen Vorgang, dem Herzflattern, spricht Ps 38,11 und im selben Psalm ist lautmalerisch vom Gestöhn des Herzens die Rede (*nah'mat libbî*). Das Herz ist also nicht nur Ort freudiger Emotionen. Interessant sind m.E. mit Blick auf den Zusam-

Ich habe versucht in unterschiedlichen Durchläufen die diskursive Praxis nachzuzeichnen, in denen der Körper und seine Funktionen hergestellt werden. Dabei wurde deutlich, dass Dtn 6,4f also nicht (nur) Schlüsseltext für die Verinnerlichung der Gottesbeziehung ist,⁴⁵ sondern für die Verleiblichung der Gottesbeziehung.

3.3 Character Ethics und die Frage der Reflexivität in moralischen Entscheidungen⁴⁶

Diese hier entlang von Rechtstexten entfaltete Frage, ob der hebräische Mensch innerliche Prozesse konzipieren kann bzw. wie er dies tut und zur Einsicht fähig ist, wird in der gegenwärtigen anglophonen Diskussion eher unter dem Begriff der »Character Ethics« anhand von narrativen bzw. poetischen Texten diskutiert. Stuart Lasine greift, inspiriert von der These Jan Assmanns, dass Ägypten und Israel »Kulturen des Herzens«⁴⁷ darstellen, das in der ägyptischen Totenliteratur verortete Bild des »Wiegens des Herzens« heraus für Frage nach der Charakterbildung in alttestamentlichen narrativen Texten.⁴⁸ Auch dort kommt dem Herzen für den aufrechten Lebenswandel vor Gott eine entscheidende Rolle zu. Dies wird durch die Wendung »mit der Vollständigkeit des Herzens« ausgedrückt (Gen 20,6; 1 Kön 9,4; Ps 101,2). Laut 1 Kön 9,4 ist das Zentrum der moralischen Urteilsfähigkeit, das Herz, vollkommen, d.h. tugendhaft und entsprechend auch die Taten, die dort im Herzen geboren werden. Das Herz wird im Proverbienbuch als Ort der Unterweisung, d.h. der Möglichkeit der moralischen Entwicklung bzw. der des Charakters verstanden

menhang von körperlichen, intellektuellen und emotionalen Vorgängen Aussagen wie die in Ps 104,15, dass der Wein das Herz erfreut und das Brot das Herz der Menschen stärkt (106-111).

⁴⁵ JANOWSKI, Das Herz - ein Beziehungsorgan, 6ff und DERS., Wie spricht das Alte Testament von personaler Identität?, 38, spricht von literaturgeschichtlichen Schüben und bezeichnet Phase 2 als »Verinnerlichung der Gottesbeziehung (Dtn)«. UDO RÜTERS-WÖRDEN, Die Liebe zu Gott im Deuteronomium, in: MARKUS WITTE, (Hrsg.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“- Diskussion in Tora und Vorderen Propheten, in: Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 365 (2006), 229-238: 230.234 betont mit Blick auf Dtn 10, dass sich Furcht und Liebe auf die Innenseite des Menschen richtet.

⁴⁶ WILLIAM P. BROWN, (Hrsg.), Character and Scripture. Moral Formation, Community, and Biblical Interpretation, Michigan 2002. CARROLL R. DANIEL/JACQUELINE E. LAPSLEY (Hrsg.), Character Ethics and the Old Testament. Moral Dimensions of Scripture, Louisville, 2007. STUART LASINE, Weighing Hearts. Character, Judgment, and the Ethics of Reading the Bible, The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 568, London 2012.

⁴⁷ Vgl. ASSMANN, Geschichte des Herzens, 81-113: 82.

⁴⁸ LASINE, Weighing Hearts, wobei die Bedeutung des Herzens im Deuteronomium nicht Gegenstand seiner Untersuchung ist.

(Prov 15,14.28). Wer über ein Herz verfügt – d.h. rechtes Verstehen im Herzen hat, kann Personalität ausbilden (Prov 10,13.21). Wird die Anthropologie des Liebesgebots des Deuteronomiums auf diesem Hintergrund verstanden, dann impliziert dies die Möglichkeit einer ethischen Bildung (des Herzens).⁴⁹

Die Vorstellung der Vollkommenheit des menschlichen Wandels wird im Heiligkeitsgesetz als eine Ethik entfaltet, die sich als Nachahmung Gottes (*Imitatio Dei*)⁵⁰ versteht. Laut diesem (Lev 19,2; 20,8; 22,31-33) hat sich die Heiligung durch Gott im Exodus vollzogen und bildet so die Voraussetzung für das freie Handeln der Nachkommen Israels. *Imitatio Dei* heißt nur bedingt Nachahmung des Handelns Gottes, denn die Gebote in Lev 19, wie etwa die Anweisung zum rechten Opfer, das Elterngelot etc., exemplifizieren nicht das Handeln Gottes.⁵¹ Das rechte Gottesverhältnis vollzieht sich im Verhältnis zum Nahen und zum Selbst. Charakterbildung geschieht im Akt des Liebens. Damit ist auch eine Antwort gegeben auf die religionsphilosophische Frage, ob das Nächsten- und Fremdenliebesgelot auch zur Selbstliebe auffordere. Die Analyse zeigte, dass der Akt des Liebens laut Lev 19,18 eine Selbstreflexivität im Fremdverhältnis impliziert.

Wenn abschließend gewagt wird, die Selbstreflexivitätskonzepte im Deuteronomium und in Lev 19 zu überblenden, dann lässt sich mit dem Philosophen Harry Frankfurt formulieren, der die Selbstliebe als reinste Form und Grundlage der Liebe überhaupt ansieht, denn sie sei interessenlos: »Selbstliebe bedeutet also in der Reinheit eines entschlossenen Willens« zu leben.⁵²

⁴⁹ Vgl. ANNE W. STEWART, *Poetic Ethics in Proverbs. Wisdom Literature and the Shaping of the Moral Self*, Cambridge 2016.

⁵⁰ Vgl. ERYL W. DAVIES, *Walking in God's ways: The Concept of Imitatio Dei in the Old Testament*, in: EDWARD BALL (Hrsg.), *In Search of True Wisdom. Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronalds E. Clements*, Sheffield 1999, 99-115 und DOROTHEA ERBELE-KÜSTER, Art. Vollkommenheit (AT), in: *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet (WiBiLex)* <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34323/>.

⁵¹ Die Verfasser des Heiligkeitsgesetzes übertragen das Heiligkeitskonzept der Priesterschrift, dass sich die Heiligkeit Gottes im Heiligtum abbildet auf die Ethik (HIEKE, *Leviticus 16-27*, 189) und ich ergänze auf die Anthropologie.

⁵² HARRY G. FRANKFURT, *Gründe der Liebe*, Frankfurt am Main 2014, 106 (engl. *The Reasons of Love* 2004).