Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 32 (1985)

Heft: 1-2

Artikel: Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und die zwei andere Sachfragen zu Dekalog

Autor: Schenker, Adrian

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760739

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Adrian Schenker

Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog

1.

Zur Einführung

Der Dekalog ragt wie ein hoher Gipfel sowohl aus dem Massiv des Pentateuchkontextes als auch aus den Höhenzügen der Theologiegeschichte heraus. Und wie ein Gebirgsgipfel ist er das Ergebnis einer langen Entstehungsgeschichte, deren Phasen sich aus der Endgestalt nicht ohne Mühe bestimmen lassen. Kein Wunder, daß sich die Exegese bis in die jüngste Zeit hinein mit Vorliebe die geologische Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte zur Aufgabe machte[1]. Darüber sollte aber der *Inhalt,* die *sachliche* Bedeutung des Textes nicht vergessen werden, denn auf diese Bedeutung kommt es dem lesenden und hörenden Menschen am Ende an. Die folgenden kurzen Beobachtungen und Erörterungen möchten somit bescheidene Beiträge zu einem sachgemäßen Verständnis der zehn Gebote liefern.

[1] Die Literatur zum Dekalog führe ich hier auch nicht annähernd vollständig an. Sie ist mit großer Vollständigkeit geboten in der letzten großen Monographie zum Dekalog: L. Hossfeld, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen (OBO 45) (Freiburg/Schweiz – Göttingen 1982), und jüngst weitergeführt bei F. Crüsemann, Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive (Kaiser Traktate 78) (München 1983).

2.

Der Prolog (Ex 20.2 = Dtn 5.6)

Dunkel an diesem Prolog ist seine Funktion. Ist es eine *Selbstvorstellung*[2], ist es eine *Hoheitsaussage*[3] oder eine *Huldformel* JHWHs[4]? Der Kontext legt keine Selbstvorstellung nahe, denn es kann kein Zweifel darüber bestehen, wer hier redet. Gegen eine Selbstvorstellung im Sinne *Zimmerlis* an dieser Stelle, zu Beginn des Dekalogs, spricht namentlich die Tatsache, daß bei Gesetzen aus JHWHs Mund die Sätze wie «Ich bin JHWH», «Ich bin JHWH, dein Gott», «Ich bin JHWH, dein Gott, der...» u. dgl. häufiger am Ende als am Anfang der Gebote JHWHs anzutreffen sind[5]. Die *Vorstellung* des Redenden gehört normalerweise jedoch an den *Anfang* seiner Rede. Selbstverständlich gibt es solche Stellen, wo der Satz «Ich bin JHWH» eine Selbstvorstellung des erscheinenden Gottes ist[6]. Offenbar hat diese Formulierung mehr als eine Funktion!

Um die Rolle am Dekaloganfang zu bestimmen, ist vielleicht ihre *einzige Parallele* in *profanem* Kontext im AT aufschlußreich, Gen 41.44: «Pharao sagte zu Josef: Ich bin Pharao! Ohne dich wird niemand die Hand oder den Fuß aufheben im ganzen Land Ägypten.» Der einzige Unterschied in der «Formel» besteht in dem *Titel* «Pharao» anstelle des *Eigennamens* JHWH. Der Gesamtzusammenhang (Gen 44.39–45) ist der der Investitur Josefs mit der höchsten Gewalt unter Pharaos Oberho-

[2] W. Zimmerli, Ich bin Jahwe, in: Geschichte und Altes Testament, FS-Alt (Tübingen 1953) 179–209 = Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze, TB 19 (München 1969) 11–40.

[3] C. Westermann, Genesis, BK I/3 (Neukirchen – Vluyn 1982) 99, nach dem Vorbild der Äußerung bei B. Jacob, Das erste Buch der Tora, Genesis (Berlin 1934) 752 zu Gen 41.44. So schon Mechilta, Bachodesch 6, ed. Lauterbach, Bd. 2, S. 237f.

[4] A. Jepsen, Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs, in: ZAW 79 (1967) 277–304, hier 285–287; H. Rücker, Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch (Erfurter Theol. Studien 30) (Leipzig 1973) 12, 51f.

[5] So etwa in Lev 19, wo der jetzige Gesamtzusammenhang des Kapitels die «Formel» im *Textinnern,* also nicht am Anfang häuft. Aber auch was die ursprünglichen *Teileinheiten* angeht, so steht die «Formel» sehr oft in deren *Innern* oder am *Ende,* nicht am Anfang, siehe K. Elliger, Leviticus, HAT 4 (Tübingen 1966) 242–256.

[6] Z.B. Ex 6.2.

heit. In V. 44 empfängt Josef die absolute Kontrollgewalt, kraft der ihm alle Initiativen und Entscheide im Staate vorgelegt werden müssen. Die Kompetenz, solche Kontrollgewalt zu übertragen, hat allein Pharao als der Inhaber dieser Vollmacht. «Ich bin Pharao» als Einleitung zur Übertragung solcher Kontrollgewalt auf Josef bezeichnet daher wohl die *Autorität,* kraft der Josef seine Vollmacht legitim empfängt. Die *Autorität Pharaos garantiert* daher die *Vollmachten Josefs.* In der Hoheit Pharaos ist die Kompetenz Josefs verankert. Pharao bürgt persönlich für Josefs Autorität.

In Ex 6.2–8 (P) erscheint der Satz «Ich bin JHWH» dreimal in Verbindung mit einem *Eid* (V. 7f.), der die beiden *Verheißungen* der Befreiung der Israeliten von der ägyptischen Unterdrückung und der Landverleihung an sie garantiert. JHWH *bürgt* persönlich für die Erfüllung dieses eidlich zugesicherten Versprechens.

Ez 20.5–7 bietet gleichfalls den Satz «Ich bin JHWH, euer Gott» zweimal, zuerst als Inhalt und Einleitung eines *Eides* (V. 5 Ende), dann als Abschluß des *Eides* (V. 7 Ende), der aus der doppelten *Verheißung* der Befreiung und der Landgabe sowie aus dem *Verbot* der Idolatrie mit ihren Bildern besteht. JHWH *garantiert* persönlich einerseits die Erfüllung seines Versprechens und anderseits die Gültigkeit seiner Forderung (die beiden ersten Gebote des Dekalogs). Sein *Versprechen* gilt, wie auch seine *Forderung* gilt. Widerstand gegen sein Versprechen und Einspruch gegen seinen Willen sind eine Herausforderung von JHWH persönlich.

Die Formulierung «Ich bin JHWH» oder «Ich bin JHWH, dein Gott, der...» oder dgl. versteht sich daher am besten als gewährte *Bürgschaft* und übernommene *Garantie.* JHWH übernimmt die Garantie für das Gesagte, sei es ein Versprechen oder eine Forderung. Er steht mit seiner Vollmacht persönlich dafür ein.

Die Vollmacht ist im Titel «dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus herausgeholt hat» ausgesprochen, während die Garantie im Satz «Ich bin JHWH» enthalten ist. In Gen 41.44 sagt der Titel «Pharao» in dessen Erklärung «Ich bin Pharao» beides: Garantie und Vollmacht aus. JHWHs Autorität beruht auf einem doppelten Fundament: Er ist Israels Gott, und durch die Befreiung *bekräftigt* er sein Recht über Israel, kraft dessen er es aus der Sklaverei zurückholt[7].

[7] D. Daube, Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuchs, in: Von Ugarit nach Qumran, FS-Eißfeldt, BZAW 77 (Berlin 1958) 32–41, hier 35–37.

Zugleich ist damit angedeutet, daß dieses sein Recht auf Israel die Israeliten nicht zu seinen Sklaven nach dem Modell der ägyptischen Ausbeutung, sondern zu freien Knechten Gottes macht.

3.

«In mein Angesicht» und Monotheismus im ersten Gebot (Ex 20.3 = Dtn 5.7)

Die Wendung *ʿl pny,* «gegen mein Gesicht», wird gerne als «mir zum Trotz», «in mein Gesicht hinein» verstanden, d.h. schamlos und in zurücksetzender Weise und mir zum – beleidigenden – Nachteil[8]. Die Frage, ob dem so ist, ist methodisch von Interesse. *ʿl pnym* heißt wörtlich «auf das Antlitz» und kann meinen «auf der Oberfläche», «gegenüber», «gegen», «an der Front-/Vorderseite», «neben», «vor» (örtlich und zeitlich), «zum Nachteil oder ins Angesicht» (Dtn 21.16). Der Ausdruck braucht deshalb den Kontext zu seiner näheren Bestimmung; für sich genommen ist er nach mehreren Seiten hin offen.

Was ergibt sich daraus für die Interpretation (und Übersetzung) an dieser Stelle? Da das Gebot keinen weiteren Kontext bietet, wohl aber eine kultische Verehrung eines anderen Gottes im Auge hat, wie die Parallele in Ex 34.14 zeigt, und da solche kultische Verehrung Stätten, Riten und Gesten voraussetzt, ist eine *örtliche* Bedeutung im Ausdruck *ʿl pny* des Gebotes durchaus angelegt. Vielleicht ist die zwischen *örtlichem* «vor meinem Antlitz» und «in mein Angesicht» als *feindselige* Herausforderung *schillernde* Bedeutung gewollt. Jede Interpretation, die eine der beiden Dimensionen eliminiert, läuft Gefahr, das Gemeinte teilweise zu verfehlen. (Als Übersetzung scheint mir im Deutschen eine Wiedergabe wie «Du wirst keinen andern Gott – oder keine andern

[8] Zum Ausdruck selbst siehe J. Reindl, Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments (Erfurter Theol. Studien 25) (Leipzig 1970) 45f. – Zur Wendung u. ihrer Interpretation im Dekalog bietet J.J. Stamm, Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung (Bern – Stuttgart ²1962) 39 eine ausgewogene Darstellung der Problematik; ferner R. Knierim, Das erste Gebot, in: ZAW 77 (1965) 20–39. – Crüsemann, Freiheit (A. 1) 42f. tritt zu Recht für die *gewollte Vieldeutigkeit* des Ausdrucks ein, da kein Kontext gegeben ist, der *allein* eine *eindeutige* Bestimmung erlauben würde.

Götter – *in meiner Gegenwart* haben» der Mehrdeutigkeit der hebräischen Wendung nahezukommen.)

Es wird oft davor gewarnt, das Gebot als *monotheistisches* Bekenntnis *mißzuverstehen,* denn es handle sich *lediglich* darum, *Kult* und *Verehrung anderer Gottheiten auszuschließen*[9]. Es ist aber die Frage, ob ein solches *konkret* formuliertes Gebot nicht *in konkreter Form* den Monotheismus ausspricht. Allgemein gültige, umfassende («abstrakte») Sachverhalte können ja durchaus *in konkreter Form* zum Ausdruck gebracht werden, wie das im A.T. in manchen *Sprichwörtern* und *Gesetzen* auch tatsächlich geschieht.

So z.B. bei einem Spruch wie «Besser ein Plättchen Gemüse in Liebe als ein Mastochse mit Haß» (Spr 15.17). Dies gilt selbstverständlich nicht nur für diese zwei Speisen, sondern für alle vergleichbaren; es gilt auch nicht bloß für das gemeinsame Speisen, sondern für die vergleichbaren Gelegenheiten des Zusammenlebens überhaupt. Gemeint ist: Liebe und Freundschaft sind erstrebenswerter und wertvoller als materieller Besitz. Das *Abstrakte,* nämlich Liebe und materieller Wert, ist *in konkreter Form* ausgedrückt.

Dies trifft jedoch auch auf *Gebote* zu, die im A.T. trotz ihrer *partikulären* Form eine *allgemeine* Tragweite besitzen, so z.B. «Du wirst einem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden» (Dtn 25.4). Das gilt natürlich nicht nur für diesen einen konkreten Fall des Dreschens, wie ja Paulus schon wußte (1. Kor 9.9!), sondern ebenso für alle vergleichbaren, wo Geiz und Gewinnsucht grausam machen gegen Tier und Mensch. Das Gebot kleidet die allgemein zu fordernde Haltung in die *konkrete Form* einer partikulären Forderung: Profitmaximierung darf nicht zu Lasten von Mensch und Tier durch deren Ausbeutung erreicht werden, konkret: der dreschende Ochs soll vom Korn fressen dürfen. Für den Bauern bleibt ja noch genug übrig.

[9] STAMM, Dekalog (A. 8) 39–41; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Der Dekalog – Gottes Gebote? SBS 67 (Stuttgart 1973) 81f.; A. PHILLIPS, Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue (Oxford 1970) 39; CRÜSEMANN, Freiheit (A. 1) 43–47, wo angeführt ist N. LOHFINK, Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament, in: Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre (Freiburg i.Br. 1977) 127–144, wo dieselbe Position vertreten wird, aber mit der wichtigen *Annäherung* von Polytheismus und Monotheismus (S. 131!). Im gegenteiligen Sinn etwa J. BRIGHT, A History of Israel (The Old Testament Library) (London ²1972) (Lit.).

Mit dem ersten Gebot stehen wir ebenfalls im Bereich der Gesetze. Es setzt nun, im polytheistischen Kontext gelesen, voraus, daß JHWH diese Forderung, ausschließlich ihn zu verehren, *in Gegenwart aller Götter und Göttinnen* an Israel richten *darf*. Niemand kann es ihm wehren, wenn er diesen Hoheitsakt gegenüber Israel, *aber auch gegenüber der Götterversammlung* vollzieht, ganz ähnlich dem Hoheitsakt gegenüber den Göttern und den ihnen zugeordneten Völkern in Dtn 32.8f.[10]. Seine Oberhoheit ist unter den Göttern und Göttinnen unbestritten, und so ist JHWH höheren Ranges als die andern Gottheiten und gebietet ihnen[11].

Ohne diese Voraussetzung könnte Israel das Gebot der ausschließlichen Verehrung JHWHs ja auch gar nicht erfüllen, ohne den gefährlichen *Zorn* der vernachlässigten andern Gottheiten auf sein Haupt herabzurufen! Wie würden JHWH übergeordnete, mächtigere Götter es ohne Schmach tolerieren können, daß ein ihnen untergebener Gott *ohne ihre ausdrückliche Ermächtigung* sie aus der Verehrung durch Menschen *verbannt* und *ausschließt?* Kann der Niedrigergestellte wirklich alle Gehorsamsbekundung auf sich allein ziehen unter *absolutem Ausschluß des Höhergestellten,* der sein eigener Oberherr ist? Dürfte es ein Lehensmann seinen Untergebenen *verbieten* (!), seinen Lehensherrn *als höhere, übergeordnete Instanz* zu ehren?

Ist das aber so, so impliziert das erste Gebot, daß JHWH *allein* frei gebietender Gott und alle andern Gottheiten ihm unterworfen sind. Ihm *allein* gebührt die *Souveränität,* während ihm von allen andern, Göttern und Menschen *gemeinsam, Gehorsam* geleistet wird. Damit entsteht ein *Gegenüber* zwischen dem *allein* frei gebietenden JHWH einerseits und den *gemeinsam* untergebenen Göttern und Menschen anderseits. Damit ist aber in der konkreten, metaphorischen Gestalt des Herrschens und Gehorchens *der für den Monotheismus entscheidende Unterschied* ausgesprochen: Der *eine* Gott hat *allein,* d.h. *absolut,* was die

[10] O. Eissfeldt, El und Jahwe, in: JSSt 1 (1956) 25–37 = Kleine Schriften 3 (Tübingen 1966) 386–397, hier 390; nach Eissfeldt war hier ursprünglich *'Äljon* der herrschende Gott, nicht JHWH, aber für den Verfasser des Liedes war *'Äljon* und JHWH derselbe Gott.

[11] In Dtn 32.8f. empfangen die Götter von *'Äljon* ihre Völker, und umgekehrt *empfangen* damit diese Völker ihre Götter zur Verehrung. Die Relation zwischen einem Volk und den von ihm verehrten Göttern wird demzufolge durch den *Hoheitsakt* des *höchsten Gottes* geschaffen, die die untergeordneten Götter in Unterwerfung annehmen; vgl. auch Ex 15.11: «Wer ist wie du unter den Göttern, JHWH?»

andern Wesen, ob göttlicher oder menschlicher Sphäre zugehörig, *überhaupt,* also *absolut* nicht haben.

In keiner Form des anerkannten Monotheismus (Judentum, Islam und Christentum) ist es ja mit dem *einzigen Gott unvereinbar,* daß neben oder unter ihm Wesen existieren, die nicht Menschen sind, sondern der *himmlisch-göttlichen* Sphäre zugeordnet sind (Engel, Verstorbene, Geister). Wesentlich für den Monotheismus ist eine *absolute Differenz* zwischen Gott einerseits und den andern, irdischen wie überirdischen Wesen anderseits. Diese absolute Differenz braucht aber nicht einzig der Unterschied von *Sein* (JHWH *ist*) und *Nicht-Sein* (andere Götter *existieren nicht*) zu sein, damit man von Monotheismus reden darf. (Das ist vielleicht bei überhaupt keiner der geschichtlichen monotheistischen Religionen der Fall!) Die absolute Differenz kann sich auch unter *anderer Hinsicht* als unter der von Sein gegen Nicht-Sein manifestieren: *absolutes Herr-Sein* (JHWH ist keiner andern Gottheit unterworfen) gegen *absolute Unterordnung* (keine einzige Gottheit ist da, die es JHWH verwehren kann, als einziger von Israel Verehrung zu empfangen)[12].

Mit einem Wort: wenn JHWH alle Gottheiten von Israels Verehrung *absolut,* d.h. *ausnahmslos ausschließt,* weist das auf seinen *absoluten,* d.h. *ausnahmslos,* immer und überall gültigen *Vorrang* vor allen Gottheiten hin. Mit dieser *absoluten Differenz der Überlegenheit JHWHs* ist konkret der Monotheismus gegeben: JHWH ist nicht *primus inter pares,* er ist *dominus super servos* und *supremus super inferiores.*

[12] Es scheint mir daher nicht sachgemäß, *Monotheismus* einzig durch den Unterschied: *Sein* des einzigen Gottes – *Nichtsein* der andern Götter zu definieren, wie es z.B. auch geschieht bei H.-P. Müller, Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion. Zur Vorgeschichte des Monotheismus, in: Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, hrsg. v. O. Keel, BB 14 (Freiburg/Schweiz 1980) 136f., oder bei R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israël, EB (Paris 1971) 431–433. *Göttliche Wesen* existieren im Glauben aller geschichtlichen monotheistischen Religionen, ohne mit dem *einzigen Gott unverträglich* zu sein. Entscheidend ist die *absolute Differenz,* die solche göttliche Wesen vom *einen* Gott trennt und in einer Gemeinsamkeit *mit allen andern Wesen* dieser Welt zusammenfaßt, die dann *als Gegenüber des einzigen Gottes* grundsätzlich, d.h. von jeher und für immer, ohne fließende Übergänge *anders* sind als der *eine* Gott. Ein Beispiel für eine solche absolute Differenz zwischen JHWH und den anderen Göttern in Ps 82.1,6f.: JHWH *allein* ist grundsätzlich jenseits des Todesbereichs, während die andern Götter durch JHWHs Beschluß sterben müssen. Diese über sie verhängte Strafe des Sterbenmüssens rückt die Götter in die Nachbarschaft der *sterblichen irdischen Wesen,* obgleich sie im Vergleich zu den Menschen himmlische Wesen bleiben, aber eben auch *absolut* (d.h. durch ihr Sterbenkönnen und JHWHs richterliche Hoheit über sie) von JHWH verschieden sind.

«Monolatrie» reicht zur Beschreibung dieses Sachverhaltes nicht aus, weil dieser Begriff nur den *menschlichen Verehrerkreis* im Auge hat, der sich auf die Verehrung des einen Gottes beschränkt, während das erste Gebot indirekt auch den *Götterkreis* mit im Auge hat, der es ja akzeptieren muß, daß eine Gruppe von Menschen ihnen *grundsätzlich* Verehrung verweigert. Bezieht man den Götterkreis in die Betrachtung ein, entsteht das *Paradox,* auf das hier alles ankommt: unter der Voraussetzung des *Polytheismus,* der für Israel ja eine faktische Tatsache war (alle ihm bekannten Nachbarvölker verehrten andere Götter), konnte Israel den Monotheismus gar nicht anders zum Ausdruck bringen als durch das Veto JHWHs gegen eine israelitische Anerkennung anderer Götter und Göttinnen. Durch dieses Veto band JHWH nicht nur Israel, sondern auch die andern Gottheiten, denn diese durften keine Verehrung von Israel *gegen JHWHs Willen* verlangen (man denke an *Isebel* und ihre Baalspropheten, die gerade diese Verehrung durchsetzen wollten), und Israel durfte ihnen keine Anerkennung als Götter zollen (*Elias* Kampf um die ausschließliche Anerkennung JHWHs als Gott in Israel, 1 Kö 18.36,39!).

Damit legt JHWH ein Gebot auf beide: Götter und Menschen, und beide müssen sich in diesen Willen JHWHs fügen. JHWH steht *allein beiden gegenüber,* während Menschen wie Götter gemeinsam gehorchen müssen.

Anders gesagt: den andern Gottheiten *fehlt* die Fülle der Souveränität, die JHWH über sie wie über die Menschen ausübt. Sie sind weniger als JHWH. Als adäquateste Kennzeichnung dieses Sachverhaltes würde ich von *relativem Monotheismus* sprechen. Mögen es viele Gottheiten sein, die Fülle göttlicher Souveränität ist bei JHWH allein.

4.

Die freie Stellung der Frau in der israelitischen Familie; wer muss am Sabbat ruhen (Ex 20.10 = Dtn 5.14)

Originell und mit interessanten Einsichten gekrönt ist in *Hoßfelds* Dekalogstudie die Aufmerksamkeit, die den scheinbar unerheblichen Differenzen in den Aufzählungen von Menschen, Tieren und Sachen gewidmet ist, die im Dekalog an vier Stellen vorliegen (Ex 20.4,5,10,17

= Dtn 5.8,9,14,21). Zu *Hoßfelds* Ergebnissen[13] läßt sich zusätzlich in der Liste der zur Sabbatruhe Verpflichteten folgendes beobachten:

Im Bundesbuch, Ex 23.12, lautet das Gebot, ganz wörtlich wiedergegeben, so: «an sechs Tagen darfst du an deinen Arbeiten arbeiten, und am siebten Tag wirst du feiern, damit ruhen können dein Esel und dein Ochse und aufatmen der Sohn deiner Magd und der Beisasse.» Warum gerade diese *vier* Nutznießer der Sabbatruhe? Esel und Ochse sind *Arbeitstiere*. Gemeint ist also für den Sabbat eine Arbeitsruhe nicht nur von der persönlichen, *direkt* geleisteten Arbeit, sondern auch von der durch andere Arbeitskräfte, d.h. auch durch Arbeitstiere geleisteten *«indirekten»* Arbeit. In dieser Perspektive sind der Sklave, der als «Sohn einer Sklavin» bezeichnet ist, sowie der Beisasse *unter der Hinsicht der Arbeitskraft* zu verstehen, die sie ihrem Herrn zur Verfügung stellen: der «Sohn der Sklavin» ist der *geborene,* also nicht der temporäre israelitische Sklave, der wieder frei wird. Er ist vielmehr die geborene Arbeitskraft, die nie etwas anderes war und normalerweise nie etwas anderes sein wird als Knecht, d.h. eine dem Herrn lebenslänglich zur Verfügung stehende Arbeitskraft[14]. Was den *Beisassen* betrifft, so ist er hier nicht einfach allgemein als eine sozial schwache Person, sondern als der *fronpflichtige, requirierbare* Mensch aufgeführt, der zu Arbeiten im gemeinen Interesse herangezogen werden kann[15].

So wird auch die Liste im Sabbatgebot in ihrem Sinn klar: die aufgezählten Personen umfassen Freie, Sklaven und Beisassen *als Arbeitskräfte!* Das ist es, was sie *gemeinsam* haben. Daher fehlen andere sozial schwache Personen wie Waisen und Witwen, und daher kommen

[13] Hossfeld, Dekalog (A. 1) 42–53.

[14] Ex 21.4; R. de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I (Freiburg i.Br. ²1964) 135.

[15] Diese Pflicht der *Fron* für die *gerim, Beisassen,* erwähnt die Bibel nirgends ausdrücklich, und so fehlt sie denn auch in den Darstellungen des «Beisassen». Aber sie kann *indirekt* aus folgenden Stellen erschlossen werden: Ex 22.20; 23.9; Dtn 10.19; 23.8, wo die *Israeliten* in Ägypten *gerim* waren, die dort eben als solche ihr Aufenthaltsrecht durch Fronarbeit bezahlten. Nach Dtn 29.10; 2 Chr. 2.16f.; 1 Chr 22.2 werden die «Beisassen» als *Holzhauer* und *Wasserschöpfer requiriert.* Dasselbe Wort «unterdrücken» *(lḥṣ)* wird für die Ausbeutung der Israeliten in Ägypten (Ex 3.9; Dtn 26.7) wie für die Ausbeutung des Beisassen (Ex 22.20; 23.9) gebraucht. Alle diese Beobachtungen zusammengenommen machen es wahrscheinich, daß der *ger* für öffentliche Arbeiten in einem Dorf (Steine lesen, Trockenmauern errichten, Wege machen, Brunnen graben, Wasser schöpfen, Holz schlagen und zubereiten u. dgl.) herangezogen wurde. Dabei konnte er natürlich leicht Opfer von Ausnützung, ja Ausbeutung werden.

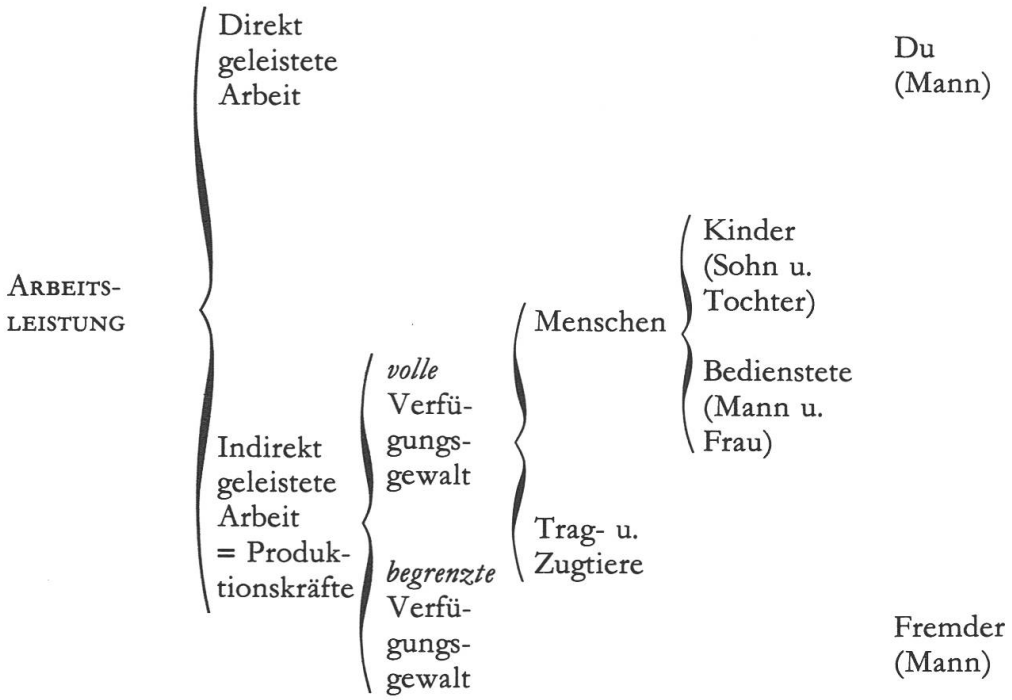
Arbeitstiere hinzu: sie alle verbindet das *eine,* daß sie und nur sie *die für die Arbeitsleistung erforderliche Energie* liefern: Söhne und Töchter (Ex = Dtn) sind ja die natürlichen Arbeitskräfte jeder Bauern- und auch Hirtenfamilie, Knechte und Mägde sind das Personal, das in einer Familie mit großem Viehbestand oder mit bedeutendem Landbesitz für die Bewältigung der Arbeit unerläßlich ist; «Vieh» (Ex 20.10) oder «Ochse, Esel und alles Vieh» (Dtn 5.14) bezeichnen die Arbeitskraft der Tiere (hauptsächlich Esel und Ochse, aber es können andere Tiere hinzukommen: Kamele, vielleicht auch Maultiere, 2 Kön 5.17, oder Hunde)[16]. Zuletzt ist noch der requirierbare Fremde, der nicht mehr zur Familie gehört, aber im gleichen Dorf («in deinen Toren») wohnt, der als eine Art von Naturalsteuer für seine Aufenthaltsbewilligung den Ortsansässigen Arbeit leisten muß, wie es die Israeliten in Ägypten tun mußten oder die Gibeoniten in Israel (Jos 9.27).

Warum ist nun die *Frau* nicht genannt? *Sie wird offenbar nicht als Arbeitskraft im Dienste der Familie betrachtet!* Statt *negativ* ist dieses Fehlen der Frau *positiv* zu werten: sie ist kein Glied im System der einzusetzenden *Arbeitskräfte,* sie ist vielmehr *frei.* Dies ist somit ein Idealbild der israelitischen Familie: sie ist *groß und reich genug,* um die Frau und Mutter von der Eingliederung in den Arbeitsprozeß zu dispensieren! Übrigens muß auch nur der *männliche Beisasse* Fronarbeit leisten, seine *Frau* und seine *Töchter* sind von dieser Pflicht befreit![17] Es ist bemerkenswert, daß es in Israel keine *weibliche Fronarbeit* gab!

Die Liste im Dekalog kann nun wie folgt im Hinblick auf ihr Kriterium, nämlich auf die verschiedenen *Kategorien der Arbeitskraft liefernden Personen und Tiere* systematisiert werden:

[16] Dabei wäre vielleicht an *Hirtenhunde* zu denken, die die Herden bewachen und begleiten, oder an *Jagdhunde,* siehe O. Keel, M. Küchler, C. Uhlinger, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1 (Einsiedeln – Göttingen 1984) 106–109.

[17] Die *Frauen* werden also in der Liste der am Sabbat Ruhenden nicht deshalb unerwähnt gelassen, weil sie als einzige arbeiten müßten, sondern umgekehrt, weil sie als einzige auch während der Woche keine *knechtische* Arbeit verrichten!



Es geht, so sei zusammenfassend festgehalten, nicht allein um *Nutznießer,* die am Sabbat *ruhen dürfen,* sondern um *die am Arbeitsprozeß Beteiligten,* die entweder *für sich* oder *für ihren Meister arbeiten,* und die *sämtlich stillstehen müssen,* damit *alle Arbeit am Sabbat wirklich ruht.*

5.

Neid, Diebstahl und Ehebruch

Was verbieten das 9. und 10. Gebot: «Du wirst es nicht auf das Haus deines Nächsten absehen; du wirst es weder auf die Frau deines Nächsten, noch auf seinen Knecht, noch auf seine Magd, noch auf seinen Ochsen, noch auf seinen Esel noch auf irgend etwas absehen, was deinem Nächsten ist» (Ex 20.17) – im Unterschied zum 6.: «Du wirst nicht ehebrechen» (Ex 20.18) und zum 7. Gebot: «Du wirst nicht stehlen» (Ex 20.19)? Und wie erklären sich die Unterschiede zwischen

diesen beiden letzten Geboten des Dekalogs im *Exodus* und im *Deuteronomium,* wo sie so lauten: «Du wirst es nicht auf die Frau deines Nächsten absehen, und du wirst weder das Haus deines Nächsten, noch sein Feld, noch seinen Knecht, noch seine Magd, noch seinen Ochsen, noch seinen Esel noch irgend etwas begehren, was deinem Nächsten ist» (Dtn 5.21)?

Gehen wir auch hier von den *Aufzählungen* der begehrenswerten Güter aus, zuerst im Exodus, dann im Deuteronomium. Was ist in Exodus mit *Haus* gemeint? Die Familie kann es nicht sein, denn als *Personengruppe von Blutsverwandten* ist diese doch wohl kein Gegenstand, den ein gieriger Nachbar *als solche* an sich bringen möchte. So ist das «Haus» materiell als Besitztum zu verstehen, d.h. als *Gebäude*, in dem eine Familie wohnt.

Ein solches Haus gehört offenbar zu einer Familie, die ja selbst «Haus» genannt wird. Eine Familie gründen, heißt im alten Israel ein «Haus bauen» (Ruth 3.11). Die Wohnhäuser *gehörten* den Bewohnern; von Hausmietern und Mietwohnungen ist im alten Israel keine Rede. Auch der Pfändung unterworfene Schuldner haben ein eigenes Haus, das sie offenbar bewahren (Dtn 24.10f). Die Ausgrabungen aus der Königszeit zeigen in den Städten kleine vierräumige Häuser, die um einen Innenhof gruppiert sind. Die Häuser sind in älterer Zeit, zu Anfang der Monarchie, in derselben Stadt alle ungefähr gleich groß und bieten Raum für eine Familie (Eltern und Kinder). Erst später tauchen in den israelitischen und judäischen Städten geräumigere, reiche Häuser auf, die sich von den einfachen Häusern der anderen Quartiere abheben[18]. Aus dieser gleichen Epoche (Ende 8. J.v.Chr.) kommen dann auch die Anklagen der Propheten (Jes 5.8; Mi 2.2) gegen jene, die Häuser aufkaufen. Die Gier nach Häusern raubt den Familien ihr Wohnhaus, das zu ihnen nicht weniger gehört als die Personen, aus

[18] Siehe H.A. Hoffner, Art. *bjt* (Haus), in: G.J. Botterweck–H. Ringgren, Theol. Wörterbuch zum A.T., 1 (Stuttgart 1973) 629–638. (*Grundbesitz* gehört nicht zum Sinngehalt von «Haus», obgleich dies manchmal ohne Begründung gesagt wird, z.B. Schüngel–Straumann, Dekalog (A. 9) 58; Hossfeld, Dekalog (A. 1) 93f., Anm. 315 (zitiert eine Arbeit Mettingers in diesem Sinn); zu Hossfelds Positionen siehe unten Anm. 25).
Zum altisraelitischen Haus siehe de Vaux, Lebensordnungen I (A. 14) 50f., 122; E. Stern, Dwellings and Graves, in: The Age of the Monarchies: Culture and Society, ed. A. Malamat (The World History of the Jewish People, IV-2) (Jerusalem 1979) 265–278, hier: 265–270.

denen eine Familie zusammengesetzt ist. Der Verlust des Hauses bedeutet die *soziale Entwurzelung* einer Familie (1 Sam 22.1f., Ri 11.2,7); David lebt mit den Seinen in einer Höhle, während er vor Saul flieht, und Jiphtach muß das Wohnhaus seiner Familie verlassen, nachdem ihn diese nicht als Erben anerkannt hat. Ex 20.17a schützt nach alledem einen für die Familie in Israel *unentbehrlichen, fundamentalen Besitz,* nämlich das Wohnhaus, ohne das die Familie sich in Israel nicht halten könnte.

Aber eine weitere Beobachtung drängt sich auf: die genannten Personen, Tiere und Sachen sind nicht ganz dieselben wie im Sabbatgebot (Ex 20.10; Dtn 5.14). Das ist leicht zu verstehen, denn im Sabbatgebot ging es um die erschöpfende Aufzählung aller *Arbeit leistenden* Menschen und Tiere. Hier geht es um Personen, Tiere und Sachen, die *begehrenswert* sind.

Das gebrauchte Verbum *ḥmd* (Ex 20.17 zweimal, Dtn 5.21 einmal) hat sehr häufig als Objekt Dinge, die *kostbar* sind und *Seltenheitswert* haben und daher *Anziehung* ausüben, aber auch *Neid* wecken können[19]. Es wurde schon oft gezeigt, daß dieses Verb nicht nur die Begierde *im Herzen* des Menschen, sondern auch das von der Begierde inspirierte *Handeln,* um zu der begehrten Sache zu kommen, bezeichnet[20]. Im Deutschen ist die treffendste Umschreibung vielleicht: *es auf etwas absehen,* oder *es auf etwas abgesehen haben.*

Die Liste in Ex 20.17 zählt somit Dinge von *besonderem Wert* auf. Solchen besonderen Wert haben *zwei Kategorien* von Sachen: erstens *unentbehrliche* und zweitens *kostbare.* Die *ersten* sind wertvoll, weil der Besitzer und seine Familie ohne sie *nicht existieren* könnten: dazu gehört in erster Linie das *Haus.* Die *zweiten* sind es, weil sie *Seltenheitswert* haben und einem Familienvater aus bestimmten Gründen *teuer* sind; dazu gehört in erster Linie die eigene *Frau,* aber auch das Personal oder besonders wertvolles Vieh und anderes Eigentum. So erklärt es sich, daß *Schafe* und *Ziegen* fehlen, *Ochse* und *Esel* aber genannt sind, nämlich die *wertvollsten Stücke* im Viehbesitz. Abgesehen vom Haus selbst ist es

[19] Ein Überblick über die Verwendung des Verbs im AT zeigt dies deutlich, siehe z.B. die lexikographische Behandlung bei G. Wallis, *ḥmd* (begehren), in: Botterweck-Ringgren, Wörterbuch (A. 18) Bd. 2 (Stuttgart 1977) 1020–1032.

[20] Erörterung bei Wallis, *ḥmd* (A. 20), oder bei B.S. Childs, Exodus, A Commentary (London 1974) 425–428, u.a. Die Bestimmung dieser Bedeutung des Verbs geht zurück auf J. Hermann (1927 in der Sellin-Festschrift).

bewegliche Einzelhabe, Personen, Tiere und Sachen, die ins Auge stechen, und auf die es ein Nachbar wegen ihres *Wertes* abgesehen haben kann.

Der Unterschied zum Verbot des Diebstahls liegt in der Bedeutung des Verbs *gnb,* stehlen, im Gegensatz zum hier gewählten *ḥmd,* es absehen auf, begehren. *Alt* hat diesen Unterschied in einer berühmten Untersuchung durch die Annahme erklärt, im 7. (bzw. 8.) Gebot handle es sich ursprünglich um den *Raub freier Menschen,* während es im 9. und 10. (bzw. 10.) Gebot um die widerrechtliche Aneignung von unterworfenen Personen, Tieren und Sachen gehe[21]. Viele sind dieser Deutung gefolgt[22].

Das Verbum *gnb,* stehlen, bezeichnet das *heimliche Entwenden.* Gemeint ist das Wegnehmen von irgend etwas, meistens Sachen, gelegentlich auch Personen; nicht gemeint ist jedoch die *Aneignung als solche*[23]. Man kann stehlen, d.h. fremdes Gut entwenden, *ohne es besitzen zu wollen:* ein gestohlenes Tier kann man schlachten und verzehren oder – wie auch einen gestohlenen Menschen (Dtn 24.7; Ex 21.16; Gen 37.25f.) – weiterverkaufen. Der Reiche hat in *Natans* fiktivem Rechtsfall nicht aus Begierlichkeit auf den *Besitz* jenes Lämmleins des Armen gestohlen. Am Besitz des Schafes lag ihm, dem reichen Viehbesitzer, nichts. Solche Diebstähle, die das Verb *gnb* bezeichnet, werden aus *Gewinn-,* nicht aus *Habsucht* gemacht.

Anders beim Begehren *(ḥmd):* hier reizt der *kostbare, besonders wertvolle* Gegenstand beim Nachbarn, sich ihn zu verschaffen. Der Eigentümer wird ihn jedoch kaum freiwillig hergeben. Wie kann man ihn ungeachtet solchen Widerstands in seinen Besitz bringen? Entwendung ist ein *ungeeignetes* Mittel, denn dann würde ja alle Welt im Dorf und in

[21] A. Alt, Das Verbot des Diebstahls im Dekalog, in: Kleine Schriften 1 (München [4]1968) 333–340.

[22] Stamm, Dekalog (A. 8) 58f.; Schüngel-Straumann, Dekalog (A. 9) 54–56; Phillipps, Criminal Law (A. 9) 130f.; H. Gese, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: Vom Sinai zum Zion, Alttestamentliche Beiträge zur bibl. Theol. (Beiträge zur evangel. Theol. 64) (München 1974) 63–80, hier 76, u.a. Anders z.B. Childs, Exodus (A. 20) 423f.; Crüsemann, Freiheit (A. 1) 72f.

[23] Ein Überblick über die Verwendung von *gnb* zeigt, daß es «entwenden, stehlen», nämlich «heimlich wegnehmen» bedeutet, siehe z.B. die lexikographische Untersuchung von V. Hamp, *gnb* (stehlen), in: Botterweck-Ringgren, Wörterbuch (A. 18), Bd. 2 (Stuttgart 1977) 41–47. – Weitere Möglichkeiten, sich begehrenswerte Personen und Sachen zu verschaffen, stellt Crüsemann, Freiheit (A. 1) 77f. dar (nur müßte man vielleicht statt von *«legal»* von *scheinbar legalen* Praktiken reden).

der Umgegend den wohlbekannten entwendeten Ochsen, die allen bekannte gestohlene Frau, den beiseite gebrachten Pflug des frühern Besitzers am nächsten Tag plötzlich auf dem Hof des Nachbarn auftauchen sehen. Das Delikt wäre flagrant, und Kläger und Zeugen säßen gleich daneben in der ersten Loge, um es festzustellen und einzuklagen.

Die Strategie muß in solchen Fällen, wo ein kostbarer Besitz den Besitzer wechseln soll, zu andern Mitteln greifen: Man kann einen Sklaven zur Flucht von seinem Besitzer überreden und ihn zu sich lotsen, um ihn dann nach Dtn 24.16f. legal bei sich zu behalten. Es kann jemand eine begehrte Frau dazu bringen, daß sie ihren Mann zur Scheidung bringt (Dtn 24.1) und frei zur Heirat wird. Kein Ehebruch ist geschehen! Dieser besteht ja überhaupt in einem *Akt,* dem *Beiwohnen,* wie Dtn 22.22–29 zeigt, nicht im *Konkubinat,* im *Zusammenleben;* ein solches war ja im alten Israel wegen dessen Lebensverhältnissen, Bräuchen und Gesetzen gewöhnlich ganz ausgeschlossen. Das 6. (bzw. 7.) Gebot verbietet somit den *Akt* des Beiwohnens mit einer Ehefrau, während es sich hier in Ex 20.17 und Dtn 5.21 darum handelt, die Auflösung einer Ehe mit dem Zweck zu betreiben, die Frau frei zur Heirat zu machen. Illustration dafür ist *Davids* Sünde mit *Batseba:* das Beiwohnen an jenem ersten Abend verstieß gegen das Verbot des Ehebruchs (Ex 20.14 = Dtn 5.18), die scheinbar legale Heirat nach dem Mord an *Uria* brach das letzte Gebot des Dekalogs. (*David* hat *drei* Gebote des Dekalogs übertreten: Er hat in der Tat die Ehe gebrochen; er hat einen Mann getötet; er hat sich den Besitz einer wegen ihrer Schönheit begehrenswerten Frau verschafft.) *Potiphars* Frau hat demgegenüber nur den Ehebruch, den Beischlaf gesucht (Gen 39.7,10,12,14).

Materiellen Besitz kann man sich durch Ränke ebenfalls scheinbar legal verschaffen, wie *Nabots* Weinberg (1 Kön 21) oder wie die Zinsverbote zeigen, wo ein mächtiger Nachbar die soziale Schwäche *(Nabot)* oder die wirtschaftliche Not (Aufnahme von Geld) ausnützt, um sich in den begehrten Besitz zu bringen, auf den er es abgesehen hat. Man kann auch die Vorschrift von Dtn 24.10f. in diesem Sinne deuten: die Notlage der Verpfändung darf nicht dazu führen, daß der Betreibende sich das Pfand heraussucht, das ihm wegen seines Wertes in die Augen sticht.

Kurz, es ist deutlich, daß das letzte Gebotspaar im Dekalog etwas ganz anderes als Diebstahl durch Entwenden und als Ehebruch meint.

Es verbietet dem Israeliten, es auf ein *unentbehrliches* oder auf ein *kostbares Gut* des Nachbarn und auf seine *Frau* solange *abzusehen,* bis er sie schließlich in seinen Besitz gebracht hat. Absicht des Gebotes ist es, den *Neid als Triebfeder* aus dem sozialen und wirtschaftlichen Leben Israels auszuschließen, denn er ist ein Unruheherd, von dem die ständige Versuchung ausgeht, durch illegale Mittel die Besitz- und Lebensverhältnisse zu verändern[24].

Die Form der *Exodus-Fassung* hat sich somit in ihrem Unterschied zur Fassung im *Deuteronomium* geklärt:

1. *Exodus:* V. 17a verbietet es, den Nachbarn um sein *Haus* zu bringen, weil das Wohnhaus unabdingbar zu einer Familie gehört. Ohne Haus bleibt der Familie nur noch die Auswanderung, d.h. praktisch die Ausbürgerung, der Verlust der Heimat. Daher ist das Haus als Familienwohnstätte unantastbar. V. 17b untersagt es demgegenüber, besonders kostbare, wertvolle Personen, Tiere und Sachen, die Begierlichkeit wecken, an sich zu bringen. Da das *Grundeigentum* nicht erwähnt ist, sind vielleicht vor allem städtische Verhältnisse vorausgesetzt.

Das Gebot ist somit im Exodus *polar* strukturiert: weder die *unentbehrliche Lebensbedingung* jeder Familie, ihr Haus, noch die besonders *wertvollen,* begehrenswerten Personen und Dinge, durch die eine Familie den Neid der anderen wecken kann, dürfen zum Opfer fremder Habgier werden.

2. *Deuteronomium:* Es unterscheidet klar zwischen der *Frau* einerseits und dem *materiellen Besitz* anderseits. Das braucht nicht notwendig eine bevorzugte Stellung der Frau anzudeuten; es kann auch das Empfinden für die spezifische Jagd sein, die jemand auf eine verheiratete Frau macht, von der sich die Jagd auf Gegenstände gefühlsmäßig stark unterscheidet. Von da vielleicht auch die Unterscheidung der zwei Verben für «begehren, es absehen auf» und «gelüsten, verlangen nach»: *Don Juan* und *Harpagon* sind zwei verschiedene Figuren der *comédie humaine.*

Bei der *Besitzliste* in V. 21b sind sowohl *Immobilien* (Haus, Grundeigentum) als auch *Mobilien* aufgereiht. Es sind sieben Besitztümer. Das Haus ist durch *Asyndese* von der folgenden Dreiergruppe Feld, Knecht

[24] Den *Neid* als auslösendes Moment der Gewalt rückt in die Mitte seiner Gewaltanalyse R. Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Übers. A. Berz (Freiburg i.Br. 1983) 18–31 (und öfter); Girard zieht es vor, von *Mimesis* statt von Neid zu sprechen.

und Magd *ab-* und dadurch als etwas Besonderes wie in der Exodusfassung *herausgehoben*. Die Erwähnung des Grundeigentums setzt vielleicht dörfliche Verhältnisse voraus. (Möglicherweise schließt sich die zweite Dreiergruppe Ochs, Esel und Habe aus Gründen stilistischer Symmetrie an die erste Gruppe durch *Asyndese* an.)

In *Exodus* ist der Gesichtspunkt der Liste ein *doppelter: Zweierlei* braucht *besonderen Schutz* vor dem Zugriff Habgieriger: die Existenzbedingung der Familien (V. 17a Haus) und begehrte Personen, Tiere und Sachen (V. 17b), d.h. also entweder Dinge, deren Verlust für die Betroffenen besonders schwer wiegt (Haus), oder Dinge, die besonders leicht Begierlichkeit und Neid wecken.

Im *Deuteronomium* ist der Gesichtspunkt, nach dem die Liste zusammengestellt ist, ebenfalls *doppelt:* entweder die Frau oder der materielle Besitz, und in der Liste dieser materiellen Besitztümer werden sämtliche Güter aufgezählt, die entweder *unentbehrlich* (Haus, Boden) oder *besonders verlockend* sind (der Rest der Liste) – wie in der Exodusfassung![25]

[25] HOSSFELD, Dekalog (A. 1) 87–140 widmet dem Dekalogschluß eine sehr lange, äußerst gründliche Untersuchung. Meine *Einwände* gegen seine Ergebnisse sind die folgenden:
1. *H.s* Voraussetzung ist es, daß es sich in Ex 20.17; Dtn 5.21 um eine Liste von *Besitzgütern* handle, S. 106–127. Der *Gesichtspunkt* der Liste ist jedoch derjenige des *besonders Notwendigen* und des *besonders Kostbaren,* das dem Nachbarn gehört, gleichviel ob es sich um *Gegenstände des Besitzes* oder um *Personen der Familie* handelt! Es scheint mir daher in eine Sackgasse zu führen, wenn *H.* die aufgezählten Personen, Tiere und Sachen sämtlich unter das *gemeinsame* Charakteristikum *«Besitz»* subsumieren will. Das *Gemeinsame* an ihnen ist vielmehr, daß sie alle *besonders begehrenswert* sind.
2. *«Haus»* bedeutet somit hier weder «Besitz» noch «Familie», sondern das Haus, in dem die Familie wohnt, das ihr gehört, und durch dessen Verlust sie wohl genötigt würde, auszuwandern und in einem fremden Gebiet *ger,* Beisasse, zu werden.
3. Die Erklärung *H.s*, «Feld» fehle in Ex 20.17 durch *sekundäre Omission,* wirkt gewunden, besonders da er gleichzeitig hervorhebt, daß einerseits die Fassung in Ex alles von ihrer Vorlage (deuteronomische Fassung) *bewahrt,* was sich bewahren läßt, und *Totalität* der Liste anstrebt (S. 123–125 u. S. 92 Mitte; hier sagt *H.:* «die Reihe tendiert als «sekundäre Spezialisierung» ... auf Totalität... Daß von den Sachgütern ein so bedeutender Bereich wie Grundbesitz fehlt, bleibt ein schwerwiegender Ausfall.»). Die in Erwägung gezogenen historischen Gründe auf S. 125–127 wirken nicht sehr überzeugend.
4. *ḥmd* wurde gewählt, weil das Verb die *Kostbarkeit* der aufgezählten Personen, Tiere und Sachen aussagt, die den Reiz des Neides, Habenwollens, Es-darauf-Absehens auslöst (S. 132–140). (*gzl* heißt demgegenüber, wie *H.* zeigt, «mit Gewalt rauben», *gnb* «heimlich beiseite schaffen, entwenden».).
5. Das Fehlen von *Immobilien* («Feld») in Ex 20.17 erklärt sich vielleicht am besten auf Grund des *naḥala*-Rechtes (Recht des *patrimoniums* der Familie): Familienbesitz kann ja grundsätzlich nicht aus der Familie kommen. Wer also ein Grundstück von seinem

Die Schwierigkeit *Alts* schließlich, der Diebstahl passe schlecht in die Reihenfolge: Töten, Ehebrechen, Stehlen, Ablegen falscher Zeugenaussage, also in die Grundrechte: Leben, Ehe, Besitz, Ehre, wiegt, wie er selbst sagt[26], nicht schwer. Das Verbot des Diebstahls mag das Grundrecht der Freiheit mitenthalten, aber es geht in ihm vor allem um die *soziale Ruhe,* die durch ruhige, unangefochtene Besitzverhältnisse geschaffen wird. Freiheit wird ja konkret erlebt als unbedrohtes Leben als eigener Herr und Meister, d.h. im eigenen Besitztum. So gesehen geht es auch im Diebstahlverbot um Freiheit. Ebenso schützt das letzte Gebotspaar das soziale Leben vor der Unrast der Besitzgier und des Neides. Die beiden Gebote zeigen, wie sehr in Israel die *Ruhe der menschlichen Gemeinschaft als eine Funktion stabiler, unbestrittener, weil ausgewogener Besitzverhältnisse* empfunden wurde.

6.

Zusammenfassung

1. Der Prolog des Dekalogs ist eine *Garantie,* mit der JHWH den Dekalog versieht: Er selbst ist es, der ihn kraft seiner Hoheit und Vollmacht *erläßt,* und der seine Erfüllung *einfordern wird.*

2. Das erste Gebot enthält eine *ausnahmslose, absolute* Forderung an Israel, JHWH allein zu verehren. Dieser Forderung auf *menschlich-irdischer* Ebene entspricht symmetrisch ein Sachverhalt auf *göttlich-himmlischer* Ebene: dort gibt es kein göttliches Wesen, das dieser Forderung JHWHs entgegentreten wollte oder könnte. Somit ist JHWH von allen Göttern *ausnahmslos anerkannter,* d.h. *absoluter* Herr der Götter; diese sind seine Knechte. Dies ist aber ein Ausdruck für *Monotheismus.*

Nachbarn erwirbt, muß damit rechnen, daß es früher oder später wieder an die Familie zurückfällt, die es kraft des Rückkaufrechtes (oder des Jubeljahres) wieder zurückgewinnen will. Das mag auch der Grund sein, weshalb *«Söhne und Töchter»* in dieser Liste fehlen, eine Frage, die *H.* S. 92 aufwirft, denn auch diese werden von der Familie zurückgekauft oder nach sechs Jahren automatisch frei.
Da dieses *naḥala*-Recht im *Heiligkeitsgesetz* (Lev 25) bes. Bedeutung erlangt, mag *H.* auf diesem Weg Recht bekommen, wenn er den Ex-Dekalog im Bereiche solcher theol. Kreise entstanden sein läßt.

[26] Alt, Diebstahl (A. 21) 338.

3. Das Sabbatgebot ordnet die *Ruhe aller Arbeit* am Sabbat an, sowohl die selbst geleistete Arbeit des Israeliten als auch die durch Arbeitskräfte ausgeführte, *indirekte* Arbeit. Solche Arbeitskräfte sind: die freien Kinder der israelitischen Familie, die Sklaven, die Arbeitstiere, der fronpflichtige Fremde, nicht aber die *Frau* des *Israeliten* und auch nicht die *Frau* des *Fremden*.

4. Das letzte Gebotspaar des Dekalogs schließt den *Neid* als legitimen Motor sozialer Bewegung aus, denn aus dem Neid auf den Besitz anderer fließen jene Aktivitäten, die unter dem Schein der Legalität *Sicherheit und Ruhe des sozialen Gefüges* zerstören, um sich in den Besitz begehrter Dinge zu setzen. In dieser Interpretation ist es überflüssig, das Diebstahlverbot im Dekalog auf den Menschenraub einzuengen. Dieses meint vielmehr die heimliche Entwendung von Sachen und gelegentlich auch von Menschen, die ebenfalls, aber auf andere Weise, Unrast in das Zusammenleben der Menschen wirft.

Was jedoch das abschließende Doppelgebot des Dekalogs anlangt, so läßt es sich so umschreiben: Du wirst es weder auf den für deinen Nächsten *unentbehrlichen Besitz* noch auf seine *Kostbarkeiten* absehen. Denn jenen *braucht er selber,* um leben zu können, während *du selber* diese *nicht brauchst,* um leben zu können. Absicht des Gebotes ist der Friede in der gesamten Gesellschaft, denn wenn der *unentbehrliche Besitz* jeder Familie einerseits *respektiert* wird und anderseits die *Kostbarkeiten,* die ihr gehören, zu *keiner Gier* Anlaß geben, herrscht ruhige Sicherheit unter den Menschen.