

GEORG HENTSCHEL · ERFURT

DAS LEBENSRECHT DES NÄCHSTEN

Beobachtungen zum neunten und zehnten Gebot des Dekalogs

Die beiden letzten Gebote¹ des Dekalogs, die der Apostel Paulus mit den Worten «du sollst nicht begehren» zusammenfaßt (Röm 7,7; 13,9), erfreuen sich heute kaum besonderer Beliebtheit. Gehört nicht die Leidenschaft zum Leben des gegenwärtigen Menschen? Ist jemand überhaupt noch lebendig, wenn er nach nichts mehr verlangt? Die Sprache junger Leute offenbart heute eindeutig, daß man sich nicht vor der Begierde fürchtet. Hat der Apostel Paulus aber den Sinn der alttestamentlichen Verbote wirklich erfaßt? Immerhin wird die Ansicht vertreten, daß das von Paulus gebrauchte griechische Verbum (*epithymein*) die hebräische Vorlage ontologisch und psychologisch verändert habe. «Kein Wunder, dass die Kirchen mehr als anderthalb Jahrtausende weit mehr mit der Beschreibung und Abwehr dieser so verstandenen *concupiscentia* befasst waren als mit der weit dringlicheren Frage nach der gerechten Verteilung vorhandener Güter, die Menschen unabdingbar zum Leben brauchen!»² Es gibt also Grund genug, nach der ursprünglichen Bedeutung der beiden Gebote zu fragen, aber auch ihre Wirkungsgeschichte in gebotener Kürze zu untersuchen.

1. Zur Bedeutung von «verlangen» (*ḥāmad*) und «begehren» (*ʿawah*)

Das neunte und das zehnte Gebot verbieten, nach dem zu verlangen, was dem Nächsten gehört. In der Fassung, die die Israeliten am Sinai vernommen haben (Ex 20,17), wird in beiden Prohibitiven das gleiche Verbum (*ḥāmad*) gebraucht: «Du sollst nicht nach dem Haus deines Nächsten verlangen. Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgend etwas, was deinem Nächsten gehört.»

GEORG HENTSCHEL, 1941 in Regersdorf/Schlesien geboren, Studium der Theologie 1960-1964 in Erfurt, 1968 Priester, lehrt seit 1991 an der Erfurter Hochschule Alttestamentliche Exegese.

Was ist mit dem Verbum «verlangen» (*ḥāmad*) gemeint? Sieht man die Belege durch, dann kann man eine gewisse Breite der Bedeutung konstatieren. Das Verbum kann zunächst bedeuten: «Gefallen finden» (Jes 1,29; 53,2) oder «eine Sehnsucht verspüren» (Hld 2,3).³ Dabei spielt offenbar die äußere sichtbare Gestalt des Begehrten eine Rolle. Nicht umsonst warnt der Weisheitslehrer vor der schönen Frau, die aber einem anderen gehört (Spr 6,25): «Verlange nicht in deinem Herzen nach ihrer Schönheit!» Der Ausdruck «in deinem Herzen» bringt dabei zum Ausdruck, daß sich der angesprochene junge Mann davor hüten sollte, die Frau eines anderen zu begehren, selbst wenn das Verlangen noch verborgen bleibt und nicht in die Tat umgesetzt wird. Er «soll und kann das Begehren in sich selbst bekämpfen».⁴

Das Verbum *ḥāmad* erscheint jedoch auch dort, wo jemand nicht nur nach dem Begehrten trachtet, sondern es auch in Besitz nimmt. Die Israeliten sollen nach Dtn 7,25 nicht auf das Silber oder Gold der Götterbilder aus sein (*ḥāmad*) und das kostbare Metall nicht an sich nehmen (*lāqah*). Achan hat nach Jos 7,21 nicht nur das Beutegut «haben wollen» (*ḥāmad*), sondern es auch an sich gerissen (*lāqah*). Der Prophet Micha hat das Verbum *ḥāmad* im Sinne von «trachten nach» sogar mit den Verben «rauben» (*gāzal*) und «wegnehmen» (*nāsā'*) verbunden (Mi 2,2): «Sie trachten nach Feldern und rauben (sie), nach Häusern und nehmen (sie).»

Diese Beispiele zeigen allerdings auch, daß das Verbum «verlangen» bzw. «trachten nach» (*ḥāmad*) die widerrechtliche Inbesitznahme in der Regel nicht einschließt. Sonst brauchte man die Verben «rauben» und «wegnehmen» nicht noch hinzusetzen.⁵ Dort aber, wo diese Verben fehlen, kann *ḥāmad* durchaus alle jene Machenschaften einschließen, die auf eine illegitime Aneignung hinauslaufen. Der Herr verheißt, daß «niemand nach deinem Land trachten wird (*yaḥmōd*), wenn du hinaufziehst, um dreimal im Jahr vor dem Herrn, deinem Gott, zu erscheinen» (Ex 34,24). Der Herr hat seinen Berg nicht nur begehrt, er wohnt auch für immer dort (Ps 68,17). Verlangen und Handlung bilden eine Einheit. «Where there was no action, there was no desire, no *real* desire; conversely, where there was desire, *real* desire, there was action.»⁶ In Ex 20,17 ist also «nicht an die bloße Willensregung im Gegensatz zur Handlung, sondern an das Begehren, sofern es die Handlungen nach sich zieht, gedacht».⁷ Das Verbum *ḥāmad* beschränkt sich «nicht nur auf Wünsche oder Gedanken, sondern umfaßt auch alle Machenschaften, diese Wünsche in die Tat umzusetzen».⁸ Es läßt sich am ehesten übersetzen mit «streben nach, aussein auf, trachten nach»⁹ oder «es auf etwas abgesehen haben»¹⁰.

In der Gestalt des Dekalogs, die Mose im Land Moab wiederholt (Dtn 5,21), wird zunächst das Verbum *ḥāmad* wiederholt, dann aber noch ein

zweites Verbum (*'awah*) gebraucht (Dtn 5,21): "Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen *ḥāmad*, und du sollst nicht das Haus deines Nächsten begehren (*'awah*), nicht sein Feld, seinen Sklaven oder seine Sklavin, sein Rind oder seinen Esel oder irgendetwas, was deinem Nächsten gehört.»

Was läßt sich über den Gebrauch und die Bedeutung des Verbums *'awah* sagen? Ähnelt es dem Verbum *ḥāmad* oder ist es gar ein Synonym? Das Verbum *'awah* wird öfter verwendet, um *Grundbedürfnisse* des Menschen zum Ausdruck zu bringen. Er erscheint also dann, wenn jemand Frühfeigen begehrt (Mi 7,1) sich nach Fleisch sehnt (Num 11,4; Dtn 12,20; 14,26; 1 Sam 2,16) oder nach Leckerbissen verlangt (Spr 23, 3.6), aber auch dann, wenn einem der Appetit vergangen ist (Ijob 33,20). Es wird gebraucht, um den Durst nach frischem Wasser zu artikulieren (2 Sam 23,15 / 1 Chr 11, 17). Es kann schließlich auch für das Verlangen des jungen Königs nach der Schönheit seiner Braut stehen (Ps 45,12).

Mit dem Verbum *'awah* lassen sich natürlich auch Wünsche ausdrücken, die über die vitalen Bedürfnisse hinausgehen (Koh 6,2). Dazu gehört auch der Freiraum des Königs (2 Sam 3,21; 1 Kön 11,37). Das Verbum *'awah* hat mitunter eine ausgesprochen positive Konnotation. Es kann für die Sehnsucht nach Gott stehen (Jes 26,9), aber auch für die göttliche Erwählung (Ps 132,13.14). Es kann freilich auch zum Ausdruck bringen, daß jemand einen Tag herbeiwünscht, der sich als Tag des Unheils erweisen wird (Am 5,18; Jer 17,16). Neutral verwendet, beschreibt *'awah* sowohl das Verlangen des Faulen wie des Fleißigen (Spr 13,4). Es ist aber auch keine Frage, daß es auch das Verlangen nach dem Bösen (Spr 21,10; vgl. 24,1), die Gier des Faulen (Spr 21,26) und die hemmungslose Gier (Num 11,34; Ps 106,14) bezeichnen kann. In jedem Fall fällt auf, daß *'awah* im Unterschied zu *ḥāmad* nicht gemeinsam mit «nehmen» oder gar «rauben» gebraucht wird. Daraus darf man vielleicht folgern, daß *'awah* – wenn es abwertend gebraucht wird – eher die innere Begierde und Leidenschaft als die nach außen wirkenden Machenschaften zum Ausdruck bringt.

Was ergibt sich daraus für das Verständnis des Verbotes in Dtn 5,21? Wird hier nicht doch ein Verlangen nach dem Besitz des Nächsten verboten, das sich auf Neid, Mißgunst und ungeordnete Wünsche beschränkt? Tatsächlich hat man den Gebrauch von *'awāh* statt von *ḥāmad* als «Verwässerung»¹¹ oder als «Vergeistigung»¹² begriffen. Stärker noch als das Verbum *ḥāmad* verbietet der Prohibitiv in Dtn 5,21b das innere, noch nicht zur Tat schreitende Verlangen nach Haus, Feld, Gesinde, Vieh und all der übrigen Habe. Es ging im Dekalog schließlich nicht um die genaue Abgrenzung von Rechtsfällen, sondern um eine möglichst umfassende Ethik Israels.¹³

2. Der Dekalog als Kontext

Wenn wir nach dem richtigen Verständnis der letzten Gebote fragen, dann müssen wir auch den unmittelbaren Kontext berücksichtigen. Es ist schon lange aufgefallen, daß sich die beiden letzten Gebote mit dem Verbot des Ehebruchs (Ex 20,14; Dtn 5,18) und dem des Diebstahls (Ex 20,15; Dtn 5,19) überschneiden.¹⁴ Es ist darum verständlich, wenn man sich wiederholt darum bemüht hat, Unterschiede zwischen diesen Verboten herauszuarbeiten.

A. Alt hat bereits versucht, zwischen dem Verbot des Diebstahls und dem Gebot, das Eigentum des Nächsten nicht anzutasten, zu unterscheiden.¹⁵ Seiner Meinung nach wurde in Ex 20,15 / Dtn 5,19 nur der Menschen-diebstahl verboten. Das lege bereits die Stellung des Verbotes zwischen den Verboten von Mord und Ehebruch nahe, die auch von zwischenmenschlichen Vergehen sprechen. Er ergebe sich weiterhin aus den Belegen außerhalb des Dekalogs (Hos 4,2; Jer 7,9; Ijob 24,14.15). Schließlich dürfe man die Parallelen im apodiktischen Todesrecht (Ex 21,16) und im kasuistischen Recht (Dtn 24,7) nicht vergessen. A. Alt war daher der Ansicht, daß das Verbot in Ex 20,15/Dtn 5,18 «ursprünglich nur dem Menschen-diebstahl ... galt».¹⁶ Dagegen hat man allerdings eingewandt, daß keines der Verbote der kleinen apodiktischen Reihe in Ex 20,13-15/Dtn 5,17-19 je ein Objekt bei sich hatte.¹⁷ Im Blick auf die gegenwärtige Gestalt des Dekalogs dürfen wir mit W.H. Schmidt fragen: «Kann das Verb *ganab* «stehlen» ohne Angabe eines Objekts den eingeschränkten Sinn «Menschen stehlen» haben?» Die Antwort kann nur lauten: In Ex 20,15/Dtn 5,18 «ist das Verbot von «Menschenraub nicht aus-, sondern eingeschlossen».¹⁸

B. Lang hat einen anderen Weg eingeschlagen. Er greift die These des niederländischen Exegeten B.D. Eerdmans auf, nach der das Verbum *ḥāmād* «herrenloses Gut an sich nehmen» bedeute.¹⁹ In der Zeit des Exils habe es viele herrenlose Höfe gegeben und zahlreiche Frauen, deren Männer in die Gefangenschaft geführt waren. Es trat ein, was Jeremia vorausgesagt hatte (Jer 6,11.12): Häuser, Felder und Frauen gingen an andere über. Judäer, die im Land geblieben waren, beanspruchten das Eigentum der Deportierten (vgl. Ez 11,15). Die neueren Analysen des Verbums *ḥāmād* haben aber nicht erbracht, daß dieses Verbum auf ein Trachten nach «herrenlosem Gut» zu beschränken ist.²⁰

F.-L. Hossfeld hat sich ebenfalls Gedanken darüber gemacht, wie sich die Verbote von Ehebruch und Diebstahl von dem des Begehrens unterscheiden. Wenn von Diebstahl gesprochen werde (*gānāb*), dann handle es sich um mobilen Besitz, der heimlich entwendet werde.²¹ Das Verbum *ḥāmād* beziehe sich dagegen auf die widerrechtliche Aneignung von Immobilien. Ein Ehebruch (*nā'af*) sei immer nur von kurzer Dauer. Was

ist aber, wenn die Beziehung lange andauert? Ein solches Verhalten werde von *nā'af* nicht erfaßt. Hier sei *hamad* am Platz. Der hiesige Prohibitiv «verbietet die widerrechtliche Aneignung auf Dauer». ²² F.-L. Hossfeld ist daher überzeugt, daß man nicht von Überschneidungen zwischen den Verboten sprechen könne. Allerdings ergeben sich auch hierbei Fragen. Warum gibt es keinen weiteren Beleg dafür, daß sich *hamad* auf die widerrechtliche, dauerhafte Aneignung einer Frau bezieht? ²³ Warum wird für die ungerechte Enteignung von Immobilien nicht auch in den hiesigen Prohibitiven das sonst übliche Verbum *gāzal* gebraucht?

Vielleicht sollte man doch wieder auf den traditionellen Standpunkt zurückkommen, wonach im sechsten und siebten Gebot der vollendete Ehebruch und der abgeschlossene Diebstahl untersagt werden, während es in den letzten beiden Geboten darum geht, das Trachten nach der Frau und dem Eigentum des Nächsten zu untersagen. ²⁴ Ist mit der Form der Prohibitiv bereits ein «ethischer Appell» verbunden ²⁵, so gilt das erst recht von den letzten Geboten. Ehebruch und Diebstahl beginnen bereits damit, daß jemand nach der Frau oder dem Hab und Gut des Nächsten trachtet (vgl. Mt 5,28).

3. Das Haus und die Frau des Nächsten

Die beiden Prohibitiv in Ex 20,17 und Dtn 5,21 legen recht genau fest, was nicht angetastet werden darf. Die konkrete Gestalt der Verbote ist jedoch recht verschieden. In der Exodusfassung steht der Schutz des Hauses an erster Stelle (Ex 20,17a). Daran schließt sich das Verbot an, nach der Frau des Nächsten zu trachten (V 17b). In Dtn 5,21 ist die Reihenfolge der Verbote gerade umgekehrt. Damit ist noch ein zweiter Unterschied verbunden. In Ex 20,17b werden im Anschluß an das Verbot, nach der Frau des anderen zu verlangen, die übrigen Personen und Güter aufgezählt, die dem Nächsten gehören: «Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten trachten, nicht nach seinem Knecht oder seiner Magd, nicht nach seinem Rind noch seinem Esel noch nach irgendetwas, was deinem Nächsten gehört.» Diese Besitzreihe wird in Dtn 5,21 an das Verbot, das Haus des anderen zu begehren, angefügt. Außerdem ist hier auch vom Feld des Nächsten die Rede. «Du sollst nicht das Haus deines Nächsten begehren, nicht sein Feld, seinen Knecht oder seine Magd, sein Rind oder seinen Esel noch irgendetwas, was deinem Nächsten gehört.»

Was ergibt sich aus dem Vergleich der beiden unterschiedlichen Fassungen? Die Anordnung in Dtn 5,21b ist zweifellos sinnvoller. Es wird nicht nur das Haus, sondern auch das Feld des Nächsten genannt. Haus und Feld gehören nicht nur in Israel (Gen 39,5; 2 Kön 8,3.5; Jes 5,8; Mi 2,2), sondern auch im Alten Orient zusammen. ²⁶ Außerdem nimmt die Frau

des Nächsten in Dtn 5,21 eine besondere Stellung ein. Sie erscheint bereits im ersten Prohibitiv und damit vor dem «Haus». Sie steht zudem nicht in einer Reihe mit dem übrigen Besitz des Nächsten. Die davon abweichende Reihenfolge in Ex 20,17 erweckt dagegen den Eindruck, als gehöre die Frau zum Eigentum des Nächsten. Denn sie wird in einem Atemzug mit Knecht, Magd, Rind, Esel und dem übrigen Besitz genannt. Das scheint dem hebräischen Denken zu entsprechen; denn für «Ehemann» und «Besitzer» kann das gleiche Wort (*ba'al*) gebraucht werden.²⁷ Für diese Interpretation hat man noch weitere Argumente ins Feld geführt: Wenn das «Haus» im ersten Prohibitiv (Ex 20,17a) nur ein anderes Wort für «Besitz» wäre²⁸, dann würde der zweite Prohibitiv lediglich den ersten näher erläutern²⁹.

Sind diese Argumente aber alle schlüssig? Kann «Haus» (*bajit*) wirklich «Besitz» bedeuten? Bei genauerer Betrachtung läßt sich ein solcher Oberbegriff «Besitz» nicht nachweisen.³⁰ Wir werden uns zwischen «Gebäude» und «Familie» entscheiden müssen.³¹ Stünde *bajit* für die Familie³², dann müßten eigentlich auch die Kinder erwähnt sein. Daher ist eher mit der Bedeutung «Wohngebäude» zu rechnen. Dafür spricht auch die enge Verbindung von *bajit* mit dem Verbum «trachten nach» *hāmad* in Mi 2,2. In der Parallele (Dtn 5,21) weist das nachfolgende «Feld» (*šādaē*) auf den gleichen semantischen Gehalt.³³ Geht man aber von einem «Wohngebäude» in Ex 20,17a aus, dann bildet *bajit* nicht den Oberbegriff für all das, was in V 17b folgt. Daraus folgt, daß der zweite Prohibitiv durchaus eigenständig ist und gerade nicht überlesen werden will.³⁴ Das wird durch die Asyndese in V 17b bestätigt.

Die Stellung der Frau in Ex 20,17 bleibt insgesamt zwiespältig. Einerseits zählt sie nicht zum Eigentum des Mannes, andererseits steht sie aber in einer Reihe mit dem übrigen Besitz.

4. Zur Entstehung der beiden letzten Gebote

Die Unterschiede zwischen Ex 20,17 und Dtn 5,21 zeigen, daß die letzten beiden Verbote vor ihrer Einbindung in den jeweiligen Dekalog noch nicht erstarrt waren. Die Prohibitiv konnten vertauscht werden. Die Besitzreihe ließ sich an das Haus wie an die Frau anbinden. Die Aufzählung des Eigentums konnte kürzer oder länger sein. Läßt sich noch erfahren, welche Gestalt der Verbote die ältere oder gar die ursprüngliche war?

4.1 Die ursprüngliche Gestalt der Verbote

Die Gestalt der Prohibitiv in Dtn 5,21 weist – wie bereits gesagt – offenkundige Vorzüge gegenüber Ex 20,17 auf: Die Frau ist hier streng

vom Besitz getrennt. Außerdem wird das Eigentum besser umschrieben; das Feld ist in Dtn 5,21 ausdrücklich genannt. Ist diese klarere Anordnung aber auch die ursprüngliche? Wir gehen am besten von der Frage aus, ob das «Feld» in Ex 20,17b ausgefallen oder ob es in Dtn 5,21 nachträglich eingefügt worden ist. In Ex 20,17b würde es zwischen Frau und Gesinde stören. Daraus läßt sich allerdings nicht folgern, es sei entfernt worden. Es gibt eher Gründe für die These, daß «Feld» in Dtn 5,21 nachgetragen ist. Denn während das Haus fest im Hauptsatz verankert ist, hinkt «Feld» im hebräischen Text nach. Außerdem wird es asyndetisch angeschlossen, was in Dtn 5,21 ungewöhnlich ist.³⁵

Das «Feld» konnte nur eingefügt werden, wenn die Aufzählung des Besitzes mit dem Haus und nicht mit der Frau verbunden war. Warum hat man die Besitzreihe von der Frau gelöst und an das Haus angebunden? Auf diese Weise ließ sich die Frau deutlicher vom Besitz abheben. Diesem Ziel kam man natürlich noch näher, wenn man das Verbot, nach der Frau des Nächsten zu trachten, dem anderen Verbot des Begehrens voranstellte. Seit langem hat man vermutet, daß die Rolle der Frau in Dtn 5,21 aufgewertet werden sollte. Dahinter steht die These: «Die Frau gewinnt im Laufe der Zeit Rechte hinzu.»³⁶ Andernfalls müßte die Position der Frau im priesterschriftlich bearbeiteten Dekalog (Ex 20,1-17) verschlechtert worden sein.³⁷

Erklären läßt sich auch, warum in Dtn 5,21 das «Feld» hinzugekommen ist. Wir wissen, daß der Prophet Jeremia damit gerechnet hat, daß während des Exils Häuser, Felder und Frauen an andere übergehen werden (Jer 6,12). Es war die Zeit, in der die in Palästina verbliebenen Judäer über die Exilierten sagten: «Sie sind fern vom Herr; das Land ist uns zum Besitz gegeben» (Ez 11,15). Wir kommen zu dem Ergebnis, daß die Anordnung in Ex 20,17 älter als jene in Dtn 5,21 sein kann.³⁸

Damit ist jedoch nicht sicher, daß die beiden letzten Prohibitive immer die Gestalt von Ex 20,17 hatten. Wir haben gesehen, daß die Besitzreihen sowohl an die Frau als auch an das Haus angefügt werden konnten. Eine solche Verknüpfung war noch nicht selbstverständlich. Das Verbot, nach der Frau des Nächsten zu trachten, kommt in Dtn 5,21a völlig ohne Besitzreihe aus.³⁹ Da man in Israel die Frau geachtet und in der Regel nicht mit dem Besitz verwechselt hat (vgl. Spr 19,14)⁴⁰, ist es seltsam, daß sie in Ex 20,17b in eine Reihe mit unfreien Personen, Vieh und anderem Eigentum gestellt wird.

Welchen Grund könnte es gegeben haben, im Anschluß an die Frau den weiteren Besitz des Nächsten aufzuzählen? Vielleicht war es dem Bearbeiter zu wenig, daß man lediglich das Haus und die Frau des Nächsten unbehelligt lassen sollte. Er wollte auch noch andere Personen und Güter unter das Verbot des Begehrens stellen.

4.2 Eine Anlehnung an das Bundesbuch?

Woher hat man die Grundgestalt der beiden letzten Verbote genommen? Hat dabei der Kontext eine Rolle gespielt oder ist eine ältere Reihe übernommen worden? Es fällt auf, daß nicht nur in den letzten drei Prohibitiven (Ex 20,16.17) ausdrücklich vom «Nächsten» die Rede ist, sondern auch im benachbarten Bundesbuch (21,14.18.35; 22,6.7.8.9.10.13.25). Dort geht es ebenso wie hier um «Eigentumsfragen, die Haus und Hof des «Nächsten» betreffen, wovon nun einiges – und zwar der Reihe nach! – in die Formulierung des 10. Gebots eingegangen zu sein scheint».⁴¹ Das Inventar von Ex 20, 17b begegnet zudem auch im Bundesbuch: «Knecht und Magd» (Ex 21,26.27), «Rind oder Esel» (Ex 21,33; 22,3.8; 23,4.12).

Wir dürfen aber nicht übersehen, daß es sich um unterschiedliche Rechtssätze handelt. Im Bundesbuch haben wir es in der Regel mit kasuistischen Sätzen zu tun, so auch in dem Abschnitt, in dem der «Nächste» besonders häufig genannt wird (Ex 22,6–10). Außerdem kommen die entscheidenden Verben wie «falsches Zeugnis geben» (*ānāh ēd šaeqaer*) oder «trachten nach» *hāmad* im gesamten Bundesbuch nicht vor.

Aus diesem Grund muß man über eine Alternative nachdenken, die bereits im Gespräch ist.⁴² Die letzten drei Prohibitivheben sich dadurch von den vorangehenden Verboten (Ex 20,13–15) ab, daß sie vom «Nächsten» sprechen, der nicht geschädigt werden soll.⁴³ Wenn die kurzen objektlosen Prohibitivheben (VV 13–15) einer älteren Reihe entnommen sind⁴⁴, dann könnten auch die drei Prohibitivheben in Ex 20,16.17 einmal eine eigene kleine Reihe vor der Einfügung in den Dekalog gebildet haben. So ließe sich gut erklären, warum man die Verbote von Ex 20,17 nicht unmittelbar an jene von VV 14.15 angebunden hat.⁴⁵

4.3 Der soziale Hintergrund

Aus welcher Zeit könnte eine solche Reihe stammen? Denkbar wäre ein ähnlicher Hintergrund wie für die Reihe der Kurzprohibitivheben in Ex 20,13–15. Die klassischen Propheten Amos und Jesaja haben darüber geklagt, daß am Tor nicht mehr Recht gesprochen (Am 5,10) und daß der Arme und Unschuldige um sein Recht gebracht wird (Am 2,7; 5,12; Jes 5,23). Die Begüterten fügen Haus an Haus und Feld an Feld, bis sie allein als Vollbürger im Lande wohnen (Jes 5,8). Die «älteste und engste Wortparallele»⁴⁶ zu Ex 20,17a liegt in Mi 2,1.2 vor: «Sie begehren Felder und rauben (sie), Häuser und nehmen (sie). Sie bedrücken einen Mann und sein Haus, einen Menschen und seinen Erbesitz.»

Es gab «durchaus legale und weithin anerkannte Praktiken und Möglichkeiten..., den Nächsten um Haus und Besitz zu bringen».⁴⁷ Solange

die Zinsnahme und das Pfandrecht noch nicht durch Bestimmungen des Bundesbuches eingeschränkt waren (vgl. Ex 22,24–26), war es scheinbar legitim, dem Ärmern die Lebensgrundlage zu entziehen. Aber selbst das Recht konnte die Schwächeren nicht immer schützen. «Die Rechtsprechung ist korrupt, und der freie israelitische Bauer wird um sein Haus, d.h. um seinen Grund und Boden, und damit um seine Existenz gebracht.»⁴⁸ Nur so läßt sich das entschlossene Auftreten der sozialkritischen Propheten verstehen (vgl. Jes 5,8). Nach E. Otto entstand das Verbot, nach dem Haus des Nächsten zu verlangen, «in den sozialen Verwerfungen der Königszeit, die sich auch in prophetischen Überlieferungen niedergeschlagen» haben.⁴⁹

5. Zur Wirkungsgeschichte

Es genügt nicht, wenn wir nur nach Vorgeschichte der Gebote fragen. Noch wichtiger ist ihre Wirkungsgeschichte.

5.1 Das Frühjudentum

Es fällt zunächst auf, daß das Verbum «begehren» (*epithymein*) im Frühjudentum relativ selten auf Sachwerte bezogen wurde. Man war sich aber dessen bewußt, daß das Verlangen nach fremden Besitz schlimme Folgen haben konnte: Ptolemäus VI. verleumdete den Seleukiden Alexander Balas, «weil er sein Reich haben wollte» (1 Makk 11,11). Josephus nennt als letztes Gebot (Ant III 5), «daß man kein fremdes Eigentum begehren soll» und übergeht dabei das Verlangen nach der Frau des Nächsten.

Meist wird jedoch vor allen in den Weisheitsbüchern davor gewarnt, sich von Frauen gefangen nehmen zu lassen. Der weise Schüler soll sich davor hüten, die schöne Frau des Nächsten⁵⁰ in seinem Herzen zu begehren (Spr 6,24).

Je weiter wir in der Zeit voranschreiten, desto mehr gerät auch der Blick auf eine unverheiratete Frau unter Verdacht. Ijob spricht von seinem untadeligen Verhalten und beginnt mit dem Hinweis (Ijob 31,1): «Einen Bund schloß ich mit meinen Augen: wie könnte ich eine Jungfrau ansehen (*ūmāh aetbonen al-bē^ʿtulāh*)?»

Von einer Begierde ist hier gar keine Rede, sondern nur von einem Blick (vgl. allerdings 2 Sam 11,2). Noch wichtiger ist der Umstand, daß die junge Frau noch nicht verheiratet ist und darum das Recht eines anderen gar nicht verletzt werden kann. Ijob 31 geht also schon weit über das Verbot des Begehrens hinaus.

Was in Ijob 31 noch eine vorbildliche Haltung war, wird im Sirachbuch zur allgemeinen Forderung. Der Weisheitslehrer rät nicht nur davon ab, auf fremde Schönheit zu blicken; sondern man soll das Auge überhaupt

vor einer hübschen Frau verhüllen (Sir 9,6). Der Schüler soll nicht einmal ein unverheiratetes Mädchen betrachten (V 5).

Es geht so weit, daß jegliches Verlangen unter Verdacht gestellt wird. Es braucht gar kein Objekt mehr genannt zu werden (Sir 18,30.31): «Folg nicht deinen Begierden, von deinen Gelüsten halte dich fern! Wenn du erfüllst, was deine Seele begehrt, erfüllst du das Begehren deines Feindes.» Die Begierde (*epithymía*) ist so negativ bewertet, daß der fromme und weise Mensch Gott darum bittet, sie ihm ganz zu nehmen (Sir 23,5). Das Verlangen erhält den Beigeschmack, vor allem etwas mit der Sexualität zu tun zu haben (Sir 23,6). Der Inhalt des Gesetzes besteht darin, nicht zu begehren (4 Makk 2,6).

Diese Entwicklung schließt allerdings nicht aus, daß die Begierde (*epithymía*) durchaus einen positiven Klang haben kann, wenn sie sich z.B. auf die Weisheit richtet (Sir 6,37; Ps 119,30).

5.2 Die letzten beiden Verbote im Neuen Testament

Die frühjüdische Einstellung gegenüber dem Begehren spiegelt sich auch im Neuen Testament wider.

In der Bergpredigt zitiert Jesus das Verbot des Ehebruchs aus dem Dekalog (Mt 5,27). Daran schließt sich eine radikale Interpretation an (V 28): «Ich aber sage euch: Wer eine Frau auch nur ansieht, um sie zu begehren (*pros to epithymēsai auten*), hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen.»

Von einer «Antithese», die sich am Ende gar gegen die Tora wendet, kann hier keine Rede sein.⁵¹ Hier werden vielmehr zwei Gebote des Dekalogs miteinander verknüpft: Ehebruch beginnt bereits dort, wo man die Frau des Nächsten anblickt, um sie zu begehren. Dabei könnte noch nachwirken, daß es für das Verbum *hāmad* charakteristisch war, das zu begehren, was man *gesehen* hat. Es ist auch möglich, daß in Mt 5,28 die Warnung des Weisheitslehrers nachwirkt, die Frau des anderen «in seinem Herzen» zu begehren (Spr 6,24). Die Frau, um die es hier geht, ist allerdings eine verheiratete Frau, denn nur mit ihr kann die Ehe gebrochen werden.⁵² Damit bleibt Jesus durchaus im Rahmen des damaligen Judentums.⁵³ Er unterscheidet sich aber zugleich von Strömungen, die schon vor dem Anblick einer unverheirateten Frau warnen (vgl. Sir 9,6) und das Verlangen als solches verdächtigen. Die Worte Jesu sind jedoch später in eben diesem Sinne ausgeweitet worden und «in den Sog lust- und ehefeindlicher Tendenzen geraten».⁵⁴ Davon war auch das rabbinische Judentum nicht frei.⁵⁵

Paulus zitiert in Röm 13,9 die kurzen Prohibitive der zweiten Tafel (Ex 20,13-15; Dtn 5,17-19) und faßt dabei die letzten Gebote so zusammen:

«Du sollst nicht begehren.» Da der Apostel die Objekte der letzten beiden Gebote wegläßt, verändert er natürlich den Sinn. Es scheint nicht mehr um das Verbot zu gehen, nach dem Eigentum oder der Frau des Nächsten zu trachten, sondern nur um den Akt des Begehrens als solchem.⁵⁶

Im gleichen Brief (Röm 7,7) hat er schon einmal die letzten beiden Gebote durch einen einzigen objektlosen Prohibitiv ersetzt: «Ich hätte ja von der Begierde nichts gewußt, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: «Du sollst nicht begehren.»» Durch das Verbot des Begehrens wird dem Menschen bewußt, daß die Sünde ihn beherrscht, daß er nicht mehr das tut, was er will, sondern das, was er nicht will (V 15). Die Ausführungen des Apostels zu diesem Punkt sind nicht so leicht zu entschlüsseln.⁵⁷ Er steht aber auf jeden Fall nicht allein, wenn er im Verbot «du sollst nicht begehren» den Inbegriff des Gesetzes sieht (vgl. 4 Makk 2,6). «Besonders im hellenistischen Judentum wurde unter dem Einfluß der Liste der vier stoischen *páthe* die Begierde oft zum Grund aller Sünde.»⁵⁸ Auch für Philo ist die Begierde die Quelle für alle Vergehen gegen die zweite Tafel der Gebote.⁵⁹

Wir würden den Apostel allerdings falsch verstehen, wenn wir nur von seiner Kurzfassung «du sollst nicht begehren» ausgehen und den Kontext übersehen würden. Denn für Paulus sind das Verbot des Begehrens und alle anderen Gebote «in dem einen Satz zusammengefaßt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.» (Röm 13,9). Wenn Paulus die letzten Gebote des Dekalogs verkürzt zitiert – «du sollst nicht begehren» (Röm 7,7; 13,9) –, dann hat er *den Nächsten* nicht aus den Augen verloren.

6. Abschluß

Mit dem neunten und zehnten Gebot werden die Verbote des Ehebruchs und des Diebstahls sinnvoll ergänzt. Nicht nur die vollendete Tat, sondern bereits alles Trachten nach dem Eigentum oder der Frau des Nächsten ist untersagt. Die Gebote des Dekalogs ergänzen sich. Jesus kann das Verbot des Ehebruchs dadurch verschärfen, daß er die innere Einheit des Dekalogs aufdeckt: Wer eine verheiratete Frau anblickt, um sie zu begehren, hat mir ihr die Ehe bereits gebrochen (Mt 5,27.28). Das ist zweifellos eine radikale Interpretation.

Das Wort Jesu ist aber nicht mit späteren Interpretationen zu verwechseln, die jegliches Begehren verdächtigt haben. Es gehört zur geschöpflichen Natur des Menschen, daß wir auf die materielle Welt und die Mitmenschen angewiesen sind und daß wir mittels des natürlichen Begehrens auf sie hin und von ihnen her leben.⁶⁰ Es bleibt aber eine ständige Aufgabe, das natürliche Streben durch die freie Entscheidung zu kontrollieren und in die Person zu integrieren.⁶¹

Dabei dürfen wir eine gewisse Einseitigkeit in der Wirkungsgeschichte der beiden letzten Gebote des Dekalogs nicht übersehen. Man hat viel zu wenig darauf geachtet, daß es ein wesentliches Anliegen der alttestamentlichen Gebote war, die Lebensgrundlage des Nächsten zu schützen. Die letzten Gebote des Dekalogs befolgen wir dann, wenn wir uns dafür einsetzen, daß niemand die lebensnotwendigen Güter entbehren muß.

ANMERKUNGEN

¹ Wir gehen hier von der Zählung bei Augustinus aus, die sich in der katholischen Kirche durchgesetzt hat und die auch von M. Luther akzeptiert worden ist. Damit soll gar nicht bestritten werden, daß es gute Gründe dafür gibt, die beiden letzten Prohibitive als zehntes Gebot zusammenzufassen. Vgl. die kurze Übersicht bei H. *Schiöngel-Straumann*, *Der Dekalog - Gottes Gebote?* (SBS 67), Stuttgart 1973, 7-9, und die gründliche Studie von Bo *Reicke*, *Die zehn Worte in Geschichte und Gegenwart. Zählung und Bedeutung der Gebote in den verschiedenen Konfessionen* (BGBE 13), Tübingen 1973.

² G. *Müller*, *Der Dekalog im Neuen Testament. Vor-Erwägungen zu einer unerledigten Aufgabe*: ThZ 38 (1982) 84.

³ Dabei wird *ḥamad* allerdings in der intensiven Stammform (Piel) gebraucht.

⁴ A. *Meinhold*, *Die Sprüche* (ZBK AT 16.1), Zürich 1991, 118.

⁵ W.L. *Moran*, *The Conclusion of the Decalogue* (Ex 20,17 = DT 5,21): CBQ 29, 1967, 544: Auch wenn das Verbum (*hamad*) «denoted a movement of the will that necessarily erupts in some form of action, it by no means follows that the action itself belongs to the denotation».

⁶ W.L. *Moran*, ebd. 545.

⁷ J. *Herrmann*, *Das zehnte Gebot*, in: *Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas*. Festschrift Ernst Sellin, Leipzig 1927, 74.

⁸ F. *Crüsemann*, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (Kaiser-Taschenbücher 128), Gütersloh 1993, 76f.

⁹ F. *Crüsemann*, ebd. 77.

¹⁰ G. *Wallis*, *ḥamad*, in: ThWAT II 1024.

¹¹ E. *Nielsen*, *Die zehn Gebote. Eine traditionsgeschichtliche Skizze* (Acta Theologia Danica VIII), Kopenhagen 1965, 39.

¹² J.J. *Stamm*, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, Bern-Stuttgart ²1962, 59.

¹³ Vgl. G. von *Rad*, *Theologie des Alten Testaments*, München ⁸1982, 205.

¹⁴ B. *Lang*, «Du sollst nicht nach der Frau eines anderen verlangen». Eine neue Deutung des 9. und 10. Gebots: ZAW 93, 1981, 216f, erzählt eine Anekdote nach, in der sich ein südafrikanischer Häuptling nur an neun Gebote erinnerte. Als man ihn auf das Verbot des Begehrens hinwies, meinte er, daß er doch schon die Verbote von Ehebruch und Diebstahl aufgezählt habe.

¹⁵ A. *Alt*, *Das Verbot des Diebstahls im Dekalog*, in: *Kleine Schriften I*, München 1959, 331-340.

¹⁶ A. *Alt*, ebd. 337.

¹⁷ Vgl. G. *Fohrer*, *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog*, in: *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (BZAW 115), Berlin 1969, 136f.

¹⁸ W.H. *Schmidt*, *Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (EdF 281), Darmstadt 1993, 123; vgl. H. *Klein*, *Verbot des Mordens im Dekalog? Prüfung einer These* Albrecht Alts: VT 26, 1976, 161-169.

¹⁹ B. *Lang*, *Frau* 219.

²⁰ K.-D. *Schunck*, *Das 9. und 10. Gebot - jüngstes Glied des Dekalogs?* ZAW 96, 1984, 105, verweist auf E. *Gerstenberger*, *ḥamad*: THAT I 579-581, und G. *Wallis*, *ḥamad*, in: ThWAT II 1020-1032.

- ²¹ F.-L. *Hossfeld*, Dekalog 137.
- ²² F.-L. *Hossfeld*, ebd. 134.
- ²³ F.-L. *Hossfeld*, ebd. 133-136 setzt selbst voraus, daß in solchen Fällen eher das Verbum «nehmen» (*lāqah*) gebraucht wird. Er führt verschiedene Gründe an, warum man dieses Verbum für den hiesigen Prohibitiv nicht gebrauchen konnte.
- ²⁴ H. *Gese*, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: Vom Sinai zum Zion, München 1974, 78. Anm. 56, spricht von «spirituellen Vergehen».
- ²⁵ E. *Otto*, Der Dekalog als Brennspiegel israelitischer Rechtsgeschichte, in: J. *Hausmann*/H.-J. *Zobel* (Hg.), Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1992, 65.
- ²⁶ F.-L. *Hossfeld*, Dekalog 107f.
- ²⁷ Vgl. J. *Kühlewein*, *ba'al*, in: THAT I 328.
- ²⁸ Vgl. C. *Levin*, ebd., H.A. *Hoffner*, *bajit*, in: ThWAT I 637f., und E. *Jenni*, *bajit*, in: THAT I 311.
- ²⁹ So bereits H. *Ewald*, Geschichte des Volkes Israel bis Christus II, Göttingen 1845, 153 Anm. 1, und jüngst C. *Levin*, Der Dekalog am Sinai: VT 35 (1985) 168.
- ³⁰ F.-L. *Hossfeld*, Dekalog 93 und Anm. 315, geht näher auf die vermeintlichen Belege für *bajit* im Sinne von «Besitz» ein. Vgl. auch J. *Herrmann*, Gebot 77, und W.H. *Schmidt*, Gebote 135.
- ³¹ Vgl. zu den Belegen HAL 119f.
- ³² Vgl. H. *Klein*, Verbot 167.
- ³³ Geht man von der Bedeutung «Gebäude» und nicht von «Familie» aus, dann läßt sich auch erklären, warum im folgenden die Kinder nicht genannt sind.
- ³⁴ Es ist also gerade nicht so, wie F.-L. *Hossfeld*, Dekalog 124, sagt: «Der zweite Prohibitiv in der Exodusfassung will überlesen werden.»
- ³⁵ Das «und» vor «Esel» ist zwar auch unsicher, es ist aber in der Septuaginta erhalten.
- ³⁶ W.H. *Schmidt*, Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik (EdF 281), Darmstadt 1993, 132.
- ³⁷ Vgl. F.-L. *Hossfeld*, Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs, in: *Hossfeld*, Frank-Lothar (Hg.), Vom Sinai zum Horeb. Festschrift für Erich Zenger, Würzburg 1989, 113-115.
- ³⁸ Da wir uns hier auf die Analyse der beiden letzten Verbote beschränken, können wir die Kontroverse zwischen F.-L. *Hossfeld* und W.H. *Schmidt* selbstverständlich nicht klären. Vgl. A. *Graupner*, Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5. Ein Gespräch mit Frank-Lothar *Hossfeld*: ZAW 99 (1987) 308-329. - Zu beachten ist sicher auch die These von N. *Lohfink*, Kennt das Alte Testament einen Unterschied von «Gebot» und «Gesetz»? Zur bibeltheologischen Einstufung des Dekalogs, in: N. *Lohfink*, Studien zur biblischen Theologie (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 16), Stuttgart 1993, 221: Beide Fassungen des Dekalogs «sind eher Weiterentwicklungen eines uns nicht mehr erhaltenen Prototyps».
- ³⁹ Vgl. A. *Alt*, Verbot 334, und H. *Klein*, Verbot 167.
- ⁴⁰ Vgl. F.-L. *Hossfeld*, Dekalog 101.
- ⁴¹ R.G. *Kratz*, Der Dekalog im Exodusbuch: VT 44, 1994, 228.
- ⁴² K.-D. *Schunck*, Das 9. und 10. Gebot - jüngstes Glied des Dekalogs? ZAW 96 (1984) 104-109.
- ⁴³ Vgl. J. *Herrmann*, Gebot 70.
- ⁴⁴ Vgl. W.H. *Schmidt*, Gebote 27f.
- ⁴⁵ K.-D. *Schunck*, ebd. 106.
- ⁴⁶ W. H. *Schmidt*, Gebote 134.
- ⁴⁷ F. *Crüsemann*, Bewahrung 77.
- ⁴⁸ K.-D. *Schunck*, Gebot 107.
- ⁴⁹ E. *Otto*, Dekalog 65. - Vgl. auch K.-D. *Schunck*, ebd.: «Somit dürfte es deutlich sein, daß es die sozialen Verhältnisse, wie sie sich seit der Mitte des 8. Jhds. v.Chr. im Nordreich Israel wie im Südreich Juda herausgebildet hatten, waren, die die Aufnahme des 9. und 10. Gebotes in den Dekalog veranlaßten.» - Nach J. *Vincent*, Neuere Aspekte der Dekalogforschung: Biblische Notizen 32 (1986) 100, läßt sich allerdings von einer Sozialkritik im Dekalog noch nichts entnehmen. Er wäre bereit, die Forderungen des Dekalogs aus einer noch früheren Zeit herzuleiten.

⁵⁰ Im MT ist von einer «bösen Frau» die Rede. Nach der Septuaginta kann es sich aber um die Frau des Nächsten handeln.

⁵¹ Vgl. H. Frankemölle, Die sogenannten Antithesen des Matthäus (Mt 5,21ff). Hebt Matthäus für Christen das «Alte» Testament auf? Von der Macht der Vorurteile, in: H. Frankemölle, Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte (BBB 116), Frankfurt a.M. 1998, 295-328

⁵² Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Mattäus (Mt 1-7) (EKK I 1), Zürich - Einsiedeln - Köln - Neukirchen 1980

⁵³ Vgl. PsSal 4,4.5; Jub 20,4; 1 QS 1,6.

⁵⁴ U. Luz, Mattäus 262f. Tertullian war z.B. davon überzeugt, daß sich Mt 5,27.28 eigentlich gegen jede Ehe, nicht nur gegen die zweite, richte (Cast 9).

⁵⁵ Vgl. Bill. I 298-301.

⁵⁶ Vgl. J.-B. Édart, De la nécessité d'un sauveur. Rhétorique et théologie de Rm 7, 7-25: RB 105 (1998) 363: «c'est l'acte de convoiter en lui-même qui est interdit.»

⁵⁷ Vgl. H. Hübner, Zur Hermeneutik von Röm 7, in: Dunn, James D. G. (Hg.), Paul and the mosaic law (WUNT 89), Tübingen 1996, 207-214; K. Kertelge, Exegetische Überlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologie nach Römer 7, in: Grundthemen paulinischer Theologie. Freiburg i.B. - Wien 1991, 174-183

⁵⁸ U. Luz, Matthäus 265.

⁵⁹ Philo, SpecLeg IV 84. Vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer (Röm 6-11) (EKK VI 2), Zürich - Einsiedeln - Köln - Neukirchen 1980, 78 Anm. 301.

⁶⁰ Vgl. G. Langemeyer, Begierde, in: LThK3 II 142.

⁶¹ K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz, in: Schriften zur Theologie, Einsiedeln - Zürich - Köln 61962, 377-414.