

Jens Peter Clausen

Historisch-kritischer

Bibel-Überblick

Ein Beitrag zum Jahr der Bibel 2003

Bonn 2000 – 2003

DEM ANDENKEN AN MEINE PASTORENVORFAHREN

ANDERS BEIERHOLM

1569 – 1580 Pfarrer in Süderende auf Föhr, 1580 – 1619 in Øster Lindet
(auf Föhr als Gegner von Todesstrafe und Hexenverbrennungen abgesetzt)

ANDREAS MADSEN BEYERHOLM

1647 – 1675 Pfarrer und Dichter in Havnbjerg (Hagenberg) auf Alsen

ZACHARIAS WITTE

1557 – 1601 Pfarrer und Dichter in Nybøl auf Sundewitt

JENS ANDERSEN LUND

1571 – 1595 Pfarrer in Dybbøl (Düppel) auf Sundewitt
(wo in der Kirche seine Grabplatte bis heute erhalten ist)

GEORGIUS LUND

1601 – 1641 Pfarrer in Nybøl auf Sundewitt

DANIEL BÜTZOW

1677 – 1716 Pfarrer in Swantow auf Rügen
(im Rufe großer Weisheit stehend, wählte er sich selbst Jeremia 9,22-23
zur Leichenpredigt: Ein Weiser rühme sich nicht seiner Weisheit.)

NICOLAUS BÜTZOW

1707 – 1737 Pfarrer in Kloster auf Hiddensee

Inhaltsverzeichnis

I. Altes Testament	5
Zur Geschichte Israels.....	6
<i>a) Die Geschichtsbücher</i>	8
Die fünf Bücher Mose (Pentateuch, Tora).....	8
Jahwist.....	9
Elohist.....	10
Jehowist.....	11
Priesterschrift.....	11
Schwerpunkte der Quellenschriften.....	13
Zum Schöpfungsbericht.....	14
Deuteronomium.....	15
Das deuteronomistische Geschichtswerk.....	16
Josua.....	16
Richter.....	17
Samuel.....	18
Könige.....	20
Der Prophet Elia.....	21
Das chronistische Geschichtswerk.....	22
Chronik.....	23
Esra und Nehemia.....	24
Rut.....	25
Ester.....	26
<i>b) Lehrbücher und Psalmen</i>	28
Hiob.....	28
Psalmen.....	29
Sprüche (Sprichwörter).....	34
Kohelet (Prediger Salomo).....	35
Hohelied.....	36
<i>c) Die Propheten (Einführung)</i>	38
Jesaja.....	39
Jeremia.....	43
Klagelieder Jeremias.....	45
Ezechiel.....	45
Daniel.....	47
Hosea.....	49
Joel.....	49
Amos.....	50
Obadja.....	52
Jona.....	52
Micha.....	53
Nahum.....	54
Habakuk.....	55
Zefanja.....	56
Haggai.....	56
Sacharja.....	57
Maleachi.....	59
<i>d) Spätschriften des AT</i>	61
Deuterokanonische Schriften des AT.....	61
Eigentliche Apokryphen des AT.....	61

II. Neues Testament	64
Jesus von Nazareth	64
Logienquelle Q.....	69
<i>a) Geschichtsbücher (Evangelien und Apostelgeschichte)</i>	73
Matthäusevangelium.....	73
Markusevangelium.....	75
Lukasevangelium.....	77
Johannesevangelium.....	78
Apostelgeschichte.....	80
<i>b) Briefe</i>	82
Römerbrief.....	82
Erster Korintherbrief.....	83
Zweiter Korintherbrief.....	85
Galaterbrief.....	86
Epheserbrief.....	87
Philipperbrief.....	88
Kolosserbrief.....	89
Erster Thessalonicherbrief.....	90
Zweiter Thessalonicherbrief.....	90
Die Pastoralbriefe (erster und zweiter Timotheusbrief, Titusbrief).....	91
Philemonbrief.....	91
Erster Petrusbrief.....	92
Zweiter Petrusbrief.....	93
Erster Johannesbrief.....	93
Zweiter Johannesbrief.....	95
Dritter Johannesbrief.....	95
Hebräerbrief.....	95
Jakobusbrief.....	96
Judasbrief.....	97
<i>c) Prophetisches Buch</i>	98
Offenbarung des Johannes.....	98
<i>d) Nachschriften des Neuen Testaments</i>	101
Wichtige Apokryphen des Neuen Testaments.....	101
Schriften der apostolischen Väter.....	101
Der Koran.....	102
Zeittafel zur Geschichte Israels und zur Bibel.....	104

I. Das Alte Testament

Nach: Erich Zenger et al.: Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ³1998; Manfred Görg, Bernhard Lang (Hrsg.): Neues Bibel-Lexikon, 3 Bde., Zürich 1991ff.; Horst Dietrich Preuß, Klaus Berger: Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments, Erster Teil: Das alte Testament, Heidelberg ⁴1989; Werner H. Schmidt: Einführung in das Alte Testament, Berlin-New York ⁵1995; Herbert Donner: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, 2 Bde., Göttingen ²1995.

Gliederung des Alten Testaments

<u>heutige Bibelübersetzungen</u>	<u>hebräische Bibel (Masoretentext)</u>
<u>Geschichtsbücher</u>	<u>Tora („Gesetz“)</u>
1. Buch Mose/Genesis	Genesis/bereschit („am Anfang“)
2. Buch Mose/Exodus	Exodus/schemot („Namen“)
3. Buch Mose/Levitikus	Levitikus/wajiqra („er rief“)
4. Buch Mose/Numeri	Numeri/bemidbar („in der Wüste“)
5. Buch Mose/Deuteronomium	Deuteronomium/debarim („Worte“)
Josua	<u>Nebiim („Propheten“)</u>
Richter	<u>Vordere Propheten</u>
Rut	Josua
2 Samuel	Richter
2 Könige	2 Samuel
2 Chroniken	2 Könige
Esra	<u>Hintere Propheten</u>
Nehemia	<u>Die drei großen Propheten</u>
(Tobit)	Jesaja
(Judit)	Jeremia
Ester (+ Zusätze der LXX)	Ezechiel
(2 Makkabäer)	<u>Das Zwölfprophetenbuch</u>
<u>Lehrbücher</u>	Hosea
Hiob	Joel
Psalter	Amos
Sprüche (Sprichwörter)	Obadja
Kohelet (Prediger)	Jona
Hoheslied	Micha
(Weisheit Salomos)	Nahum
(Jesus Sirach)	Habakuk
<u>Prophetische Bücher</u>	Zefanja
<u>Die vier großen Propheten</u>	Haggai
Jesaja	Sacharja
Jeremia	Maleachi
Klagelieder Jeremias	<u>Ketubim („Schriften“)</u>
(Baruch)	Psalmen
Ezechiel	Hiob
Daniel (+ Daniel 13 + 14)	Spruchwörter
<u>Die zwölf kleinen Propheten</u>	<u>Megillot (fünf Festrollen)</u>
Hosea	Rut (zum Wochenfest)
Joel	Hoheslied (zum Pesach)
Amos	Kohelet (zum Laubhüttenfest)
Obadja	Klagelieder (zum Gedenktag der Tempelzerstörung)
Jona	

Micha	Ester (zum Purimfest)
Nahum	(Die restlichen Ketubim)
Habakuk	Daniel
Zefanja	Esra
Haggai	Nehemia
Sacharja	2 Chroniken
Maleachi	

Zur Geschichte Israels: Zum Verständnis des AT erfolgt zuerst ein Blick auf die antike israelische Geschichte. Israels Vorfahren sollten aus Mesopotamien (Chaldäa) stammen (Gen. 11,28ff.; 12,4f.), doch sind sie eher der aramäischen Bevölkerungsgruppe zuzurechnen (Aramäer als Verwandte Abrahams erscheinen in Gen. 25,20; 28,5; 31.18.20.24; Dtn. 26,5). Die halbnomadischen Vätergruppen – erst sekundär wurden Abraham, Isaak und Jakob zu einer Generationenkette verbunden – wurden im Umkreis heiliger Stätten sesshaft: Abraham in Mamre bei Hebron (Gen. 13,18; 18; 23), Isaak um Beerscheba im Süden (Gen. 24,62; 25,11; 26,23ff.), Jakob im Ostjordanland bei Machanajim und Pnuël (Gen. 32,3.31) sowie im Westjordanland bei Sichem und Bet-El (Gen. 28,10ff.; 33,19ff.; 35,1ff.).

Die Urväter des Volkes Israel verehrten sogenannte Väter- oder Patriarchengötter, die meist nach ihrem Verehrer-Patriarchen benannt wurden (der Gott Abrahams, der Schrecken Isaaks: Gen. 31,42.53f., der Starke Jakobs: Gen. 49,24 u. ö., ferner der El Schaddaj: Ex. 6,2f., ursprünglich wohl ein Flurgott, von hebr. *schada* „Flur“). Mit der Sesshaftwerdung der Nomadenstämme verschmolzen diese Vätergötter mit El-Gottheiten der kanaanäischen Kulturlandheiligtümer bzw. wurden mit ihnen identifiziert. Die wichtigsten dieser alten kanaanäischen Lokalgottheiten waren der El Bet-El im Ort Bet-El, d. h. „Haus Gottes“ (Gen. 28,10-22), der El-Aeljon („Gott der Höchste“) in Salem, dem späteren Jerusalem (Gen. 14,18-20), der El-Olam („Gott der Ewigkeit“) in Beerscheba (Gen. 21,33) und der El-Roi („der Gott, der nach mir schaut“) der Ismaeliten (Gen. 16,13).

Mit diesen Patriarchen- und El-Gottheiten war der Monotheismus bereits insofern vorbereitet, als es zwar mehrere von ihnen gab, sie aber monolatrisch verehrt wurden, d. h. an einem Ort bzw. in einer Sippe wurde jeweils nur eine Gottheit verehrt. So konnten die verschiedenen Ele später als ein und derselbe Gott Elohim (ursprünglich eine Pluralform!) angesehen werden. Diesem Zweck dienen auch die Berichte über die Wanderungen der einzelnen Patriarchen im Buch Genesis: Hier geht es nicht um die Aufzeichnung historischer Wanderungen, sondern es sollten möglichst viele kanaanäische Ortskulte in die israelische Religion integriert werden und mit dem israelischen „Gott der Väter“ identifiziert werden.

Nachdem diese verschiedenen Gottheiten zu dem einen Elohim verschmolzen waren, wurde dieser dann noch mit dem Jahwe-Gott gleichgesetzt. Den Jahweglauben übernahmen die Israeliten wohl durch Vermittlung der Midianiter (vgl. Ex. 18,12) bzw. Keniter (vgl. Gen. 4,15), die ebenfalls Jahwe-Verehrer waren. Die Überlieferung, daß Moses als Stifter der Jahwe-Religion Schwiegersohn eines Midianiterpriesters (Ex. 2,16ff.; 18) oder auch Keniters (Ri. 1,16; 4,11) gewesen sein soll, bewahrt eine Erinnerung daran. Um die Jahwe-Religion als genuin israelisch darzustellen, wurde später, an eine Lokalsage anknüpfend, die Dornbusch-Offenbarung (Ex. 3) erfunden. Der Gottesname Jahwe ist wahrscheinlich aramäisch (*hwh* „sein“) und meint wohl „er ist, er erweist sich (als wirksam, hilfreich)“.

Eine der israelischen Nomadengruppen zog, wohl wegen einer Hungersnot (vgl. Gen. 12,10; 42f.), nach Ägypten. Es handelte sich dabei nicht um das gesamte Volk Israel (das ist spätere Fiktion), sondern nur um einen Teil, vermutlich die Stämme Joseph und Benjamin. In Ägypten wurden sie vielleicht unter der fremdenfreundlichen Hyksos-Dynastie (um 1650 – 1542 v. Chr.) aufgenommen. Über die Dauer des Aufenthaltes in Ägypten macht die Bibel widersprüchliche Angaben, Gen. 15,16 spricht von drei bis vier Generationen (ca. 100 Jahre), Gen. 15,13 von 400 und Ex. 12,40 von 430 Jahren.

Im Laufe der Zeit sanken die nach Ägypten eingewanderten israelischen Nomaden zu einem Sklavenvolk herab, das beim Bau der „Vorratsstädte“ Pitom und Ramses Fronarbeit leisten mußte (Ex. 1,11). Diese Angabe führt in das 13. Jh. v. Chr., als Ramses II. (ca. 1290 – 1223) im Ostdelta am Nordostrand seines Reiches eine neue Hauptstadt errichten ließ. Sicher falsch ist also die Angabe von 1. Kön. 6,1, daß der Auszug aus Ägypten 480 Jahre vor dem Tempelbau stattfand, was 1440 v. Chr. ergeben würde (480 = 12 x 40 ist eine rein symbolische Zahl, sie besteht aus dem Produkt der zwölf Stämme Israels mit den 40 Wüstenwanderungsjahren). Der Auszug kann wie erwähnt frühestens unter Ramses II. stattgefunden haben oder unter seinen Nachfolgern Merenptah (1224 – 1204) und Sethos II. (1200 – 1194). Die erste außerbiblische Erwähnung des Volkes Israel findet sich auf einer 1896 in der thebanischen Totenstadt entdeckten Stele aus dem 5. Regierungsjahr des Pharaos Merenptah (= 1219 v. Chr.). Dort heißt es in einem Siegeslied über die Libyer und die Bewohner Palästinas: „Israel liegt brach und hat kein Saatkorn“. Daraus ist jedoch nur zu entnehmen, daß es 1219 v. Chr. in Palästina bereits eine Menschengruppe gab, die sich Israel nannte; mit der aus Ägypten ausgewanderten Stammesgruppe muß diese nicht identisch sein, wir erhalten also keinen sicheren Terminus ante quem für den Exodus.

Anführer der um 1225/1200 v. Chr. auswandernden israelischen Stammesgruppe war der stark assimilierte Moses. Dessen Namensdeutung „aus dem Wasser gezogen“ (Ex. 2,10) ist eine Volksetymologie, tatsächlich ist der Name Moses ägyptisch und heißt „... hat gezeugt“ (wie z. B. beim Namen Tutmosis, welcher bedeutet „[Gott] Tut hat [mich] gezeugt“); nur ist im Namen Moses das vorangegangene theophore Element weggebrochen. Auf der Flucht vor den Ägyptern wurde die „Moseschar“ am Schilfmeer vielleicht durch ein Naturwunder gerettet; nach der ältesten Überlieferungsschicht (Jahwist-Quelle, Ex. 14,21aß) trocknete das Meer über Nacht durch einen starken Ostwind aus; erst in der späteren Tradition (Priesterschrift, Ex. 14,22) soll sich das Wasser wie eine Mauer zur Rechten und zur Linken geteilt haben.

Von dem Auszug aus Ägypten ursprünglich unabhängig war die Sinai-Tradition, derzufolge das Volk Israel an einem Gottesberg die endgültige Bindung an Jahwe vollzogen habe: denn in zahlreichen Bibeltexten, die die klassische Heilszeit Israels vom Exodus bis zur Landnahme rekapitulieren, fehlt der Gottesberg (Dtn. 6,20-24; 26,5-9; Ex. 15; Jos. 24,2-13; Ps. 78; 105; 135f. u. a.). Im Jahwisten und der Priesterschrift heißt dieser Gottesberg Sinai, beim Elohisten und Deuteronomisten Horeb (dieses Wort bedeutet „öde, wüst“ und wurde erst sekundär zum Bergnamen); in der späteren Überlieferung (Schriftpropheten) tritt der Gottesberg gar nicht mehr auf, es herrscht „Sinaischweigen“. Der Sinaibericht (Ex. 18 – 20; 24; 32 – 34) hat eine komplizierte Textgeschichte, was man auch an der Tatsache sieht, daß Mose den Berg mindestens sechsmal besteigen muß, um dann immer zum Volk zurückzukehren und Jahwes Worte zu berichten (Ex. 19,3.7.8.14.20.25; 24,9.13; 32,15.31; 34,29). Lokalisierungsversuche des Sinai konnten nicht überzeugen, man kann z. B. aus der Erwähnung von Rauch, Feuer und Erdbeben in Ex. 19,18 nicht schließen, daß der Gottesberg im vulkanischen Nordwestarabien gelegen habe und nicht auf der Sinaihalbinsel (wo es in historischer Zeit keine Vulkane gegeben hat), denn Rauch, Feuer usw. sind traditionelle Topoi für eine Theophanieschilderung. Als historischer Kern der Sinaiüberlieferung läßt sich allein ausmachen: eine Menschengruppe, die später in Israel aufging (Teile der Lea- oder der Rahelstämme?) – jedenfalls wohl nicht die aus Ägypten Ausgezogenen – haben den Glauben an den Jahwe-Gott an einem Berg angenommen.

Etwa um die Wende von der Spätbronze- zur Eisenzeit vollzog sich die Landnahme der Israeliten in Palästina (12. Jh.), und zwar nicht als kriegerische Aktion unter Josuas Leitung, sondern als langsames Einströmen von Süden (Lea-Stämme: Ruben, Simeon, Levi, Juda, Issachar, Sebulon) und von Osten (Rahel-Stämme: Joseph [später geteilt in Ephraim, Manasse], Benjamin; wohl auch die Mägde-Stämme: Dan, Naphtali bzw. Gad, Ascher). Die israelische Landnahme wurde dadurch begünstigt, daß im Zuge des Seevölkersturms im syrisch-palästinensischen Gebiet zwischen den alten Stromkulturen (Ägypten und Mesopotamien) eine

machtpolitisch verdünnte Zone entstanden war. Es bildeten sich vier Siedlungsgebiete heraus: Mittelpalästina (Haus Joseph), der Süden (Juda), Galiläa im Norden (Ascher, Sebulon, Naphthali, Issachar) und das Ostjordanland (Ruben, Gad). Die Gebiete im Westjordanland wurden durch zwei Gürtel befestigter kanaanäischer Stadtstaaten durchbrochen: ein nördlicher in der Jesreel- und Megiddoebene und ein südlicher westwärts von Jerusalem. Während des Landausbaus, insbes. durch die Debora-Schlacht (Ri. 4f.), wurden diese Stadtstaaten unterworfen. In dieser Epoche entstand langsam ein israelitisches Gemeinschaftsbewußtsein. Die im Zuge der Seevölkerbewegung nach Palästina gekommenen indogermanischen Philister mit ihrer überlegenen eisernen Bewaffnung (vgl. Ri. 1,19; 5,8; 1. Sam. 13,19-22) führten um 1030 v. Chr. zur Entstehung des israelitischen Königtums unter Saul.

Dessen Nachfolger David (ca. 1010 – ca. 970 v. Chr.) machte Jerusalem zur Hauptstadt und konnte angeblich mit seinen Feldzügen ein später nie mehr erreichtes israelitisches Großreich schaffen (was von Israel Finkelstein und Neil A. Silberman aufgrund archäologischer Untersuchungen bezweifelt wird: Keine Posaunen vor Jericho – die archäologische Wahrheit über die Bibel, München 2002). Davids Sohn Salomo (ca. 970 – 931 v. Chr.) konnte, ohne in militärische Auseinandersetzungen verwickelt zu werden, eine Friedensherrschaft führen, die dem inneren Ausbau des Landes gewidmet war. Es kam zu einer ersten geistigen Blüte („salomonische Aufklärung“), die israelische Geschichtsschreibung entstand (Jahwist-Quelle). Das wichtigste Bauprojekt Salomos war die Errichtung des ersten Tempels in Jerusalem, wohin auch die Bundeslade, das bisherige transportable israelische Zentralheiligtum, verbracht wurde. Doch Salomos Bautätigkeit und kostspielige Hofhaltung brachten dem Volk eine große steuerliche Belastung, und als Salomos Sohn und Nachfolger Rehabeam der Bitte der zehn Nordstämme um Steuererleichterungen nicht nachkam, gründeten diese ein eigenes Königreich. So kam es 931 v. Chr. zur Spaltung des Großreiches (erstes sicheres Datum in der israelischen Geschichte), nur die beiden Süd-Stämme Juda und Benjamin blieben Rehabeam treu. Das Nordreich Israel wurde 722 v. Chr. von den Assyrem erobert, die Bewohner wurden deportiert und fremde Volksgruppen angesiedelt. So entstand dort eine Mischbevölkerung, die Samariter oder Samaritaner, die auch im NT noch eine Rolle spielen (vgl. Luk. 10,29-37: „der barmherzige Samariter“, Joh. 4,4-42 u. a.). Das Südreich Juda wurde 586 v. Chr. von den Babyloniern erobert. Die Oberschicht und ein Teil der Bevölkerung wurde nach Babylon deportiert („babylonische Gefangenschaft“, „babylonisches Exil“) und durfte erst 538 v. Chr. zurückkehren, als die Perser das babylonische Reich unterworfen hatten. 522 v. Chr. wurde der zweite Tempel errichtet. Ihre Eigenstaatlichkeit erhielten die Juden jedoch nicht zurück, erst mit dem Makkabäer-Aufstand gegen die Seleukiden 166 v. Chr. entstand wieder ein Kleinstaat, der 63 v. Chr. zu einem jüdischen Vasallenstaat unter römischer Oberhoheit wurde. Dessen bekanntester Regent war König Herodes der Große (37 – 4 v. Chr.), kein Jude, sondern ein Idumäer, der den dritten Tempel in Jerusalem bauen ließ (davon bis heute erhalten: ein Teil der westlichen Umfassungsmauer, die „Klagemauer“). Nach den fehlgeschlagenen jüdischen Aufständen von 66 – 70 (jüdischer Krieg) und 132 – 135 n. Chr. (Bar-Kochba-Aufstand) führten die Römer die Juden ins Zwangsexil („Verschleppung unter alle Völker“).

a) Die Geschichtsbücher

Die fünf Bücher Mose, grch. **Pentateuch** („das in fünf Gefäßen aufbewahrte Buch“), hebr. **T(h)ora** (= Weisung). Gliederung:

1. Buch Mose (Genesis): Kap. 1 – 11 Urgeschichte; 12 – 36 Patriarchengeschichten; 37 – 50 die Josephsnovelle (zur Erklärung, wie das Volk Israel nach Ägypten kam).
2. Buch Mose (Exodus): Kap. 1 – 18 Knechtschaft, Plagen, Auszug, Wanderung bis zum Sinai; 19 – 24 Theophanie, Dekalog, Bundesbuch und Bundesschluß; 25 – 31 Gesetze über Stiftshütte und Priestertum; 32 – 34 Israels Abfall und das neue Gesetz; 35 – 40 Ausführung der Gesetze über Stiftshütte und Priestertum.

3. Buch Mose (Leviticus): v. a. kultische Bestimmungen aus späterer Zeit, die noch am Sinai verortet werden sollen, erzählender Stoff findet sich nur in Kap. 10 (Tod Nadabs und Abihus). Kap. 1 – 7 die Hauptarten der Opfer; 8 – 10 Priesterweihe, Beginn des Opferdienstes; 11 – 15 Gesetze über Rein und Unrein; 16 der Versöhnungstag; 17 – 26 das sog. Heiligkeitsgesetz; 27 über Gelübde und Weihegaben.
4. Buch Mose (Numeri): Kap. 1 – 10,10 Geschehen noch am Sinai, u. a. Zählung der Stämme und weitere Gesetze; 10,11 – 21,35 Israels weitere Wanderung über Kadesch bis in das Gebiet von Moab; 22 – 24 Bileam; 25 – 36 Israels Zug bis an die Grenzen des verheißenen Landes.
5. Buch Mose (Deuteronomium): Kap. 1 – 3 erste Einleitungsrede; 4,1-44 Ergänzungen; 4,45 – 11,32 zweite Einleitungsrede; 12 – 25 Gesetzescorpus; 26 liturgische Anhänge dazu; 27 – 34 Schlußbrahmung, teils des Deuteronomium (27 – 30), teils des mehr des Pentateuch (31 – 34).

Zur Forschungsgeschichte: Daß Mose nicht Verfasser des Pentateuch sein kann, wurde seit der frühen Neuzeit erkannt, u. a. von dem Reformator Andreas Bodenstein, genannt Karlstadt (De canonicis scripturis Libellus, 1520) sowie den Philosophen Thomas Hobbes (Leviathan, 1651) und Baruch Spinoza (Tractatus theologico-politicus, 1670). Nach der sog. „traditionellen Urkundenhypothese“ sind Mose 1 – 4 (das Tetrateuch) folgenden Quellenschriften zuzuweisen: Jahwist, Elohist (beide vereint zum Jehowist) und Priesterschrift. Diese Erkenntnis geht wesentlich auf Julius Wellhausen und seine grundlegenden Werke „Die Composition des Hexateuchs“ und „Prolegomena zur Geschichte Israels“ zurück (19. Jh.). In jüngerer Zeit werden in der Pentateuchforschung neben dem klassischen Quellenmodell, das die Grundlage der nachfolgenden Darstellung bildet, zahlreiche weitere Entwürfe diskutiert (Erzählkranzmodelle, synchrones Diskursmodell).

Jahwist: entstanden um 950 v. Chr. im jüdischen Süden, in der davidisch-salomonischen Epoche, der verwendete Gottesname ist Jahwe. Der Jahwist ist die theologisch belangreichste Quellenschrift der Tora. Vorausgesetzt, die Urgeschichte (Gen. 2,4b – 8,22*) ist nicht spätvorexilisch (um 600 v. Chr.), wie von der Schule E. Zengers angenommen, sondern eigenes Werk des Jahwisten, wie von vielen anderen Forschern angenommen, ist der Jahwist zugleich das älteste überhaupt bekannte epochenübergreifende Geschichtswerk der Welt. (Der Asteriskus * wird gesetzt, wenn eine Bibelstelle nicht ausschließlich aus der angegebenen Quelle stammt). Erkennbar jahwistische Abschnitte im Tetrateuch finden sich in Gen., Ex. und Num. Korrespondierend zu seinen Landverheißungen Gen 12,7 und Ex. 3,8* endete der Jahwist wahrscheinlich mit einer Landnahmeerzählung; diese wird in Num. 22 – 24* mit Anteilen in Num. 25,1-5 und 32 [M. Noth] oder Ri. 1,1 – 2,5 [Meyer u. a.] vermutet. Die Unterteilung in einen älteren Jahwist (Eißfeldt: Laienquelle, Fohrer: Nomadenquelle) und in einen jüngeren ist umstritten. Sicher ist aber, daß der Jahwist ältere Überlieferungen aufnahm, ohne sie ganz aneinander anzugleichen (z. B. setzt die Völkertafel Gen. 10 verschiedene Völker und Sprachen voraus, die Sage vom Turmbau zu Babel in Gen. 11 geht aber noch von einer einheitlichen Ursprache aus).

Die Gestalt Jahwes wird verwendet, um die Einzelerzählungen zu verbinden: alle handlungsbestimmenden Impulse gehen von ihr aus. Zur Verklammerung in sich geschlossener Blöcke fügt der Jahwist an den Scharnierstellen gerne Jahwe-Reden ein, so das zentrale Verheißungs- und Segenswort an Abraham Gen. 12,1-3 am Schluß der Urgeschichte. Der Jahwist deutet geschichtlichen Erfolg durch Jahwes „Mit-Sein“; die Alleinwirksamkeit und Transzendenz Jahwes wird betont. Der Jahwist weiß von der grundsätzlichen Bosheit des Menschen (Gen. 8,21) und zeichnet auch seine Hauptpersonen nicht als Idealgestalten, weder Abraham (seine Lüge in Gen. 12) noch Jakob (seine List in Gen. 27) noch Mose (sein Totschlag in Ex. 2).

Anhaltspunkte für die Datierung auf ca. 950 v. Chr. sind u. a. die Erwähnung von Nachbarvölkern der gesamtisraelitischen Ära (Gen. 9,18ff. Kanaanäer, Gen. 26 Philister, Gen. 29ff. Aramäer), der indirekte Hinweis auf David als „Stern des Jakob“ (Num. 24) und eine die „salomonische Aufklärung“ spiegelnde hohe Geistigkeit. Spätere Ereignisse (z. B. die Teilung des davidischen Großreiches 926 v. Chr., der Juda-Israel-Dualismus, die Assyrerbedrohung, die prophetische Gerichtsbotschaft, die deuteronomistische Forderung nach Kultzentralisation) sind nicht vorausgesetzt. Die Lokalisierung in Juda ergibt sich aus mancherlei Überlieferungen aus dem Süden (Gen. 4; 19; Num. 13f.; 16) und aus Juda (Gen. 38). Da dabei jedoch keine besondere Jerusalemzentrierung erkennbar ist (z. B. wird als Wohnort Abrahams in Gen. 13,18 und 18,1 Mamre herausgestellt), war der Verfasser wohl kein Jerusalemer Hoftheologe, sondern ein „königstreuer Landjudäer“ (O. H. Steck).

Elohist, entstanden um 800 v. Chr. im Nordreich, der verwendete Gottesname ist Elohim (mit und ohne Artikel). Die spätere Eingliederung in den Jahwisten (jehowistische Redaktion) verlief für den Elohisten unglücklich, was dazu geführt hat, daß in der Forschung die Existenz eines Elohisten gelegentlich ganz in Abrede gestellt wird. In Kritik dieser Ansicht prägte H. W. Wolff den Ausdruck der „Schreibtischmörder des Elohisten“. Zwar ist ein durchgehender Erzählfaden nicht mehr rekonstruierbar, doch ist der Elohist als Paradigmenammlung vorstellbar (siehe dazu unten). Die ursprüngliche Selbständigkeit des Elohisten zeigt sich in Dubletten (Erzählung von der Ahnfrau: Gen. 20 Elohist, Gen. 12,10ff., 26,6ff. Jahwist; Hagars Flucht: Gen. 21,9ff. Elohist, 16,1ff. Jahwist) und in Parallelberichten, wo Jahwist und Elohist ineinandergefügt sind, sich aber durch den Gottesnamen Jahwe bzw. Elohim unterscheiden (Gen. 28,10ff. Jakobs Traum; Ex. 3 Moses Berufung; Ex. 19,16ff. Sinai-Theophanie). Der Elohist setzt mit wenigen Spuren in Gen. 15*, ausführlich erst in Gen. 20 ein; der letzte größere elohistische Text ist in der Bileamperikope Num. 22f.*; das Ende wird teils in Josua 24 (wohl eher Jehowist), teils in Deuteronomium 31ff. vermutet.

Der Elohist hatte keine Urgeschichte und damit keine weltgeschichtliche Ausrichtung. Im wesentlichen bestand er aus drei jeweils triadisch strukturierten Erzählkomplexen um Abraham, Jakob und Mose. Damit war der Elohist im Gegensatz zum Jahwisten (den er wohl kannte und voraussetzte) keine kontinuierliche Geschichtsdarstellung, sondern eine Sammlung von paradigmatischen Einzelerzählungen. Der Erzählstil des Elohisten dialogisiert das Geschehen und beschränkt sich auf die äußersten Strukturlinien. Am Dornbusch führte der Elohist den Namen Jahwe ein (Ex. 3,14), benutzte danach aber weiterhin bevorzugt den Gottesnamen Elohim. Durch diesen Namen sollte die Transzendenz und Distanz Gottes betont werden, zudem der Jahwe-Gott als Gott schlechthin charakterisiert werden. Im Elohist offenbart sich Gott vorwiegend durch Boten und im Traum, nicht durch direkten Kontakt. Trotz seiner Ferne und sinnlichen Ungreifbarkeit wird er aber als bewahrender und rettender Gott charakterisiert (Gen. 15,1*; 28,20f.*; 35,3; 46,3*; Ex. 3,6.9*). Ein typisches Motiv ist die Erprobung des Menschen auf seine Gottesfurcht (so bei der geforderten Opferung Isaaks, Gen. 22,1-14 + 19*). Z. T. bewahrt der Elohist ein älteres Traditionsstadium als der Jahwist, enthält aber oft auch die stärker gestalteten und theologisch reflektierteren Schichten. Während es im Jahwisten eine Notlüge Abrahams ist, daß Sara seine Schwester sei (Gen. 12,11ff.), macht der Elohist sie tatsächlich zu seiner Halbschwester (Gen. 20,2.5.12); gibt Abraham im Jehowisten Hagar in Saras Gewalt (Gen. 16,6), entläßt er sie im Elohisten nur auf göttlichen Zuspruch und gibt ihr Proviant (Gen. 21,11-14); nach jahwistischer Darstellung wird Joseph von seinen Brüdern an Ismaeliter verkauft (Gen. 37,27.28b), nach elohistischer „nur“ in einer Zisterne aufbewahrt, dort von Midianitern gefunden und von diesen verkauft (Gen. 37, 22-24.28a. 29).

Die Lokalisierung des Elohisten im Nordreich liegt nahe angesichts der betont eingeführten und theologisch ausgedeuteten Verbindung der Jakobgeschichte mit dem Nordreichheiligtum Bet-El (Gen. 35, die einzige situierende Ortsangabe im Elohisten). Weitere An-

haltspunkte sind das Fehlen der Südreichtradition im Erzväter sagenkomplex (Abraham-Lot-Sagenkranz), Beziehungen zur frühen (= nordisraelitischen) Prophetie (gleiches Formular in Ex. 3,10ff., Richter 6, 1. Sam. 9f. und Jer. 1) und zum Nordreichpropheten Hosea (Hoseas Gerichtsansage „Ich bin nicht für euch da“, Hos. 1,9, scheint die elohistische Deutung des Jahwenamens „Ich bin (für euch da)“, Ex. 3,14, zu verneinen). Umgekehrt hat der Elohist noch nicht Hosea und die Assyrerbedrohung gekannt, wohl aber setzt er in der Abrahamgeschichte eine nationale Identitätskrise voraus, hervorgerufen äußerlich durch die Aramäerbedrohung (um 850 – 800) und innerlich durch die Infragestellung des Jahweglaubens: dies alles spricht für eine Entstehung des Elohisten um 800 v. Chr.

Jehowist: um 700 v. Chr. wurden der Jahwist aus dem Südreich und der Elohist aus dem mittlerweile (722 v. Chr.) untergegangenen Nordreich in der „jehowistischen Redaktion“ vereinigt, streckenweise sind sie nicht mehr sicher zu trennen. „Jehowist“ ist ein von Wellhausen geprägter Kunstname, da im Hebräischen die Konsonanten von „Jahwe“ mit der Vokal-Punktation von „Elohim“ „Jehova“ ergeben. Der Jehowist hat nicht nur kompiliert, sondern – mehr als früher angenommen – auch in hochreflektierter Erzählweise umfangreichere Textpassagen (Jahwereden u. a.) eingefügt (z. B. Gen. 15,5-18*) und den Erzählstoff z. T. tiefgreifend um- und neugestaltet (z. B. Gen. 9,20-27; 11,1-9 Turmbau zu Babel; Ex. 1,15-2,10* Moses Geburt und Rettung; 2. Mose 3,13.14a); dies gilt vor allem bei der Wüstenwanderung (z. B. Ex. 18,1-12*; 19 – 20*; 24*; 32,1-20*; 34*; Num. 11*; 13,17 – 14,45*; 20,14-21*; 21,4-9*) und Landnahme (Num 21,10 – 25,5*; Jos. 1 – 11 + 24*). Die Großkomposition des Jehowisten reicht von Gen. 2,4b bis Jos. 24,32*.

Im Anschluß an die Sinai-Offenbarung hat der Jehowist die bekannte Geschichte vom goldenen Kalb eingefügt (Ex. 32,1-20*). Dies geschah deshalb, weil die Könige des Nordreiches in ihren Jahwe-Heiligtümern in Bet-El und Dan je ein goldenes Stierbild aufgestellt hatten (1. Kön. 12,28f.). Diese Stierbilder waren wohl als Macht und Herrlichkeit symbolisierende Postament-Tiere des unsichtbar darüber thronenden Jahwe gedacht. Rein äußerlich war dies jedoch nur schwer vom Stierkult Mesopotamiens und Kanaans zu unterscheiden, wo die Stiere selbst als Götzen verehrt wurden. Deshalb erfand nun, bald nach dem Ende des Nordreiches, der Jehowist die Legende vom goldenen Kalb, um die Stierbilder für immer aus dem israelitischen Kult zu entfernen: die Gefahr einer Beeinflussung durch den kanaanäischen Baalskult sollte verringert werden. Zur Zeit des Nordreiches kann diese Legende des Jehowisten aber noch nicht existiert haben, sonst wären goldene Stierbilder in den dortigen Jahwe-Heiligtümern von vornherein undenkbar gewesen.

Theologisch betont der Jehowist die Bundesschlussaussagen: die Landzusage bei Abraham (Gen. 15,18), den Bund mit Mose am Sinai (Ex. 34,10-26*) und den Bundesschluß Josuas mit dem ganzen Volk in Sichem (Jos. 24,25). Hier sind Landverheißung bzw. Landbesitz und Ausschließlichkeit der Bindung an Jahwe in Zusammenhang gebracht. Das Gottesbild wird zugespitzt: Jahwe erscheint nicht mehr nur als der rettende Gott des Exodus, sondern auch als ein bedrohlicher Gott, der Israel in lebensgefährliche Situationen bringt (Gen. 32,23-32*; Ex. 4,24-26a*; 12,21-23*; Num. 21,4-9*, vgl. auch Gen. 15*); nur durch bedingungsloses Vertrauen auf Jahwe können diese Krisen bestanden werden. Diese Tendenzen verweisen auf die Zeit nach Untergang des Nordreiches 722 v. Chr.: Die ausschließliche Bindung an Jahwe war in der Praxis durch Fremdkulte in Frage gestellt und von den Assyrern ging eine tödliche Bedrohung aus. Die als Wunder empfundene Rettung Jerusalems vor den Assyrern 701 v. Chr. dürfte den Impuls für die Ausgestaltung des Jehowisten gegeben haben; die Notwendigkeit unbedingten Vertrauens auf Jahwe allein schien hier aufgewiesen zu sein. Eine unverkennbare Jerusalemzentrierung (Gen. 2,9-14*, Num. 21,4-9*) verweist auf eine Entstehung des Jehowisten in Jerusalemer Kreisen.

Priesterschrift, um 550 v. Chr. (im Exil, in nachexilischer Zeit ergänzt); der Gottesname ist erst Elohim, ab Abraham in Kanaan El Schaddaj, ab Moses Jahwe. Der ausführlichen Behandlung von kultischen Einrichtungen und Gesetzen verdankt die Priesterschrift ihren

Namen. Daß sie nicht nur kommentierende Bearbeitungsschicht des Pentateuch, sondern ursprünglich selbständig war, folgt u. a. aus Dubletten zum Jehowist-Stoff (Moses Berufung, Abrahambund) und strukturbildenden Besonderheiten (Leitmotive). Von den Quellen des Pentateuch hat sie die auffälligsten Stileigentümlichkeiten: Interesse an Zahlen und Namen, genaue Datumsangaben, fehlende Anschaulichkeit, Vorliebe für stehende Redensarten (z. B. „fruchtbar sein und sich mehren“, Gen. 1,28 u. ö., „des Bundes gedenken“, Gen. 9,15 u. ö., „Pharao, König von Ägypten“, Gen. 41,46 u. ö., Bundesformel „Ich will ihr Gott sein“, Ex. 6,4ff., 29,45f.; Gesetzeinleitungsformeln wie in Ex. 16,16). Die häufigen Genealogien entstammen z. T. einem Toledotbuch (Geschlechtsregister) als Quelle. Mit eigener Urgeschichte ist die Priesterschrift ebenso universal weltgeschichtlich ausgerichtet wie der Jahwist.

Theologische Ausrichtung: Die Priesterschrift kennt zwei Bundesschlüsse: den an alle Menschen gerichteten Noahbund mit dem Regenbogen als Zeichen (Gen. 9) und den an das künftige Gottesvolk gerichteten Abrahambund mit dem Zeichen der Beschneidung (Gen. 17). Die Sinaioffenbarung wird nicht als Bund gesehen, wie dies in der jehowistischen Redaktion (Ex. 24,7f.; 34,10.27f.), einer jüngeren Schicht des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 26,39ff.) und im Deuteronomium (5,2f.) geschieht. Nach W. Zimmerli hat die Priesterschrift bewußt die Begründung des Bundesstandes zu Abraham zurückverlegt. Zugleich werden aber kultische Angaben der Vormosezeit unterdrückt (z. B. nennt der Jahwist in Gen. 7,2; 8,20f. reine und unreine Tiere und Opfer Noahs nach der Rettung, die Priesterschrift verschweigt dies in Gen. 6,19f.; 7,15f., da nach ihrer Ansicht erst die Sinaioffenbarung (Ex. 25ff.) rechtmäßige Opfer ermöglicht). Die priesterschriftliche Darstellung von Wüstenwanderung und Sinaioffenbarung steht unter dem Leitmotiv, daß die Herrlichkeit (kabod) Jahwes offenbar wird (Ex. 16; 24; 40; Lev. 9). Weitere Leitmotive sind die Verheißung göttlichen Segens (Gen. 1,28; 9,1.7; 17,2.20f.; 47,27; Ex. 1,7) und ihre Weiterführung durch die Verheißung des Landes und Zusage der Nähe Gottes (Gen. 17,7; Ex. 6,7; 25,22; 29,43 u. a.). Die Priesterschrift distanziert sich von der davidisch-nationalreligiösen Tradition des Deuteronomiums, die von den persischen Herrschern schwerlich noch akzeptiert worden wäre, und hat eine universalistisch-antimilitaristische Ausrichtung (Völkertafel Gen. 10: jedes Volk an seinem Platz, das Proprium Israels ist nicht sein Staat, sondern sein Tempel).

Zur Datierung: Die Priesterschrift setzt die im Deuteronomium (12,13ff.) geforderte Einheit des Kultes voraus, ebenso die große Schriftprophetie; die radikale Unheilsbotschaft der Schriftpropheten (z. B. Amos 8,2, Ezechiel 7,2ff.) klingt in Gen. 6,13 an (Kurzformel: „lex post prophetas“). Der Jahwist war bekannt (vgl. z. B. Gen. 6,9 Priesterschrift mit 7,1 Jahwist), aber nicht unmittelbare schriftliche Vorlage: die Priesterschrift wollte wohl bewußter Konkurrenzentwurf sein. Die Priesterschrift ist transparent für ihre Gegenwart: War Mose und dem Volk Israel der Wüstenzeit das Betreten des Landes wegen ihrer Schuld verboten, mußte das Israel des Exils wegen seiner Schuld das Land verlassen. Insgesamt ist die Priesterschrift einzuteilen in eine erzählerische bestimmte Grundschrift (P^g) aus dem Exil und in sekundäre, meist legislative Materialien (P^s) aus nachexilischer Zeit (z. B. Gen. 46,8-27; Ex. 1,1b.5b; Ex. 6,14ff.; Ex. 12,43ff.). Ob die Rechtssammlung des sog. Heiligkeitsgesetzes (Lev. 17 – 26) zu P^g oder P^s gehört, ist umstritten.

Priesterschriftliche Redaktion: Einarbeitung des Jehowisten in die Priesterschrift, in nachexilischer Zeit.

Deuteronomistische Redaktion: vor oder nach der priesterschriftlichen Redaktion: deuteronomistische Redaktion, welche die dem Deuteronomium nahestehende Textteile einfügte, um so das Tetrateuch mit dem deuteronomistischen Geschichtswerk zu verbinden (z. B. Gen. 50,24; Ex. 3,8.17; 13; 23,20ff.; 32,7ff.; 33; 34,10ff., großes Interesse an Mose). Mit der jehowistischen Redaktion um 700 v. Chr. kann sie nicht identisch sein, da die redaktionellen Stücke D oft von der Komposition J/E ablösbar sind, ohne daß diese zerstört wird.

Schwerpunkte der Quellenschriften:

- Gen. 1 – 2,4a Priesterschrift: Sieben-Tage-Schöpfung
- Gen. 2,4b – 4 Jahwist: zweiter Schöpfungsbericht, Paradies, Kain und Abel
- Gen. 5 Priesterschrift: Stammbaum
- Gen. 6 – 11 Jahwist und Priesterschrift: Noah und die Sintflut, Völkertafel, Turmbau zu Babel.
In der Sintflut-Geschichte sind zwei Versionen ineinandergeschrieben, entscheidende Handlungszüge werden mit unterschiedlichen Zahlenangaben doppelt mitgeteilt (Jahwist: Noah nimmt von allen Tieren sieben Paar, Flutdauer 61 Tage, am Ende eine Taube ausgesandt; Priesterschrift: Noah nimmt von allen Tieren ein Paar, Flutdauer 300 Tage, am Ende ein Rabe ausgesandt). Auch Gottesrede und Schlußverheißungen sind doppelt (Jahwist: Gen. 6,5-8; 8,20-22; Priesterschrift: 6,9-22; 9).
- Gen. 12 – 13* Jahwist: Abram
- Gen. 15 Elohist (V. 1-4), Jehowist (V. 5-18): Gottes Bund mit Abram, Abrahams Berufung
- Gen. 16 Jahwist: Hagar und Ismael
- Gen. 17 Priesterschrift: Ewiger Abrahambund, V.7f. Bundesformel, Beschneidungsgebot, Gottesname „El Schaddaj“, der allmächtige Gott
- Gen. 18 – 19* Jahwist: Abraham in Mamre, Untergang von Sodom und Gomorra
- Gen. 20 – 22,19 Elohist: Abraham und Sara, Abimelech, Isaaks Geburt, Hagars Vertreibung und Isaaks Opferung
- Gen. 23 Priesterschrift: Isaak-Opfer, Höhle Machpela
- Gen. 24 Jahwist: Rebekka
- Ab Gen. 25 sind mehr oder weniger durchgängig mehrere Quellenschriften beteiligt, insbesondere der Jehowist ist nicht mehr immer in Jahwist und Elohist zu scheiden.
- Gen. 28,11f.17f.20f. Elohist: Jakobs Traum von der Himmelsleiter, eingebettet in Jahwist
- Gen. 30 – 33* Elohist: Jakob und Esau, ausgenommen den folgenden Abschnitt:
- Gen. 32,23ff. Jahwist/Jehowist: Jakob ringt mit Gott
- Gen. 35,1-5.7f. Elohist: Jakob in Bet-El
- Gen. 37 – 50* Jahwist (vorwiegend): die Josephsnovelle, mit geringem priesterschriftlichem Anteil (37,1; 46,6ff.; 48,3-6; 49,29-33; 50,12f.) und folgenden Elohist-Schwerpunkten (mit Jahwist-Anteil):
- Gen. 37* Elohist: Josef wird nach Ägypten verkauft
- Gen. 40 – 42* Elohist: Josefs Traumdeutungen, erste Reise der Söhne Jakobs nach Ägypten
- Ex. 1 – 17* Jahwist (vorwiegend): Auszug aus Ägypten, ausgenommen:
- Ex. 1,1-5.7.13f. Priesterschrift: Volkwerdung, Bedrückung in Ägypten
- Ex. 1,15ff. Elohist: Ungehorsam der Hebammen (auch 2,1-10?)
- Ex. 2,23-25 Priesterschrift: Klage der Israeliten
- Ex. 3* Jahwist: Moses Berufung (Elohist: Ex. 3,1bβ.4b.6.9-14)
- Ex. 6f. Priesterschrift: Moses Berufung (seitdem Gottesname Jahwe), Verheißung der „Erlösung“
- Ex. 7 – 13* Priesterschrift (mit Jahwist, z. B. 7,14-16): Plagen, Passa, eigentlicher Auszug, Rettung
- Ex. 14 Schilfmeerwunder: Jahwist: 13,20-22; 14,5b-6.10α.13f.19b.20.21αβ.24.25b.27αββ.30f.; Elohist: Ex. 13,17-19; 14,5a.7.11f.19a.25a; Priesterschrift: 14,1-4.8-10a.15-18.21ααβ.22f.26.27αα.28f.
- Ex. 16 Priesterschrift: Murren, Manna, Sabbat und Sabbatheiligung
- Ex. 18* Elohist: Moses Begegnung mit seinem midianitischen Schwiegervater: gemeinsames Opfer, Einsetzung von Richtern

Ex. 19,1ff.	Priesterschrift: Sinai-Theophanie
Ex. 19,16ff.*	Elohist: Sinai-Theophanie
Ex. 20 – Num. 10*	Priesterschrift (größtenteils), mit dem Ende der Sinai-Theophanie (Ex. 24,15ff.), den Anordnungen über die Stiftshütte (Kultverordnungen, Ex. 25 – 29) und den Kultvorschriften im Leviticus
Ex. 34	Jahwist?: kultischer Dekalog
Num. 20 – 21*	Elohist (teilweise): Haderwasser, Aarons Tod, die eherne Schlange, militärische Siege
Num. 22 – 23*	Elohist: Bileam (auch 24,[9-]11?)
Num. 24 – 25,1-5	Jahwist: Bileam
Num. 32	Jahwist (letzte erhaltene Sätze): Verteilung des Ostjordanlandes
Dtn. 34,1a.7-9	Priesterschrift: Schluß der Priesterschrift mit Moses Tod (einziger Teil der Priesterschrift im Deuteronomium)

Zum Schöpfungsbericht: Starke Wirkung entfaltete der Schöpfungsbericht zu Beginn der Bibel, doch verbietet sich ein kreationistischer Glaube an die Sieben-Tage-Schöpfung schon deshalb, weil hier nicht ein, sondern zwei einander widersprechende Berichte vorliegen. Der erste Schöpfungsbericht (Gen. 1 – 2,4a) stammt aus der Priesterschrift und ist durch das bekannte Sieben-Tage-Schema gegliedert. Eine genaue Überprüfung zeigt jedoch, daß dieses sekundär ist: die Anzahl der Wochentage stimmt nicht mit der Anzahl der Schöpfungsakte überein. So wird, obwohl der ganze Bericht pyramidal auf den Menschen als Spitze des Schöpfungswerkes ausgerichtet ist, der Mensch am sechsten Tag erst nach den Landtieren erschaffen. Weiter fällt auf, daß Gott durch sein Wort erschafft („Und Gott sprach: es werde ...“), teilweise muß er aber sein eigenes Wort noch durch eine Machenstat umsetzen („Und Gott machte/schuf ...“, Gen. 1,7.16.21.25.27). Daraus läßt sich erschließen, daß der Priesterschrift bereits ein Tatbericht vorlag, in den sie die Tageszählung und den Wortbericht hineingetragen hat. Dabei hat die Priesterschrift im ersteren Falle die israelitische Sieben-Tage-Woche bis in die Schöpfung zurückprojiziert, im zweiten Fall orientierte sie sich an dem Exilpropheten Deuterjesaja, der viel stärker als bisher das wirkmächtige Schöpferwort Gottes herausstellte (vgl. Jes. 48,13; 55,11). Der ursprüngliche Tatbericht ist babylonischen mythologischen Vorstellungen entlehnt (so u. a. dem babylonischen Weltschöpfungsepos Enuma elisch): die Priesterschrift entstand ja im babylonischen Exil (s. o.).

Der zweite Schöpfungsbericht (Gen. 2,4b-25) stammt aus der Jahwist-Quelle. Im Widerspruch zum Bericht der Priesterschrift wird hier der Mensch vor den Pflanzen und Tieren erschaffen, und der Mensch entsteht auch nicht sogleich als Mann und Frau (so in Gen. 1,26f.), sondern der Mann wird aus Erde gemacht und die Frau erst nachträglich aus seiner Rippe. (In der rabbinischen Literatur, die diesen Widerspruch schon lange bemerkt hatte, entstand deshalb die Legende, Gen. 1,26f. beziehe sich nicht auf Eva, sondern auf eine erste Frau Adams, der man den Namen Lilith gab, vgl. auch Goethe, Faust I, Vers 4118ff.). Weiter fällt die unterschiedliche Kosmologie auf: kennt der erste Schöpfungsbericht eine Urflut (Gen. 1,1b) und die Erschaffung der Wassertiere (Gen. 1,20f.), so betont der zweite Schöpfungsbericht die ursprüngliche Abwesenheit von Regen (Gen. 2,5f.) und bei der Tierschöpfung werden nur Vögel und die „Tiere auf dem Felde“ genannt, Fische kommen gar nicht vor (Gen. 2,19): hier liegt im Gegensatz zur aquatischen Kosmologie der Priesterschrift eine sikkatische Kosmologie vor (von lat. *siccus* „trocken“). Die zweite Schöpfungsgeschichte stammt somit nicht wie die erste aus dem babylonischen Kulturkreis, sondern aus der wasserarmen Umwelt des Nomaden und Wüstenbewohners, und dazu paßt auch, daß die Erschaffung des Menschen aus Erde bzw. Ton eine Parallele hat in der *ägyptischen* Vorstellung von einem Gott Chnum, der die Menschen auf einer Töpferscheibe geformt haben soll.

5. Buch Mose: Deuteronomium, Ende 8. – 6. Jh. v. Chr., später Erweiterungen. Der Name „Deuteronomium“ (grch. „zweite Gesetzgebung“) wurde von der Septuaginta eingeführt und beruht auf falscher Deutung des Terminus „Abschrift dieses Gesetzes“ in Dtn. 17,18; hebräisch heißt das Buch nach seinen Anfangsworten „Debarim“ („Reden“). Das Deuteronomium gibt vor, Abschiedsrede des Moses an das Volk zu sein, doch spiegelt es die Verhältnisse der Königszeit (Warnung vor den Gefahren des Königtums, 17,14ff., und vor falscher Prophetie, 13,2ff.; 18,9ff.). Der Gesetzeskern (Kap. 12 – 26) behandelt wesentlich die Kultzentralisation (Kap. 12 – 16). Nach Dtn. 26,17-19 sollen die Kap. 5 – 26 als Textgrundlage eines Bundes zwischen Jahwe und Israel gelten. Die Intention des Deuteronomiums läßt sich auf die Kurzformel bringen: ein Gott, ein Volk, ein Kult. Seine Bedeutung für das Leben des Volkes wie für das AT war überragend (vgl. z. B. den Rückbezug der Propheten auf das Dtn. und das Schma Israel in Dtn. 6,4); man kann von der „Mitte des AT“ sprechen.

Die Kanonformel in Dtn. 4,2 und 13,1 bezeugt die sich anbahnende Buchreligion. Im Gesetzescorpus des Dtn. sind die sog. Humanitätsgesetze hervorzuheben, aus denen ein Geist der Menschlichkeit spricht (12,7.12.18; 15,1-18; 16,11.14f.; 20,5-7; 22,1-8; 23,16-26; 24,6.10-22; 25,1-4). Das Mosesbild des Dtn. zeichnet Mose als aktualisierenden Ausleger des Jahwegesetzes und als leidenden Mittler (was ihn in die Nähe zu Jeremia, Ezechiel und dem Gottesknecht Deuterjesajas bringt). Im Tetrateuch ist Mose dagegen mehr der charismatische Anführer Israels, der das Auszugsgeschehen prophezeit und deutet. Statt Sinai sagt das Dtn. stets Horeb, vermutlich weil der Sinai in Fremdgebiet (der Midianiter) lag und möglicher Fremdeinfluß abgewehrt werden sollte.

Entstehung, Redaktionen:

1.) Den Kern bildet das Urdeuteronomium (Kap. 12 – 26), das selbst bereits aus verschiedenen Traditionen zusammengefügt wurde. Für eine Entstehung dieses Grundbestands im noch existierenden oder schon zerstörten Nordreich (aber nicht vor Auftreten der ersten Schriftpropheten um 750 v. Chr.) sprechen Beziehungen zu den Elia-Elischa-Überlieferungen (Mosestradition, erstes Gebot) und zu Hosea (die aber auch literarisch vermittelt sein können); besser zu den Nordreichverhältnissen paßt ferner die Warnung vor der Einsetzung eines ausländischen Königs (Dtn. 17,15) und vor dem Abfall einer ganzen Stadt vom Jahweglauben (Dtn. 13,13ff.). Andere Theorien vermuten die Herkunft des Dtn. in der Führungselite in Jerusalem (wegen Anklängen an die höfische Sprache, so M. Weinfeld) und sehen einen Zusammenhang zur vorpriesterlichen Redaktion des Tetrateuch.

Die „Tempelurkunde“, das unter Joschija 622 v. Chr. aufgefundene Urdeuteronomium (2. Kön. 22), muß in jedem Fall den Grundbestand des Gesetzeskerns enthalten haben. Viele Reformen Joschijas finden dort ihren Anhalt: die Kultzentralisation (2. Kön. 23,5.8f.19 nach Dtn. 12), die gemeinsame Passafeier (2. Kön. 23,21ff. nach Dtn. 16), die Abschaffung der Gestirnsverehrung (2. Kön. 23,4f.11 nach Dtn. 17,3), der religiösen Prostitution (2. Kön. 23,7 nach Dtn. 23,18f.) und anderer fremdreligiöser Praktiken (2. Kön. 23,4f.,10ff.24 nach Dtn. 12,2f.31; 16,21f.; 18,10f.).

2.) Eine deuteronomische Redaktion (vielleicht zur Zeit Joschijas, nach der Wiederentdeckung um 622) überarbeitet den Text und fügt den inneren Rahmen der Einleitungsreden Dtn. 5 – 11, vielleicht auch Teile von Kap. 27f. hinzu.

Bei den Numeruswechseln im Dtn. (in der Anrede des Volkes durch Moses) gilt der Grundsatz: die Fassungen mit singularischem „Du“ sind älter als die mit pluralischem „Ihr“, doch gibt es auch singularische Zusätze. Im Zentralisationsgesetz Dtn. 12 entstanden erst die singularischen Fassungen V. 13-19 (vorjoschijanisch), dann 20-27 (wohl deuteronomisch, V. 20 spielt auf die Expansionspolitik Joschijas an), dann die pluralischen Partien V. 2-7.8-12.

3.) Eine deuteronomistische Redaktion nach dem Exil 587 v. Chr. setzt den äußeren Rahmen der Reden (Dtn. 1 – 4 und 29ff.) hinzu. Außerdem erfolgten Zusätze in den inneren Rahmenreden (5 – 11, 27f.) und im Gesetzescorpus (so im Königs- und Prophetengesetz Dtn. 17,18; 18,19-22). Die Exilserfahrung führte zu radikalen Neukonzeptionen, so zur Verwandlung der

gesetzlichen Bundestheologie in eine Gnadentheologie (Dtn. 9,1-8.22-24) und zum Übergang von der Alleinverehrung Jahwes (6,4f.) zum theoretischen Monotheismus (4,1-40).

Das Deuteronomistische Geschichtswerk, bestehend aus: Deuteronomium (in der deuteronomistischen Redaktion), Josua, Richter, zwei Bücher Samuel, zwei Bücher Könige.

Unter Benutzung älterer Quellen verfaßte die sog. deuteronomistische Schule dieses sieben Jahrhunderte umfassende Geschichtswerk, das von der Mosezeit bis zum babylonischen Exil reicht. Es entstand in Palästina, vielleicht in Mizpa (zu seiner Bedeutung vgl. 2. Kön. 25,22ff.) um 560 v. Chr.; das letzte geschilderte Ereignis ist die Befreiung König Jojachins aus dem Gefängnis unter Nebukadnezars Nachfolger Ewil-Merodach (562 – 560 v. Chr.). Perserzeit und Rückkehrdikt des Kyros (538 v. Chr.) sind nirgends angedeutet.

Man unterscheidet eine Grundschrift mit der Konzeption des Geschichtswerkes (**DtrG** oder **DtrH** genannt) und zwei jüngere Bearbeitungsschichten, von denen die eine prophetische Texte hineinträgt (**DtrP**) und die andere hauptsächlich nomistisch (d. h. am Gesetz) interessiert ist (**DtrN**). Als Quellen wurden Erzählkränze verwendet (z. B. zu Josua, Elia/Elischa), außerdem wird mehrfach auf die Chronik der Könige von Israel und Juda verwiesen (nicht erhalten, nicht identisch mit den beiden Büchern der Chronik im AT). Generell trifft das deuteronomistische Geschichtswerk eine Auswahl aus den Quellen im Sinne seiner theologischen Intention, will also nicht allgemein Geschichte darstellen, sondern sie interpretieren.

An erster Stelle fragt das deuteronomistische Geschichtswerk nach dem Schicksal des Gottesvolkes insgesamt und verfolgt daher auch die Geschichte des Nordreiches wie die des Südreiches. Das Werk ist eine große „Gerichtsdoxologie“ (G. v. Rad): angesichts der nationalen Katastrophe des Exils soll Israels Alleinschuld und Gottes Recht aufgewiesen werden. Die Schuld Israels wird darin gesehen, daß es der Ausschließlichkeit und Bildlosigkeit des Jahwe-Glaubens oft nicht treu geblieben ist. Großes Lob erhalten David, Hiskija und Joschija, doch selbst von Salomo heißt es, daß sein Herz nicht ungeteilt bei Jahwe war und er auch andere Götter verehrte (1. Kön. 11,4). Dieser von der deuteronomistischen Schule kritisierte Umstand kann jedoch nach heutigen Maßstäben auch positiv gewertet werden, weil er die geradezu aufklärerische Toleranz Salomos illustriert.

Das Unheil des Nordreiches wird schon darin begründet gesehen, daß dessen erster König Jerobeam I. mit Bemühung um kultische Selbständigkeit (Erhebung von Bet-El und Dan zu Reichsheiligtümern) vom rechten Wege abgeirrt sei (1. Kön. 12,26ff.; 14,7ff). Von ethischen, sozialen und politischen Verfehlungen ist gegenüber den kultischen Vergehen kaum die Rede. Die von der deuteronomistischen Schule so positiv gesehene Kultzentralisation Joschijas in Jerusalem brachte jedoch auch ernste Probleme mit sich, die im deuteronomistischen Geschichtswerk übergegangen werden: auf dem flachen Land gab es nun, ohne Priester, keinen Kult mehr, aus den Familienfesten (Passa, Massot- und Laubhüttenfest usw.) wurden Wallfahrtsfeste, die das Volk in Jerusalem feiern sollte. Und am Zentralheiligtum in Jerusalem wurde der Kult durch die Vermehrung der kultischen Aktivität veräußerlicht und abgewertet, so daß insgesamt mit einer Verflachung des religiösen Lebens zu rechnen ist.

Prophetische Verkündigung hat im deuteronomistischen Geschichtswerk großen Raum, und zwar in der Funktion des Schuldaufweises: Das Volk ist unentschuldig, denn es war gewarnt. Die großen Unheilspropheten wie Amos, Hosea und Jeremia werden jedoch merkwürdigerweise nicht namentlich erwähnt (2. Kön. 14,27 ist vielleicht sogar eine Polemik gegen Am. 8,2b). Erst in den Nachträgen zum deuteronomistischen Geschichtswerk (Dtn. 4,29-31, 30,1ff.) wird eine künftige Heilszeit und eine Rückkehr aus der Diaspora erhofft.

Josua (hebr. Jehoschua „Jahwe ist Hilfe“): Gliederung: Kap. 1 Einleitungsrede, Kap. 2 – 12 die Eroberung des Westjordanlandes; Kap. 13 – 22 die Verteilung des Ost- und Westjordanlandes unter die zwölf Stämme Israels; Kap. 23 (Deuteronomistische) Abschiedsrede Josuas;

Kap. 24 Anhang, von einer zweiten deuteronomistischen Redaktion bearbeitet: sog. Landtag zu Sichem mit zweiter Rede Josuas.

Das Buch Josua hat einen dreiphasigen Entstehungsprozess:

1.) Eine vordeuteronomistische Phase mit Beteiligung spätjahwistischer (jehowistischer) Redaktion. Diese enthielt v. a. die ätiologischen Ortseinnahmegeschichten in Kap. 2 – 9, die überwiegend auf dem Territorium des Stammes Benjamin beheimatet sind und die Initiative Jahwes bei allen strategischen Entscheidungen betonen. Hier wurden Einzelerzählungen aneinandergereiht, die von der heutigen Archäologie oft nicht bestätigt werden: so wurden die Städte Jericho (Kap. 6) und Ai (Kap. 7f.) nicht bei der Landnahme erobert, da sie zu diesem Zeitpunkt (Spätbronzezeit) schon zerstört waren. Die berühmte Geschichte von der Einnahme Jerichos dürfte vielmehr eine kultische Feier, die in späterer Zeit bei den Ruinen Jerichos stattfand (Prozession mit der Bundeslade, Posaunenblasen, Kriegsgeschrei auf Kommando), als angeblichen Eroberungsbericht in die Landnahmezeit zurückverlegen.

Auf der jehowistischen Stufe war vielleicht ein Hexateuch konzipiert, d. h. eine zum Pentateuch gehörige Fortsetzung mit Landnahmeberichten. Bis Jos. 24,32 finden sich Textanteile, die dem Jehowisten zuzurechnen sind. Sein Interesse war es, den Territorialbestand des davidischen Großreiches in die Landnahmezeit zurückzuprojizieren: schon in dieser Zeit habe Jahwe den Stämmen dieses große Gesamtgebiet zugewiesen.

2.) Eine deuteronomistische Phase (DtrH und DtrN), inspiriert durch die Zentralisations- und Expansionsinteressen unter Joschija; diese verschärft die Verpflichtung auf Jahwes Weisung. Im zweiten Hauptteil (Kap. 13 – 19) wurde Listenmaterial aus Jerusalemer Verwaltungskreisen der späten Königszeit (Ortsnamen und Grenzstellen) als Quelle benutzt.

3.) Eine nachdeuteronomistische Phase mit zahlreichen Erweiterungen unter priesterlichem Einfluß. Diese hat die der Priesterschrift in Sprache und Intention nahestehenden Verse in den Text getragen (Jos. 4,15ff.; 5,10-12; 9,15ff.; 14,1f. u. a.).

Josua war ursprünglich eine ephraimitische Rettergestalt; über die benjaminitischen und angrenzenden Landnahmetraditionen wurde er schließlich zu einer gesamtisraelitischen Führungsfigur überhöht. So kam er in der deuteronomistischen Gesamtkonzeption zur Gleichstellung mit Mose. In seinem Namen Josua (hebr. „Jahwe ist Hilfe“) ist der Gottesname Jahwe zum ersten Mal sicher bezeugt. Der besondere Einsatz für die Jahweverehrung, der daraus zu sprechen scheint, dürfte Josuas Stilisierung als Nachfolger Moses begünstigt haben. In Richter 1 wird die Landnahme historisch wahrscheinlicher als Unternehmen der einzelnen Stämme ohne Josuas Führung beschrieben.

Richter (hebr. Schofetim): Gliederung: Kap. 1,1 – 2,5 Bilanz der Landnahme; Kap. 2,6 – 3,6: Deuteronomistische geschichtstheologische Betrachtungen; Kap. 3,7 – 16,31 Hauptteil (Kap. 4f. Debora gegen die Kanaanäer; 6 – 8 Gideon gegen die Midianiter; 9 „Stadtkönig“ Abimelech; 10 – 12 Jeftach gegen die Moabiter und Ammoniter; 13 – 16 Simson gegen die Philister); Kap. 17 – 21 zwei Anhänge: Micha, der Stamm Dan (17 – 18); Schandtät Gibeas, Krieg Nordisraels gegen den Stamm Benjamin; der Frauenraub von Schilo (19 – 20).

Entstehung, Redaktionen: Man kann im Buch Richter, dem „alttestamentarischsten Buch der Bibel“ (E. Jenni), drei Schichten unterscheiden.

1.) Vordeuteronomische Quellen: Ri. 3,12 – 9 liegt ein in Nordisrael im späten 9. Jh. entstandenes „Retterbuch“ zugrunde (W. Richter); dieses enthielt eine Sagensammlung über charismatische Stammeshelden. Inhalt: 3,15-30 Ehud aus Benjamin; Kap. 4 Debora/Barak aus Naf-tali; 6,11 – 8 Gideon-Jerubbab aus Manasse; Kap. 9 sein „Sohn“ Abimelech. Das Retterbuch hatte eine antikönigliche Tendenz. Abimelech (Kap. 9) wird als Antitypos zu den Rettern als König typisiert; mit der sog. Jotamfabel (9,8-15) enthält das Retterbuch „die stärkste antimonarchistische Dichtung der Welt“ (M. Buber).

Weitere, ursprünglich selbständige Überlieferungen sind die Schamgar-Notiz (3,31), Jeftach (10,17 – 12,7) sowie Simson (13 – 16, erst sekundär dem Stamme Dan zugeordnet in 13,2.25, in 15,11ff. agiert er als Judäer).

2.) Diese Überlieferungen wurden nach den Vorgaben des Geschichtssummarys 2,11-19 in einen deuteronomistischen Rahmen (DtrH) eingearbeitet (Umfang: 2,11 – 16,31). Das deuteronomistische Deuteschema ist folgendes: War das Volk zu Josuas Zeiten Jahwe treu, wendet es sich nun laufend Fremdgöttern zu, Jahwe straft dann mit Bedrückung durch andere Völker. Israel schreit daraufhin zu Jahwe, dieser erweckt einen „Richter“ zur Rettung, doch bald folgt neuer Abfall von Jahwe. Zur Illustration dieser Geschichtsdeutung wurde die Otniël-Perikope konzipiert und als Beispielstück vorangestellt (3,7-11).

3.) Dann wurde weiteres Material eingefügt, das nur bedingt mit dem deuteronomistischen Rahmenschema (DtrH) vereinbar ist, zum Teil von der Redaktion DtrN, zum Teil von einem Pentateuchredaktor, der priesterliche und deuteronomistische Sprache kombiniert: Kap. 1 mit dem sog. negativem Besitzverzeichnis (V. 19.21.27ff.); 2,1-5 Bochim; 2,6-10 Josuas Tod (ein mit Jos. 24,28-31 konkurrierender Bericht); 6,7-10 ein mahnender Prophet; Listen der sog. „kleinen Richter“ (10,1-5 und 12,7-15); ein zweites Geschichtsschema (10,6-16) und die beiden Anhänge (Kap. 17f., 19 – 21). Diese Anhänge Kap. 17 – 21 haben mit den Richtern nichts zu tun, sondern stellen – als Plädoyer für das Königtum – Mißstände der Vorkönigszeit dar. Umstritten ist, in welcher Bearbeitungsphase das sog. Debora-Lied in Kap. 5 hinzukam; lange wurde standardtypisch (zusammen mit dem Lamechlied Gen. 4,23f. und dem Mirjamlied Ex. 15,21) hohes Alter unterstellt, doch wird dies zunehmend in Frage gestellt.

Zu den großen und kleinen Richtern: Die großen Richter waren charismatische Führer eines bestimmten Stammes oder einer Stammesgruppe gegenüber feindlichen Nachbarn; sie waren jedoch nicht Führer „ganz Israels“ (das ist spätere gesamtisraelische Interpretation). Die kleinen Richter hatten dagegen eine – im einzelnen unklare – innenpolitisch-friedliche Funktion im administrativen und forensischen Bereich; Rettungstaten sind von ihnen nicht überliefert. Sie waren schon eher eine erste Vorstufe einer stammesübergreifenden Zentralgewalt. Der Endredaktor des Richterbuches, der die Listen der „kleinen Richter“ in den Text integrierte, ist insgesamt einem Mißverständnis erlegen: weil die Rettergestalt Jeftach (11f.) auch in der Liste der kleinen Richter erscheint (12,7), nahm er an, auch die anderen Stammeshelden und Retter müßten nach ihrer Rettungstat das Amt eines (kleinen) Richters angetreten haben; so sind die Retter überhaupt erst zu großen „Richtern“ geworden (M. Noth, H. Donner).

Die Richterzeit war für den Deuteronomisten das ideale Gegenmodell zur von ihm eher negativ beurteilten Königszeit. Da mit dem Exil das Königtum ohnehin aufgehört hatte, wollte die deuteronomistische Schule zeigen, wie Regierung ohne die als Mittler zwischen Gott und Mensch verstandenen Könige funktionierte – nämlich durch einfache Männer und Frauen, die vom Geist Jahwes erfüllt waren.

Samuel (hebr. „von Gott erhört“): Gliederung: 1. Buch Samuel: Kap. 1 – 3 Kindheitsgeschichte Samuels; 4 – 6 Ladegeschichte (deren Schluß in 2. Sam. 6); 7 – 12 Entstehung des Königtums; 13 – 15 Sauls Kriege; 16 – 31 Saul und David (Kap. 17: David und Goliath).

2. Buch Samuel: 1 – 8 Davids Aufstieg, Eroberung Jerusalems; 9 – 20 die Thronnachfolgegeschichte Davids; 21 – 24 Anhang: Schlußteil (Ringkomposition: in Kap. 21 und 24 verhindert David durch Buße den Zorn Gottes; zuletzt zürnte Gott darüber, daß David sich durch eine Volkszählung der eigenen Ressourcen vergewissern wollte).

In den Samuel-Büchern steht Samuel nicht eigentlich im Mittelpunkt; daher nennen Septuaginta und Vulgata die beiden Samuelbücher erstes und zweites Königsbuch und zählen entsprechend die beiden nachfolgenden Königsbücher als drittes und viertes. Im hebräischen AT, wo die beiden Bücher den Namen Samuels tragen, hatte man sie ursprünglich nur als ein Buch gezählt; erst unter dem Einfluß der LXX wurden sie dort 1448 zweigeteilt. Der hebräische Text ist z. T. sehr verderbt, der – manchmal stark abweichende – griechische Text der

LXX ist besser, folgt aber einer anderen hebräischen Texttradition, die auch den Chronikbüchern vorlag und von der in Qumran Fragmente gefunden wurden.

Entstehung, Redaktionen: Die Samuelbücher sind in einem komplizierten Prozeß aus verschiedenen Überlieferungsblöcken entstanden.

1.) Ursprünglich literarisch selbständige Quellen:

- Die Samuel-Saul-Überlieferung (1. Sam. 1 – 3, 7 – 15) aus stark heterogenen Stücken. Teilweise liegt eine saul- und königsfreundliche, nordisraelitische Saul-Geschichte zugrunde (u. a. 1. Sam. 8,1-5; 10,20-27; 11,1-15). 1. Sam. 7,2-17 bildete wohl ursprünglich den Abschluß des Richterbuches.

- Die „Ladegeschichte“ (1. Sam. 4 – 7,1; 2. Sam. 6) aus kultischem Milieu; vom deuteronomistischen Editor in zwei Stücke aufgeteilt. Theologisch betont sie die Souveränität des göttlichen Handelns, darin prophetischer und deuteronomistischer Tradition nahestehend.

- Die „Aufstiegserzählung Davids“ (1. Sam. 16 – 31; evtl. auch 2. Sam. 1 – 5 und 8) aus heterogenen Stücken, mit dem klaren theologischen Programm: David soll als der gotterkorene König dargestellt werden, der unblutig an die Macht kommt.

- Die „Hofgeschichte“ oder „Geschichte vom König David“ (2. Sam. 2 – 4?; 9; 11 – 20; 1. Kön. 1f.), im letzten Teil aus sog. „Thron(nach)folgegeschichte“ bestehend. Wohl in der mittleren Königszeit mit einiger Distanz zum Jerusalemer Königshof verfaßt, ein Glanzlicht hebräischer Erzählkunst und der Weltliteratur, in der Bewertung zurückhaltend, mit virtuoser Darstellung ambivalenter Charaktere. W. H. Schmidt sieht daher eine Parallele zur realistischen Menschensicht des Jahwisten und erwägt, ob die schriftliche Fixierung teilweise noch in salomonische Zeit zurückreichen könnte, als die neue Institution Königtum, die Machtstellung Israels und die Entstehung einer Hofschule erstmals zu Geschichtsreflexion führte.

- Aus höfischen Annalen stammen: Kriegssummarien (2. Sam. 8, 10, 12,26ff.), Heldenanekdoten und –listen (2. Sam. 21,15-22; 23,8-39), Beamtenlisten (2. Sam. 8,16-18; 20,23-26).

2.) Umstritten ist, welche Zwischenstufe der deuteronomistischen Bearbeitung vorlag. W. Dietrich nimmt an, daß 1. Sam 9 – 1. Kön. 2* nach 722 v. Chr. am Jerusalemer Königshof bereits zu einem judäischen Nationalepos verarbeitet wurden. Ferner sollen größere Teile besonders des 1. Samuelbuches in prophetischen Kreisen tradiert worden sein (mit der Schilderung Samuels als bedeutendem Propheten).

3.) Die deuteronomistische Endredaktion erfolgte in mehreren Stufen. Das Blockmodell (Cross, O'Brian) nimmt eine davidfreundliche Erstausgabe aus der Joschijazeit und eine königskritische Neuausgabe aus der Exilszeit an. Oder es werden drei Redaktionen in der Exilszeit angenommen (Veijola, Dietrich): DtrH (prodynastisch, tempelorientiert), DtrP (gerichtsprophetisch, entschieden königskritisch) und DtrN (königs- und tempelkritisch, aber an David als Prototyp des torafrommen Königs orientiert). Den deuteronomistischen Redaktionen gehören u. a. an: die königskritischen Texte (1. Sam. 7 – 8; 10,17-27; 12), die Abschiedsrede Samuels (1. Sam. 12), die Verwerfung Sauls (1. Sam. 15), die für die David- und Messias-theologie zentrale Natanverheißung (2. Sam. 7, in 11b-16 auf zeremoniellem Dynastieorakel beruhend) und Natans Gerichtsrede an David (2. Sam. 12,7ff.*).

Die Entstehung des israelischen Königtums wird im Buch Samuel in zwei Textgruppen dargestellt, die man nach J. Wellhausen in die königskritische Reihe (1. Sam. 8,1-22a; 10,17-27; 11,12-14; Kap. 12 als Anhang) und die königsfreundliche Reihe (1. Sam. 9,1 – 10,16; 11,1-11.15) unterteilt. Beide Textgruppen enthalten sind in sich wiederum mehrschichtig und enthalten insgesamt fünf verschiedene Versionen, wie und warum das Königtum in Israel eingeführt wurde. Königskritische Reihe: das Versagen der Söhne Samuels in der Rechtsprechung weckt den Wunsch nach einem König (1. Sam. 8, mit dem polemischen Königs(vor)recht V. 11-17, deuteronomistisch); Königskür in Mizpa durch Losentscheid (1. Sam. 10,17-27); darin enthalten: Saul wird zum König erhoben, weil ihm keiner an Körpergröße gleichkommt (1. Sam. 10,23b-24). Königsfreundliche Reihe: Saul wird durch Samuel zum *nagid* (Anführer) gesalbt (1. Sam. 9 – 10,16); Saul wird zum König gemacht, weil er die Ammoniter besiegt hat

(1. Sam. 11,1-11,15). Die letztere Überlieferung dürfte am ehesten die geschichtliche Wahrheit treffen, zumal hier Saul seine Eignung zum König durch militärische Leistung erweist; die Gestalt Samuels fehlt in dieser Version völlig. Zum Ausgleich mit den anderen Versionen brachte die königskritische deuteronomistische Redaktion die Verse 11,12-14 in den Text: Sauls Erhebung zum König in Gilgal (11,15) wird hier als Erneuerung des Königtums (11,14) dargestellt, um den Widerspruch zu den vorherigen Berichten zu vermindern, denn nach 10,24 war Saul ja bereits König. Anders als in 11,1-11 geschildert, führte jedoch kaum die Bedrohung durch die Ammoniter, sondern die durch die Philister zur Entstehung des israelitischen Königtums. Deren ständiger Druck erforderte ständigen Gegendruck, also ein Königtum und nicht mehr nur ein befristetes (großes) Richtertum. Die Philisternot findet ihren Niederschlag in 1. Sam. 9,16; 13f.; 28f.; 31.

Darüber, wie David an den Hof König Sauls kam, gibt es ebenfalls widersprüchliche Nachrichten: nach einer kurzen Notiz (1. Sam. 16,19-23) kommt David als Zitherspieler an den Hof Sauls, um diesen aufzumuntern, „wenn der böse Geist Gottes über ihn kommt“ (wobei es sich um den ersten historisch überlieferten Fall von endogener Depressivität handeln dürfte). Dann folgt die ausführliche Geschichte, wie David den angeblich über sechs Ellen (= über 3 m) großen Riesen Goliath im Kampf besiegt und Saul so auf ihn aufmerksam wird (1. Sam. 17). Am Konkurrenzverhältnis beider Berichte ist nicht zu zweifeln, da Saul in 1. Sam. 17,56 noch nach dem Namen von Davids Vater Isai fragen muß, obwohl nach der ersten Überlieferung 1. Sam. 16,19f. Saul bereits mit Isai in Kontakt stand. Der erste Bericht, daß David als Zitherspieler an den Königshof kam, empfiehlt sich durch seine Kürze wie durch seinen unheroischen Charakter als der ursprünglichere und richtigere. Die David-und-Goliath-Novelle dagegen ist spätere glorifizierende Erfindung, die sich auch dadurch verrät, daß David angeblich das abgeschlagene Haupt Goliaths nach Jerusalem bringt (1. Sam. 17,54) – diese Stadt war aber zu Sauls Zeiten noch in der Hand der Jebusiter und wurde erst einige Jahre nach Sauls Tod von David erobert. Historischer Kern der David-und-Goliath-Novelle ist, daß bei einem späteren Philisterkrieg ein Kämpfer Davids namens Elhanan, wie David aus Bethlehem stammend, einen Goliath aus Gat erschlug (2. Sam. 21,19) – was man in der späteren Legende auf David selbst übertrug. Und als die Autoren der beiden Chronikbücher es unternahmen, die Geschichte der israelischen Königszeit neu zu schreiben, bemerkten sie das doppelte Auftreten Goliaths in den Samuelbüchern und machten daher aus dem von Elhanan erschlagenen Philister kurzerhand „den Bruder Goliaths“ (1. Chron. 20,5).

Könige: Gliederung: 1. Kön. 1 – 11: Salomo (1 – 2 Davids Ende); 1. Kön. 12 – 2. Kön. 17: die geteilten Reiche bis 722 v. Chr. (1. Kön. 12 – 2. Kön. 1: Nord- und Südreich stehen sich feindlich gegenüber); 2. Kön. 17 – 25: bis zum Ende des Reiches Juda.

Die beiden Königsbücher umfassen 400 Jahre Geschichte. Auch sie bildeten (wie Samuel) ursprünglich nur ein Buch; die (aus der LXX stammende) Zweiteilung ist unglücklich gewählt und fällt mitten in den Bericht über Ahasja.

Nach der Reichsteilung 926 hatten beide Reiche jeweils 19 Könige, und zwar das Südreich in 350 Jahren bis zu seinem Ende 587/86, das Nordreich in nur 205 Jahren bis zu seinem Ende 722. Bei der Zählung nach Regierungsjahren ist zu beachten, daß diese auch die Mitregentschaftsjahre vor dem Beginn der Alleinherrschaft einschließen; als Jahr des Regierungsantritts wird aber immer das erste Jahr der Alleinherrschaft genannt.

Entstehung, Redaktionen:

1.) Quellen: Der deuteronomistische Redaktor selbst nennt drei Quellen: die Chronik Salomos (1. Kön. 11,41), die Chronik der Könige von Israel (1. Kön. 14,19 u. ö., 16mal) und die Chronik der Könige von Juda (1. Kön. 14,29 u. ö., 15mal). Für die Zeit Salomos standen wohl noch weitere Quellen zur Verfügung (Verwaltungslisten: 1. Kön. 4,1-19; eine kritische Thronfolgegeschichte, die Salomos Aufstieg als Werk einer Intrige darstellt: 1. Kön. 1,11-31, durch vordeuteronomistische Interpolation in 1. Kön. 1,35-37.46-48; 2,5-9 gerechtfertigt). Ein

Schwerpunkt in der Chronik der Könige von (Nord)israel waren Putschberichte; ein Schwerpunkt in der Chronik Judas waren der Tempel und der Tempelschatz. Ferner lag ein Bericht über den Sturz der Atalja vor (2. Kön. 11*) und für die Kultreform Joschijas ein Auffindungsbericht (2. Kön. 22 – 23,3.21-23*) und ein Reformbericht (2. Kön. 23,4-20.24*).

Aus den Chroniken von Israel und Juda könnten auch die synchronistischen Angaben in 1. und 2. Könige stammen: bei Regierungsantritt eines Königs werden jeweils das Regierungsjahr des Königs im Nachbarreich und die eigene Herrschaftsdauer genannt; bei den Königen von Juda wird (aufgrund besserer Chroniken) auch das Alter des Herrschers bei Regierungsantritt und der Name der Königsmutter angegeben (die als *gebira* „Gebietlerin“ gewisse Regierungsfunktionen ausübte, vgl. 1. Kön. 15,13; 2. Kön. 10,13).

2.) Die deuteronomistische Redaktion: Umstritten ist, ob der erste deuteronomistische Redaktor noch in vorexilischer Zeit (Schule von F. M. Cross) oder erst im Exil (Schule von R. Smend) sein Werk geschaffen hat. Werk dieses Deuteronomisten ist die Beurteilung der Könige allein nach ihrer Jahwe-Kulttreue. Besonders positiv werden gesehen Hiskija (II 18 – 20) und Joschija (Josia, II 22f.), positiv auch Joas (II 11f.); nicht nur negativ werden gesehen: Asa (I 15), Joschafat (I 22), Amazja (II 14), Asarja/Ussia (II 15), alles Könige des Südreiches Juda. Die Könige des Nordreiches werden schon deshalb durchweg verurteilt, weil sie selbst dann, wenn sie an der Jahwe-Verehrung festhielten, sich eigener Kultstätten bedienten (und nicht des Tempels in Jerusalem): die „Sünde Jerobeams“ (1. Kön. 12,26-30).

3.) Die Prophetenerzählungen sind sehr zahlreich und meist von der Redaktion DtrP eingebracht. Diese Redaktion erfolgte in exilischer Zeit und wird dadurch offensichtlich, daß die Prophetenerzählungen den Rahmen für manche Könige gesprengt haben (z. B. in 1. Kön. 16,29-34 und 22,39f.). Es treten viele anonyme Propheten auf (z. B. der „Gottesmann“ von Bet-El in 1. Kön. 13) und etliche namentliche, v.a.: Ahia von Silo (1. Kön. 11f.), Schemaja (1. Kön. 12,22), Jehu (1. Kön. 16), Micha ben Jimla (1. Kön. 22), Jona ben Amittai (2. Kön. 14,25), Elia (1. Kön. 17 – 19 + 21; 2. Kön. 1f.), Elischa (1. Kön. 19, 2. Kön. 2 – 9 + 13). Der vielschichtige Elia-Stoff ist unten näher analysiert. Der Elischa-Sagenkranz wurde teilweise nicht einmal in den Rahmen eines Königs eingeordnet (2. Kön. 2); die starke Wunderhaftigkeit spricht für späte Verschriftlichung. Die Jesaja-Tradition (2. Kön. 18,17 – 20,19 = Jes. 36,1 – 39,8) wurde unter Hiskija eingeordnet.

Elia (programmatischer Name: „Mein Gott ist Jahwe“): der bedeutendste schriftlose Prophet, trat im Nordreich unter Ahab (874 – 853) für die Alleinverehrung Jahwes und gegen den Baalskult auf. Der Elia-Stoff (1. und 2. Buch der Könige) gliedert sich in folgende Blöcke:

1.) Aus vordeuteronomistischer Tradition stammt die Opferprobe (Gottesurteil auf dem Karmel) in 1. Kön. 18,21-38 (die erst nachträglich mit dem Dürre-Regen-Motiv und der Gestalt Ahabs verbunden wurde, vordeuteronomistisch sind V. 21.24-26a.30a.33-34a.37a). Für sich allein ist auch die erwähnte Dürre-Regen-Überlieferung 1. Kön. 17 – 18 vordeuteronomistisch (in den Versen 17,1.5b-7.10-14a.15 und 18,1a.2a.17a.41-45a). Die deuteronomistische Prophetenredaktion (DtrP) kombinierte beide Traditionen, hob das Eintreten des an Elia ergangenen Wortes Jahwes hervor und kontrastierte den allein übrig gebliebenen Jahwepropheten Elia mit 450 Baalspropheten, die Elia am Ende angeblich alle selbst tötete (1. Kön. 18,40). Dies ist eine unhistorische Erfindung, die möglicherweise benötigt wurde, um die Exzesse Jehus zu rechtfertigen, jenes Königs, der mit seinem Staatsstreich um 845 v. Chr. Ahabs Sohn Joram, König von Israel, stürzte, dabei den zufällig auf Staatsbesuch befindlichen König von Juda, Ahasja, auch noch ermordete (2. Kön. 9) und sodann alle Baalspriester in Israel unter einem Vorwand versammeln und umbringen ließ (2. Kön. 10,15-29). Auch die 70 Söhne Ahabs ließ Jehu umbringen (2. Kön. 10,1-11), was wiederum mit einer angeblichen Prophezeiung Elias rechtfertigt wird (1. Kön. 21,21), wie auch einmal behauptet wird, Elia habe Jehu gesalbt (1. Kön. 19,16), während Jehu nach glaubwürdigerer Notiz durch einen Jünger des Propheten Elischa gesalbt wurde (2. Kön. 9,1-3).

- 2.) Die Erzählung von Elia am Gottesberg Horeb (1. Kön. 19,1-18) ist deuteronomistisch (DtrN?) und reflektiert das Scheitern Elias an seinem Prophetenamt; eine nachdeuteronomistische Bearbeitung betont die Moses-Analogie (V. 1b-3.7-9a.11-14).
- 3.) Zu der Erzählung von Nabots Weinberg (1. Kön. 21) wurde Elia von späteren Redaktionen (DtrP: V. 17-19.27-29; DtrN: V. 25f.; nachdeuteronomistisch V. 20-22.23f.) sekundär hinzugefügt. Die deuteronomistischen Ergänzungen wollen der Justizmordgeschichte eine theologisch eindeutige Nachinterpretation hinzufügen, wobei das Bild Elias ihm sonst fremde sozialkritische Züge erhält (1. Kön. 21,19). Die nachdeuteronomistischen Ergänzungen legen Elia eine den Staatsstreich Jehus rechtfertigende Prophezeiung in den Mund (1. Kön. 21,20-24).
- 4.) Die Überlieferung von der Orakelbefragung Ahasjas (2. Kön. 1) wurde erst von einem nachdeuteronomistischen Bearbeiter in das Geschichtswerk eingefügt; ein kleiner Kern ist vordeuteronomistisch (V. 2.5-8). In einer späten, wohl frühjüdischen Bearbeitung wurden noch die Verse 3f.15a mit dem „Engel Jahwes“ hinzugeschrieben.
- 5.) Nicht aus der Elia-, sondern aus der Elischatradition stammen die Überlieferungen 1. Kön. 19,19-21 und 2. Kön. 2,1-18 (Berufung Elischas durch Elia und Elias Himmelfahrt im feurigen Wagen). Der Prophet Elischa (hebr. „Gott hat geholfen“) wurde jedoch erst sekundär mit Elia assoziiert und schwerlich von diesem berufen; tatsächlich lebte er etwas später, zur Zeit der Aramäerbedrohung unter Jehu (841 – 813) und Joaha (813 – 797) und starb erst unter Joasch (797 – 782, 2. Kön. 13,14). Die Legende von der Himmelsaufahrt Elias im feurigen Wagen (2. Kön. 2,11) spiegelt eine Zeit ohne allgemeinen Auferstehungs- und Seelenglauben und geht wie die Entrückung Henochs (Gen. 5,22) auf die alte mythische Vorstellung zurück, daß einzelne besonders fromme Menschen nicht als Totengeister in die Scheol (Unterwelt) kommen, sondern in die Welt des Himmelsgottes Jahwe aufgenommen werden.
- 6.) Eine sekundäre, nachdeuteronomistische Motivübertragung von Elischa auf Elia ist die Totenaufweckung bei der Witwe zu Zarpat (1. Kön. 17,17-24); diese ist eine theologisch stärker reflektierte und stilisierte Weiterentwicklung von Elischas Totenaufweckung bei der Sunamiterin (2. Kön. 4,8-37). Der ganze Stoff ist typisch nicht für den Elia-, sondern den Elischa-Sagenkranz, denn dieser läßt Elischa auch sonst bei Alltagsnöten Mantik und Magie anwenden (in diesem Fall den sog. Synanachrosis-Ritus). Sowohl bei dieser Totenaufweckung Elias wie in der ebenfalls nachdeuteronomistischen Bearbeitung der Ahasja-Orakelgeschichte (siehe 4.) hat Elia aus der Elischa-Tradition den Titel „Gottesmann“ erhalten (1. Kön. 17,18; 2. Kön. 1,9-13).
- 7.) Nachwirkung: Die eschatologische Wiederkunft Elias vor dem Tag Jahwes wird im Ma-leachizusatz 3,23 prophezeit; bei den Synoptikern erscheint daher Johannes der Täufer als der vor dem Messias zu erwartende Elia (Matth. 17,11-13; Mark. 9,2-13 et par., Luk. 1,17). Elias angebliche Totenaufweckung hat Luk. 7,11-17 und Apg. 9,36-43 inspiriert und die Speisenvermehrung Elias/Elischas (1. Kön. 17,9-16; 2. Kön. 4,1-7.38-44) Mark. 6,30-44 et par. (auch herangezogen: Neues Bibel-Lexikon (wie S. 3), Artikel Elija und Elischa; Wolfgang Hinker/Kurt Speidel: Wenn die Bibel recht hätte ..., Stuttgart 1970, S. 104-113).

Das chronistische Geschichtswerk: seit den 1830er Jahren galten die beiden Bücher der Chronik sowie Esra und Nehemia als Teile eines zusammenhängenden, des chronistischen Geschichtswerkes. Man nahm an, daß der Schlußteil des Werkes (Esra und Nehemia) sekundär von der Chronik abgetrennt worden sei, weil nur Esra und Nehemia über das deuteronomistische Geschichtswerk hinausgehende Nachrichten bieten (die beiden Chronikbücher laufen inhaltlich parallel zu den Samuel- und Königsbüchern). Daher seien Esra und Nehemia früher als die Chronikbücher kanonisiert worden (im hebräischen Text sind sie noch heute der Chronik vorgeordnet).

Neuere Untersuchungen stellen jedoch in Frage, daß Chronik, Esra und Nehemia wirklich einmal ein „chronistisches Geschichtswerk“ gebildet haben. Sprache und Stil in den beiden Chronikbüchern einerseits und in Esra/Nehemia andererseits zeigen erhebliche Differenzen.

Hinzu kommen inhaltlich-theologische Unterschiede: in den Chronikbüchern sind Wundergeschichten, das davidische Königtum, die Prophetie und eine Retributionstheologie (Glaube an innergeschichtliche Vergeltung durch Gott) sehr wichtig, bei Esra/Nehemia ist dies alles bedeutungslos. Die beiden Chronikbücher und Esra/Nehemia, die schon immer getrennt überliefert wurden, sind also auch ursprünglich nicht Teile ein und desselben Geschichtswerkes gewesen; vielmehr hat der Chronist bereits auf Esra/Nehemia als Quelle zurückgegriffen.

Chronik, hebr. dibre hajjamim („Annalen, Bericht“), in der Septuaginta in zwei Bücher geteilt und Paralipomena („[in den älteren Geschichtsbüchern] Übergangenes“) betitelt. Die Bezeichnung „Chronik“ geht auf Hieronymus zurück, wurde von Luther übernommen und hat sich heute allgemein durchgesetzt.

Gliederung: 1. Chron. 1 – 9: die sog. „genealogische Vorhalle“; 10 – 29: das Königtum Davids. 2. Chron. 1 – 9: die Herrschaft Salomos, 10 – 36: das Königtum in Juda.

Die Chronikbücher behandeln die Zeit von Adam bis Saul nur knapp in Form von Genealogien, die Zeit von David bis zum Befreiungsedikt des persischen Königs Kyros wird dann ausführlich erzählt. Im Vergleich zur Darstellung in den Samuel- und Königsbüchern wird manches übergangen, manches hinzugefügt oder neu interpretiert; passagenweise könnte man auch von Geschichtsklitterung sprechen. Die Chronikbücher werden damit zum wichtigsten Beispiel für innerbiblische Schriftauslegung und Vorstufe späterer jüdischer Schriftauslegung (Th. Willi); sie sind „Literatur von Schriftgelehrten für Schriftgelehrte“ (M. Oeming). Wahrscheinlich wurde die Chronik eigens verfaßt, um im Rahmen der frühmakkabäischen Restauration den Kanon der hebräischen Bibel abzuschließen.

Thema der Chronikbücher ist es, die Gründungsgeschichte der nachexilischen Kultgemeinde in Jerusalem zu erzählen; ihr Ziel ist deren Bewahrung. In Auseinandersetzung mit den Samaritanern soll Juda als das wahre Israel dargestellt werden, mit allein legitimum Königtum und allein legitimer Kultstätte (so W. Rudolph). David wird zum „Mann Gottes“ (2. Chron. 8,14) stilisiert und trägt Züge eines zweiten Mose (vgl. 1. Chron. 28,11f. mit Ex. 25,9.40). Die hohe Integrationsleistung der Chronik verdeutlicht z. B. die Komposition 1. Chron. 16 (aus Psalm 105, 96 und 106). Die unter Haggai und Sacharja aufgebrochene messianische Bewegung wird übergangen; umstritten ist daher, ob der Chronist noch Messias- und Zukunftshoffnungen hegt (eine Erneuerung des „Thrones Davids“ in politischer Selbständigkeit?).

Im Vergleich zu den Königsbüchern fallen vielfach andere Schwerpunktsetzungen auf: Verschwiegen werden weniger vorbildliche Ereignisse wie Davids Batseba-Affäre, Abschaloms Aufstand und die zu Salomos Inthronisierung führenden Palastintrigen. Auch alle eigenständigen Angaben über das Nordreich Israel und seine Könige fehlen, selbst das Ende des Nordreiches wird nicht berichtet. Zudem bieten die Chronikbücher oft den Königsbüchern widersprechende und auch weniger glaubhafte Nachrichten, z. B. wird gegen 2. Kön. 15,5 der Ausatz des Königs Usia durch Eingriff in priesterliche Rechte erklärt (2. Chron. 26,16ff.). Gegen 2. Kön. 21 soll Manasse eine Bekehrung erlebt haben, als deren Anlaß eine assyrische Gefangenschaft konstruiert wurde (2. Chron. 33): offensichtlich störte sich der Chronist an der langen Regierungszeit dieses Königs, der vom Deuteronomisten so negativ gezeichnet wurde, und wollte sie als himmlische Vergeltung für eine angebliche Bekehrung erscheinen lassen. Ferner heißt es, Joschija habe seine Reform schon vor (!) Auffindung des Gesetzbuches im Tempel begonnen (2. Chron. 34 gegen 2. Kön. 22); offensichtlich wollte der Chronist Josia als von vornherein fromm charakterisieren. Die Berichte über Heeresverfassung und Feldzüge sind oft fiktiv, die Kriegerzahlen stark überhöht (z. B. 2. Chron. 14,8ff.: Asa siegt angeblich über eine Million Kuschiter, die auch noch sämtlich gefallen sein sollen).

Die Chronikbücher wollen bei ihrer Neudarstellung der Geschichte unbedingt glaubwürdig erscheinen und nennen daher zahlreiche Quellen: Buch der Könige von Juda und Israel (2. Chron. 16,11 u. ö., 10mal), Geschichte der Könige von Israel (2. Chron. 33,18), Geschichte Samuels, des Sehers (1. Chron. 29,29), Geschichte des Propheten Nathan (1. Chron. 29,29; 2.

Chron. 9,29), Geschichte Gad's, des Sehers (1. Chron. 29,29), Prophezeiungen des Ahia von Silo (2. Chron. 9,29), Gesichte Jedo's, des Sehers, gegen Jerobeam (2. Chron. 9,29), Geschichte des Propheten Schemaja (2. Chron. 12,15), Geschichte des Sehers Iddo (2. Chron. 12,15), Geschichte der Seher des Manasse (2. Chron. 33,19), Gesichte des Propheten Jesaja (2. Chron. 26,22; 32,32), Geschichten Jehus, des Sohnes Hananis (2. Chron. 20,34), Midrasch des Buches der Könige (2. Chron. 24,27). Tatsächlich zeigt aber eine genaue Überprüfung, daß diese Quellen Fiktionen sind. Nur ganz wenige über das deuteronomistische Geschichtswerk hinausgehende Nachrichten gehen auf eine Sonderquelle (2. Chron. 11,5b-10a; 26,6.10; 32,30a) oder mündliche Überlieferung (2. Chron. 11,22f.; 21,1ff.) zurück.

Datierung: Die Chronikbücher setzen den Pentateuch in seiner Endgestalt und das deuteronomistische Geschichtswerk voraus. Die Beobachtungen zum Heerwesen, zur Bautätigkeit und die Nennung von Torsionsgeschützen (in 2. Chron. 26,14 werden sie in die Zeit Usijas zurückprojiziert, sind aber erst seit Mitte des 4. Jh. vor Chr. in Griechenland nachweisbar) machen eine Datierung ins 3. Jh. vor Christus wahrscheinlich. Dazu paßt, daß die Tendenz der Chronik (Rückbesinnung auf die jüdische Glaubensstradition) als Reaktion auf den hellenistischen Kulturdruck zu verstehen ist. Der Verfasser stand levitischen Kreisen nahe, die sich als Erben der Prophetie verstanden. In späterer Zeit kamen noch einige kürzere wie längere Zusätze hinzu (um 200 v. Chr.), vor allem ein Abschnitt über die Maßnahmen Davids zur Vorbereitung des Tempelbaus (1. Chron. 23,3 – 27); Zusätze erhielten die „genealogische Vorhalle“ (1. Chron. 1 – 9) und die großen Liturgien (1. Chron. 15f.; 2. Chron. 5 – 7; 29 – 32; 34f.).

Esra (hebr. „Hilfe“) und **Nehemia** (hebr. „Gott hat getröstet“): ursprünglich *ein* Buch, die Aufteilung stammt aus der Septuaginta. Die Vulgata zählt das Buch Nehemia als „2. Esra“.

Gliederung: Esra 1 – 6: Vom Kyrosedikt 538 bis zum Bau des zweiten Tempels 515 v. Chr.; 7 – 10: Wirken Esras in Jerusalem (398 v. Chr.), Lösung der Mischehen.

Nehemia 1 – 7: Wiederaufbau der Stadtmauern Jerusalems durch Nehemia 445 v. Chr.; 8 – 10 Wiederaufnahme der Esra-Erzählung: Laubhüttenfest, Esra verpflichtet das Volk auf das Gesetz; 11 – 13: Rückkehr zu Nehemia: Einwohnerlisten, die Einweihung der Mauern, Reformen Nehemias (445 – 434 v. Chr. Statthalter in Jerusalem).

Entstehung, Redaktionen:

1) Der Autor des Esra-/Nehemia-Buches hat folgende Quellen eingearbeitet:

- eine Tempelgeräteliste in Esr. 1,8-11.
- die Heimkehrerlisten in Esr. 2 und Neh. 7 (letztere wohl sekundär aus Esr. 2 übernommen).
- die aramäische Briefchronik in Esra 4,6 – 6,18, eine Sammlung von weitgehend echten Dokumenten, die die Legalität des Tempelneubaus beweisen sollen. Vermutlich weil der Autor des Esra-/Nehemiabuches erst von Störungen und dann von dem guten Ausgang berichten wollte (so K. Galling), stellte er die Briefe des Xerxes und Artaxerxes (485 – 424, um 450 Verbot des Wiederaufbaus der Jerusalemer Stadtmauern durch Artaxerxes I.) denen des Darius I. (522 – 486) voran. Die Sammlung enthält auch das Tempelbauedikt des Kyros (538 v. Chr., Esr. 6,3-5), und zwar in einer authentischeren Form als in 2. Chron. 36,23 und Esr. 1,2; dort erscheint das Tempelbauedikt an das Rückkehredikt des Kyros gekoppelt und folgt damit der Interpretation, daß allein die Exilierten (und nicht die in Juda Verbliebenen) die wahre Gemeinde seien.
- einen im Kern echten, aramäischen königlichen Erlaß des Artaxerxes (I. oder II.?) in Esr. 7,12-26 (Beauftragungsschreiben für Esra).
- die Nehemia-Denkschrift (Neh. 1,1 – 7,5a; 12,27a.31f.37-40; 13,4-31), ein autobiographischer, von Nehemia in Ich-Form abgefaßter Bericht über sein Wirken, schon in seiner Ausführlichkeit einmalig. Die Mauerbauliste (Neh. 3,1ff.) könnte Nehemia bei Abfassung seines Berichtes vielleicht schon vorgelegen haben, also evtl. „Quelle in der Quelle“ sein. Die Nehemia-Denkschrift, als eine Art Rechenschaftsbericht konzipiert, hat letztlich Gott zum Adressaten (vgl. Neh. 5,19; 13,14.22); sie dürfte aus dem letzten Drittel des 5. Jh. v. Chr. stammen.

- Fraglich ist, ob auch für Esra eine vergleichbare Esra-Denkschrift vorgelegen hat. Ein Teil der Esraerzählung ist als Ichbericht gestaltet (Esr. 7,28; 8,15ff., 9,1ff.), aber dieser geht wohl nicht auf echte Esra-Memoiren zurück, sondern ist ein vom Autor des Esra-/Nehemiabuches gewähltes Stilmittel, um auch bei Esra einen der Nehemia-Denkschrift vergleichbaren Text zu bieten. So enthält der Esra-Ichbericht nichts, was der Buchautor nicht auch aus anderen Quellen (Esr. 7,12-26; 8,1-14; der Mißstand der Mischehen in Neh. 13,23-25) hätte kombinieren können.

2) Aus diesen Quellen wurde, nicht vor dem 4. Jh. v. Chr., ein erster Buchentwurf geschaffen, der den Umfang hatte: Esr. *1 – 10, Neh. *1 – 7,5a; *11 – 13.

3) Zusätze: Der umfangreiche Nachtrag Neh. 7,5b – 10,40 charakterisiert Esras Wirken als Wiedereintritt in den Abrahambund. Eine letzte große Überarbeitung der Kapitel Esr. 3, 6, 8, und Neh. 10 – 12 ist am Kultpersonal besonders interessiert.

Unklar ist, was das „Gesetz des Himmelsgottes“ ist, das Esra anscheinend aus Babel mitbrachte (Esr. 7,14.25) und in Jerusalem als „Buch des Gesetzes Moses“ vor dem Volk verlas (Neh. 8,1ff.) – das Deuteronomium, die Priesterschrift oder schon der ganze Pentateuch?

Weiter ist fraglich, ob der Verfasser des Esra-/Nehemiabuches zu Recht Esra die Priorität vor Nehemia gibt. Laut Esr. 7,8 ist Esra im 7. Jahr des Perserkönigs Artaxerxes (Esr. 7,8) aufgetreten, was der Verfasser auf Artaxerxes I. (= 458 v. Chr.) bezieht, aber wahrscheinlich ist Artaxerxes II. (= 398 v. Chr.) gemeint. Jedenfalls sprechen gewichtige Gründe gegen ein Auftreten Esras vor Nehemias:

- die Nehemia-Denkschrift erwähnt Esra gar nicht;
- Nehemias Maßnahmen gegen Mischehen (Neh. 13,23ff.) wären nach Esras rigorosen Ehescheidungen (Esr. 10,11f.44; vgl. Neh. 9,12; 13,3) kaum noch denkbar;
- Nehemias bevölkerungspolitische Maßnahmen (Neh. 7,4-73) gehen nicht auf die (laut Esr. 8,1-14) zusammen mit Esra Zurückgekehrten ein;
- Wenn der Begriff „Umwallung“ (hebr. gader) in Esr. 9,9 nicht metaphorisch gemeint ist, dann scheint Esra in Jerusalem die von Nehemia erbauten Mauern bereits vorgefunden zu haben;
- Nehemia fand bei seinem Eintreffen in Jerusalem 445/4 v. Chr. quasi anarchische Verhältnisse vor, die unverständlich sind, wenn Esra zuvor das „Gesetz des Himmelsgottes“ schon in Kraft gesetzt hatte. Der Autor entgeht dieser Schwierigkeit dadurch, daß er Esra mit der Verkündigung des Gesetzes 13 – 14 Jahre bis zum Erscheinen Nehemias warten läßt – doch es ist ganz unglaublich, daß Esra „mit dem Gesetz des Himmelsgottes unter dem Arm“ über ein Jahrzehnt „untätig in Jerusalem herumgesessen“ (H. Donner) haben sollte. Esra dürfte frühestens um 430 v. Chr. nach Jerusalem gekommen sein, bzw., wenn die Chronologie Esr. 7,7-9 einen Wert hat, im Jahre 398 v. Chr. (siehe oben). Die wenigen Stellen, wo Esra und Nehemia zusammen wirken (Neh. 8,9 und 12,36) sind fiktiver Zusatz des Bearbeiters.

Wirkungsgeschichtlich war das Esra-/Nehemiabuch von größter Bedeutung für das Judentum, dessen „Geburtsstunde“ (H. Donner) es gleichsam beschreibt; historisch stellt es zugleich die einzige Quelle für die nachexilische Zeit dar.

Rut: eine kunstvoll aufgebaute Novelle in 4 Kapiteln, die in der Richterzeit spielt. Die verwitwete Moabiterin Rut folgt ihrer jüdischen Schwiegermutter Naomi nach Bethlehem und erlangt von ihrem Schwager Boas die Leviratehe (zu diesem Rechtsinstitut vgl. Gen. 38, Dtn. 25,5,ff.). Das Verbot der Zugehörigkeit von Moabitern zur Jahwegemeinde (Dtn. 23,4) wird übergangen.

Die Genealogie 4,18-22 (welche den Sohn der Rut als Großvater Davids erweist) ist sekundär und aus 1. Chr. 2,5.9ff. entlehnt. Auf nachträgliche Hinzufügung deuten die ungewöhnliche Position der Genealogie am Schluß der Erzählung, die dort fehlende Frauenperspektive und die Tatsache, daß David in der vorhergehenden Erzählung nicht als Endpunkt erkennbar ist.

Der Abschnitt wurde hinzugefügt, weil David in der nachexilischen Theologie als messianische Hoffnungsgestalt revitalisiert wurde.

Die Apologie eventueller moabitischer Vorfahren Davids kann damit nicht primäre Intention der Rut-Novelle sein; ihre theologische Aussage besteht vielmehr darin, daß und wie sich Jahwe als der aus Not und Tod rettende König erweist (Naomis Mann hat in diesem Sinne den sprechenden Namen Elimelech erhalten = „mein Gott erweist sich als König“). Gottes Güte („haesaed“, Rut 1,8; 2,20) ist universal und gilt auch der frommen „Ausländerin“ Rut.

Entstehung: Sprachliche Indizien, Stilmittel (das Spiel mit redenden Eigennamen und die vor-exilisch so nicht denkbare Frauenperspektive) sowie die geistige Nähe zum fremdenfreundlichen Jona weisen auf die nachexilische Zeit.

Ester: eine romanhafte Erzählung in 10 Kapiteln. Die Jüdin Ester (persisch „Stern“, ihr hebräischer Name ist Hadassa = Myrte) wird Königin und Hauptfrau des persischen Königs Ahaschwerosch (= Xerxes I, 485 – 465 v. Chr.) in Susa. In dieser Position kann sie ein Judenpogrom des Großwesirs Haman verhindern, das dieser plant, weil Esters Cousin Mordechai die Proskynese (den Kniefall) vor Haman verweigert.

Das Buch Ester aktualisiert drei Geschichtsüberlieferungen: 1) Daß Haman als Agagiter bezeichnet wird (3,1 u.ö.) und Mordechai als Urenkel eines Kisch (2,5), verweist auf 1. Sam. 15: Saul, der Sohn des Kisch, besiegt Agag, den König der Amalekiter (Urfeinde Israels, vgl. Ex. 17,8-16; Dtn. 25,17-19). In Folge dieses Konfliktes wurde David der neue König Israels (1. Sam. 16). So entspricht die Konstellation Agag – Saul – David den Figuren Haman – Mordechai – Ester (als einer neuen davidischen Königin). 2) Ebenfalls aktualisiert wird die Josefsvovelle: Die Gestalt Josefs ist aufgespalten in Mordechai und seine Kusine Ester, die beide an einem fremden Königshof aufsteigen und ihr Volk retten. 3) Die Pesachüberlieferung: Das Purimfest wird als das Passafest der Diaspora etabliert: so wie das Passafest (14./15. Nisan) an die Rettung *aus* der Fremde (Ägypten) erinnert, so erinnert das Purimfest (14./15. Adar) an die Rettung *in* der Fremde.

Was der Name „Purim“ eigentlich bedeutet, ist unklar; die Anlehnung an das Wort „Pur“ (Los) in 3,8 und 9,26 ist sekundär. Die Israeliten hatten das Purimfest als eine Art Neujahrsfest aus dem persischen oder mesopotamischen Raum übernommen. Die Intention des Esterbuches ist es daher vornehmlich, dem Purimfest eine fiktive jüdisch-geschichtliche Motivierung zu geben. (Ähnlich war Jahrhunderte vor Purim das Passafest als Erinnerung an den Auszug aus Ägypten umgedeutet worden (vgl. Ex. 12,27), doch verweist die Bestreichung der Türpfosten mit Blut zum Schutz vor einem umhergehenden tötenden Gott (Ex. 12,7.23) darauf, daß das Passafest ursprünglich, wohl in der Nomadenzeit des Volkes Israel, ein apotropäischer Ritus zur Abwehr eines Todesdämons war.)

Historische Wertung: Viele Einzelheiten verdeutlichen, daß das Esterbuch fiktiv und nicht historisch ist: Regierungsamtliche Judenverfolgungen (3,8-15) fanden im Perserreich ebensowenig statt wie offiziell genehmigte Bürgerkriege (8,11; 9,11-16). Amtliche Erlasse des Perserreiches waren in Aramäisch abgefaßt und nicht in allen Sprachen des Weltreiches (1,22; 3,12; 8,9); auch hatten sie nicht so banalen Inhalt wie den, daß alle Männer Herr in ihrem Haus sein sollen (1,22). Die einzig historische Gestalt des Buches, Xerxes I., hatte eine Königin namens Amestris, nicht Washti. Und Ester als Jüdin und Frau aus dem königlichen Harem hätte nie Königin werden können, da die Königin aus einer der sieben vornehmen Familien Persiens stammen mußte. Und wäre Mordechai, wie in 2,6 behauptet, unter den 597 v. Chr. aus Jerusalem deportierten Juden gewesen, hätte er im zwölften Jahr des Xerxes (3,7) über 120 Jahre alt sein müssen, und Ester – als Tochter seines Onkels – hätte dann auch nicht mehr eine herausragend schöne junge Frau sein können.

Datierung: Früher wurde das Buch Ester wegen seines Perserreich-Kolorits in das 5. oder 4. Jh. v. Chr. datiert. Dagegen spricht jedoch die gerade beschriebene Unkenntnis persischer Verhältnisse. Eine Entstehung im 3. Jh. v. Chr. wird dadurch wahrscheinlich, daß das Thema

Judenverfolgung in der Epoche der Diadochenkämpfe nach dem Tod Alexanders des Großen aktuell war. Außerdem weist das Esterbuch typische Züge des hellenistischen Romans auf: *theatrum mundi* (imaginative Konstruktion einer weltgeschichtlichen Bühne), Komplexität des Handlungszusammenhangs, erotische Konnotationen. Als Entstehungsort kommt am ehesten die östliche Diaspora in Frage. In der LXX ist das Buch Ester um zwei Drittel länger infolge umfangreicher Zusätze aus dem 1. Jh. v. Chr. (diese stehen in der Lutherbibel als „Stücke zu Ester“ unter den Apokryphen).

Rezeption: Die Christen konnten mit dem Esterbuch oft wenig anfangen (Luther: „Ich bin dem Buch [sc. Makkabäer] und Esther so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden“). Vor allem störte man sich an der Vergeltung an den Antisemiten: nach Est. 9,16 töteten die Juden angeblich 75.000 Feinde (W. H. Schmidt: die damit ausgedrückte Hoffnung auf Vergeltung sei eine „theologisch illegitime Hoffnung: Wie anders urteilt das Jonabüchlein!“). Da jedoch das Christentum in seiner Geschichte oft genug selbst „die Rolle des Haman gespielt hat“ (E. Zenger), sollte es sich mit Kritik zurückhalten. Trotz seines „Gottesschweigens“, d. h. obwohl das Wort „Gott“ nicht vorkommt, ist das Buch Ester ein hochtheologisches Buch, das von der Treue Gottes gegenüber seinem Volk handelt.

b) Lehrbücher und Psalmen

Hiob: eine weisheitliche Lehrerzählung über den von Gott ins Unglück gestürzten frommen Hiob, der mit seinen Freunden über den Sinn des Leidens diskutiert und am Ende wiederhergestellt wird.

Gliederung: 1 – 2 Prolog (der Teufel tastet erst Hiobs Güter und Kinder, dann Hiobs Leib an); 3 – 42,6 Dialogteil mit zwei Monologen Hiobs (3; 29 – 31), drei Redegängen (4 – 14; 15 – 21; 22 – 28), vier Reden Elihus (32 – 37) und zwei Reden Jahwes mit Antwort Hiobs (38 – 42).

Der Hiob-Stoff geht auf mündliche, ursprünglich außerisraelische Überlieferung zurück; einen Hinweis darauf gibt die Lokalisierung Hiobs im edomitischen Lande Uz (1,3). Altorientalische Paralleltex-te mit der Klage leidender Menschen gehen bis um 2000 v. Chr. zurück („sumerischer Hiob“). Den ältesten Hinweis auf eine israelische Hiobsage gibt Ez. 14,12-23.

Im Buch Hiob kann man drei Entwicklungsstufen unterscheiden:

1.) Eine prosaische Rahmenerzählung (1,1 – 2,13; 42,7-17) bildet den ältesten, wahrscheinlich frühnachexilischen Kern. Sie bevorzugt den Gottesnamen Jahwe. Hiob wird als patriarchalischer Nomadenscheich gezeichnet, der sein Leid gottergeben annimmt („der Dulder“). Sekundäre, späte Hinzufügungen innerhalb des Prosa-Rahmens sind die beiden Himmelsszenen (1,6-12; 2,1-7a), in denen Satan als Ankläger im Himmel auftritt.

2.) In den Rahmen wurde ein breiter Mittelteil (Dialogteil) aus metrischer Dichtung eingefügt. Er bevorzugt die Gottesnamen El, Eloah und Schaddaj. Hiob wird als sozial hochstehender Städter gezeichnet (Kap. 29), der sich auflehnt und Gott zu einer das Leiden rechtfertigenden Antwort herausfordert („der Rebell“). Satan kommt nicht vor. Die literarische Integrität der beiden Reden Jahwes und Antworten Hiobs in 38 bis 42,6 ist umstritten.

3.) Spätere Bearbeitungen: Der dritte Gesprächsgang wurde in Kap. 25 gekürzt: Bildads Rede ist beschnitten, Zophars Rede weggelassen. Hinzugefügt sind: das Lied von der Weisheit (Kap. 28) und die Rede Elihus (Kap. 32 – 37): Elihu wird vorher und später nicht mehr erwähnt und seine Rede zerreißt den Zusammenhang von Hiobs Rede und Gottes Antwort. Terminus ante quem für die späteren Bearbeitungen ist das 2. Jh. v. Chr., da Aristeas das Buch einschließlich der Elihureden voraussetzt.

Intention: Der Prosa-Rahmen beantwortet die Frage nach dem Leiden des Guten noch im Zuge des Tun-Ergehen-Zusammenhangs: Hiob wird nach bestandener Prüfung gesundheitlich und materiell wiedergestellt und bekommt auch neue Kinder. Der spätere Mittelteil geht demgegenüber mehr in die Tiefe. Aus den Reden der Freunde lassen sich vier Ansichten über Ursache und Zweck des Leidens herauskristallisieren:

a) Leid sei Folge menschlicher Schuld, im Zuge sog. zweiseitigen Vergeltungsglaubens belohne Gott die Frommen und strafe die Frevler (15,20-35; 18,5-21; 27,7-10.13.-23; 36,5-14), also müsse Hiob gesündigt haben;

b) Leid gehöre zur Kreatürlichkeit des Menschen, der von Natur aus nicht gerecht vor Gott sei (4,17-21; 5,7; 9,2; 15,14-16; 25,4-6);

c) Leid sei eine Form göttlicher Erziehung (5,17f.);

d) Leid sei eine Prüfung des Frommen (36,21), so auch bereits in der Rahmenerzählung.

In den beiden Gottesreden werden diese Ansichten der Freunde erst mit Stillschweigen über-gangen, dann zurückgewiesen (42,7-9). Auf die Frage, welche israelische Theologie das Buch Hiob mit der Kritik an den Freunden Hiobs kritisieren will, sind mehrere Antworten möglich:

- den weisheitlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang und damit das Buch der Sprüche;

- die These von dem durch eigene Schuld (Götzendienst) verursachten Untergang des israelischen Staates und damit das deuteronomistische Geschichtswerk;

- den Glauben an eine stabile Weltordnung, der die Bedrohtheit der menschlichen Existenz nicht sieht, und damit die Priesterschrift.

Der Autor der Hiob-Dichtung läßt Gott auf Hiobs existentielle Fragen nun scheinbar inadäquat antworten, indem er Gott auf Hiobs Leiden gar nicht eingehen läßt, sondern nur seine Überlegenheit demonstrieren läßt. O. Keel führt die Gottesreden auf drei voneinander abzugrenzende Mythen zurück: den Schöpfungsmythos, den Mythos von Jahwe als Herrn der Natur und den ursprünglich ägyptischen Mythos von Horus = Jahwe und dem bösen Gott Seth, verkörpert durch zwei Ungeheuer, den nilpferdartigen Behemot und den krokodilartigen Leviatan (40,15-32). Fazit ist aller drei Mythen ist, daß Gott dem Bösen und Ungeordneten in der Schöpfung einen gewissen Spielraum läßt, obwohl er allen Chaosmächten weit überlegen ist. Das ist die Antwort des Dichters auf das „Hiob-Problem“, Hiob wird gleichsam aus seiner Anthropozentrik zur Kosmo- und Theozentrik gelöst. Mit dieser Antwort auf das Hiob-Problem ist freilich Hiobs existentielle Frage noch nicht beantwortet; hier kann es nur bei der durch das Ende der Rahmenerzählung ausgesprochenen Hoffnung bleiben, daß Gott die Leidenden nicht für immer im Leid beläßt. In der Kritik am Verhalten der drei Freunde läßt sich für die mitmenschliche Solidarität mit Leidenden ableiten, Leid nicht vorschnell erklären zu wollen und es nicht in erster Linie verstehen, sondern vor allem bestehen zu wollen.

Das Buch der Psalmen (der Psalter) (hebr. Tehillim = Preisungen): eine Zusammenstellung von 150 gottesdienstlicher Liedern unterschiedlicher Gattung und Herkunft, „könnt wohl eine kleine Bibel heißen: da siehst du allen Heiligen ins Herz“ (Luther). Der christliche Titel „Psalmen“ stammt aus der LXX, wo die am häufigsten (57 mal) als Psalmüberschrift begegnende Bezeichnung hebr. *mizmor* „Sprechgesang“ mit „psalmos“ übersetzt ist.

Psalmenzählung: Psalm 9 + 10 sowie 42 + 43 sind letztlich nur ein Psalm; Psalm 19 besteht dagegen deutlich aus ursprünglich zwei Psalmen. LXX und Vulgata fassen zweimal zwei Psalmen zu einem zusammen, Ps. 9f. zu Recht, Ps. 114f. zu Unrecht; in zwei Psalmen zerlegt werden Ps. 116 und 147; so ist die griechische und lateinische Zählung meist um eine Ziffer geringer als die hebräische und deutsche, nach dem Schema:

<u>hebräisch/deutsch</u>	<u>griechisch/lateinisch</u>
1 – 9/10	1 – 9
11 – 114/115	10 – 113
116,1-9	114
116,10-19	115
117 – 147,1-11	116 – 146
147,12-20 – 150	147 – 150
	151 (zusätzlicher Psalm in der LXX)

Psalmengattungen: Klagelied eines Einzelnen (KE) und Klagelied des Volkes (KV); Vertrauenslied eines Einzelnen (VE) und Vertrauenslied des Volkes (VV), Danklieder eines Einzelnen (DE) und Danklieder des Volkes (DV, selten, umstritten). Ferner Hymnen (H), mit einem Imperativ eingeleitete Hymnen (HI) und Liturgien (Li), in denen verschiedene Kultteilnehmer als Sprecher auftreten.

Abfassungszeit der Psalmen (Datierung schwierig): vorexilisch sind Ps. 2, 24, 29, 45 – 48, 60, 72, 93, 110, exilisch sind Ps. 44, 74, 79, 126, 137, ferner in ihrer Primärgestalt vielleicht 3 – 7, 11 – 14, 18, 21, 89, 102. Die übrigen Psalmen sind nachexilisch.

Entstehung des Psalmenbuches: Im Tempel wurden einzelne Psalmen während des täglichen Opfers von einem Levitenchor vorgetragen (vgl. 1. Chron. 16; Sir. 50,15-21), auch wurden bestimmte Psalmen im Tempel bei Liturgien von allen gesungen. Die meisten Psalmen sind jedoch „nachkultisch“ entstanden (in einigen findet sich sogar Opferkritik: Ps. 40, 50, 51 und 69). Seit frühjüdischer Zeit wurde der Psalmengesang nämlich auch privat in häuslichen gottesdienstlichen Versammlungen gepflegt.

Die ersten Teilsammlungen dürften Korachpsalter (42 – 49) und Asaphpsalter (73 – 83) gewesen sein, beide von Sängerfamilien am Zweiten Tempel verfaßt. In einer zweiten Phase entstanden größere „Gesangbücher“, so in Juda die Davidpsalmen (3 – 41) und in Nordisrael

der elohistische Psalter (überwiegend Gottesname Elohim: 42 – 83). Die Endredaktion des Psalters erfolgte zwischen 200 und 150 v. Chr. (Indizien sind u. a. Bezüge zu Qumrantexten und zu Jesus Sirach, die Nähe der jüngsten Teile des Psalters zur späten Weisheit). Die Endredaktion hat kaum einen gottesdienstlichen bzw. synagogalen „Sitz im Leben“, sondern wollte „ein Andachts- und Hausbuch für den frommen Laien schaffen“ (J. Begrich/H. Gunkel).

Bei der Endredaktion wurde bewußt eine Makrostruktur hergestellt: durch die literarischen Techniken der planvollen Anordnung (iuxtapositio) und der Motivverkettung (concatenatio) wurden die Einzelsalmen in größere Sinnzusammenhänge gebracht. Außerdem wurden die Psalmen durch doxologische Schlußformeln, die jeweils strukturell nicht zum vorhergehenden Psalm gehören (Ps. 41,14; 72,18f.; 89,53; 106,48), in fünf Bücher gegliedert. Wahrscheinlich war eine bewußte Analogie zu den fünf Büchern der Tora intendiert: die fünf Bücher der Psalmen sollten die Antwort Israels auf die angeblich von Mose gegebenen fünf Bücher der Tora sein.

Die „Davidisierung“ des Psalters, d. h. die Zuweisung vieler Psalmen (insgesamt 73) an David in (sekundären) Überschriften, ist eine theologische Qualifizierung: der Psalter ist das königlich-messianische Buch schlechthin. Denn oft ist mit der Zuschreibung gar nicht der historische David gemeint, sondern der messianische David der künftigen Heilszeit (so in Ps. 108 – 110, 138 – 145). Weiter bringt in 13 Fällen die Überschrift den Psalm mit einer bestimmten, aus den Samuelbüchern bekannten Lebenssituation Davids in Verbindung: hier ist dem Psalmbeter ein Identifikationsangebot eröffnet, er kann sich in einer Schicksalsgemeinschaft mit David sehen.

Rezeption: Im Judentum zur Zeit Jesu war der Psalter offensichtlich das Lebens- und Meditationsbuch der kleinen Leute, das Tora-Weisheit und prophetisch-messianische Eschatologie verband. Kein anderes Buch des AT wird im NT so oft zitiert wie der Psalter. So ist das Psalmenbuch auch zum klassischen amtlichen Gebetbuch der Kirche geworden und gehört bis heute zu den großen Dichtungen der Weltliteratur.

Überblick:

Psalm 1 – 41: das erste Psalmenbuch (Schlußdoxologie Ps. 41,14)

Psalm 1: Gesetzespsalm. Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen (V. 1)

Psalm 2: Königpsalm, vorexilisch. Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt (V. 7).

Psalm 3 – 41: Erster Davidpsalter

Psalm 3: KE, Asylpsalm. Ach Herr, wie sind meine Feinde so viel (V. 2).

Psalm 4: KE.

Psalm 5: KE.

Psalm 6: KE, 1. Bußpsalm. Ach Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn (V. 2).

Psalm 7: KE eines unschuldig Angeklagten.

Psalm 8: H + Elemente DE, Schöpfungspsalm. Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen (V. 2). Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst? (V. 5).

Psalm 9: DE, Akrostichon.

Psalm 10: KE, Akrostichon.

Psalm 11: VE.

Psalm 12: KE. Hilf, Herr, die Heiligen haben abgenommen (V. 2).

Psalm 13: KE. Herr, wie lange willst du mich so ganz vergessen? (V. 2).

Psalm 14: KE, ≈ Psalm 53. Die Tore sprechen in ihrem Herzen „Es ist kein Gott“ (V. 1).

Psalm 15: Li. + Wallfahrtspsalm. Herr, wer darf weilen in deinem Zelt? (V. 1)

Psalm 16: VE. Bewahre mich Gott, denn ich traue auf dich (V. 1). Du tust mir kund den Weg zum Leben (V. 11).

Psalm 17: KE, Asylpsalm.

Psalm 18: DE, Königpsalm i.w.S., vgl. 2. Sam. 22. Herzlich lieb habe ich dich, Herr, meine Stärke (V. 2).

Psalm 19A (V. 1 – 7): H, Schöpfungpsalm. Die Himmel erzählen die Ehre Gottes (V. 2). Der in diesem Psalm irrig behauptete Umlauf der Sonne um die Erde (V. 6f.) spielte noch beim Inquisitionsprozeß gegen Galilei 1633 eine verhängnisvolle Rolle.

Psalm 19B (V. 8 – 15): Gesetzespsalm. Wer kann merken, wie oft er fehlet? (V. 13)

Psalm 20 und 21: Königspsalmen i.w.S., Fürbittgebete der Gemeinde für den König.

Psalm 22: KE; V. 23ff.: DE. Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (V. 2)

Psalm 23: VE. Der Herr ist mein Hirte.

Psalm 24: Li., vorexilisch. Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist (V. 1). Machtet die Tore weit und die Türen in der Welt hoch (V. 7).

Psalm 25: KE, Akrostichon.

Psalm 26: KE. Ich wasche meine Hände in Unschuld (V. 6).

Psalm 27: KE, Asylpsalm.

Psalm 28: KE.

Psalm 29: H, Schöpfungpsalm, vorexilisch.

Psalm 30: DE.

Psalm 31: KE. In deine Hände befehle ich meinen Geist (V. 6). Meine Zeit steht in deinen Händen (V. 16).

Psalm 32: DE, 2. Bußpsalm. Wohl dem, dem die Übertretungen vergeben sind (V. 1).

Psalm 33: H. Schöpfungpsalm? Des Herrn Wort ist wahrhaftig, und was er zusagt, das hält er gewiß (V. 4).

Psalm 34: DE, Akrostichon. Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist (V. 9).

Psalm 35: KE (Gebet eines unschuldig Angeklagten).

Psalm 36: DE? Herr, deine Güte reicht, so weit der Himmel ist, und deine Wahrheit, so weit die Wolken gehen (V. 6). Bei dir ist die Quelle des Lebens (V. 10).

Psalm 37: Weisheitspsalm. Akrostichon. Befiehl dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn, er wird's wohl machen (V. 5).

Psalm 38: KE/Krankengebet, 3. Bußpsalm.

Psalm 39: Krankengebet.

Psalm 40A: DE. 40,14-18 = Ps. 70.

Psalm 41: Krankengebet.

Psalm 42 – 72: das zweite Psalmenbuch (Schlußdoxologie Ps. 72,18f.)

Psalm 42 – 83: der elohistische Psalter

Psalm 42 – 49: Korachpsalmen 1

Psalm 42: Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so schreit meine Seele, Gott, zu dir (V. 2).

Psalm 43: gehört zu 42.

Psalm 44: KV, exilischer Psalm.

Psalm 45: Hochzeitslied/Königpsalm i.w.S., vorexilisch.

Psalm 46: Zionspsalm, vorexilisch. VV? Ein feste Burg ist unser Gott (Titel).

Psalm 47: H. Jahwe-Königpsalm, vorexilisch.

Psalm 48: Zionspsalm, vorexilisch.

Psalm 49: Weisheitspsalm. Zeugnis beginnenden Seelenglaubens.

Psalm 50: Asafpsalm. Rufe mich an in der Not, so will ich dich erretten, und du sollst mich preisen (V. 15).

Psalm 51 – 71: Zweiter Davidpsalter (David zugeschrieben Ps. 51 – 65, 68 – 70)

Psalm 51: KE, 4. Bußpsalm. Nach Batseba. Gott, sei mir gnädig nach deiner Güte (V. 3). Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, und gib mir einen neuen, beständigen Geist (V. 12).

Psalm 52: KE, Rache-psalm i.w.S.

Psalm 53: KE. ≈ Psalm 14.

Psalm 54: KE, Rache-psalm i.w.S.

Psalm 55: KE, Rache-psalm i.w.S.

- Psalm 56: KE.
 Psalm 57: KE, Asylpsalm.
 Psalm 58: KE.
 Psalm 59: KE, Rachepsalm i.w.S.
 Psalm 60: KV, vorexilisch.
 Psalm 61: KE.
 Psalm 62: VE. Meine Seele ist stille zu Gott, der mir hilft (V. 2).
 Psalm 63: Asylpsalm. VE?
 Psalm 64: KE.
 Psalm 65: H/DE.
 Psalm 66: Liturgie? V. 8 – 12: DV?; V. 13 – 20: DE. Jauchzet zu Gott, alle Lande (V. 1).
 Psalm 67: H. Gottes Segen über alle Welt.
 Psalm 68: DV/Theophanieschilderung (Siegeslied? Geschichtpsalm? eher aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt). Gelobt sei der Herr täglich. Gott legt uns eine Last auf, aber er hilft uns auch (V. 20).
 Psalm 69: KE/Rachepsalm. Gebet eines unschuldig Angeklagten?
 Psalm 70: Bitte um Hilfe, = Ps. 40,14-18.
 Psalm 71: Bitte um Hilfe.
 Psalm 72: Königspsalm (Segenswünsche für einen König), vorexilisch.
Psalm 73 – 89: das dritte Psalmenbuch (Schlußdoxologie Ps. 89,53)
Psalm 73 – 83: Asafpsalmen
 Psalm 73: Weisheitspsalm, sog. „Hiobpsalm“. Dennoch bleibe ich stets an dir, denn du hältst mich bei meiner rechten Hand (V. 23).
 Psalm 74: KV, exilischer Psalm. Gott, warum verstößest du uns? (V. 1)
 Psalm 75: (DE).
 Psalm 76: Zionspsalm.
 Psalm 77: (Geschichtpsalm).
 Psalm 78: Geschichtpsalm.
 Psalm 79: KV, exilischer Psalm.
 Psalm 80: KV. Du Hirt Israels, höre (V. 2).
 Psalm 81: (DE).
 Psalm 82: Rachepsalm i.w.S.
 Psalm 83: KV.
Psalm 84 – 88: Korachpsalmen 2 (außer Ps. 86)
 Psalm 84: Zionspsalm. Ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser als sonst tausend (V. 11).
 Psalm 85: KV.
 Psalm 86: KE, Davidpsalm.
 Psalm 87: Zionspsalm.
 Psalm 88: KE, Krankengebet.
 Psalm 89: KV + Königspsalm i.w.S.
Psalm 90 – 106: das vierte Psalmenbuch (Schlußdoxologie Ps. 106,48)
 Psalm 90: Abgewandeltes KV. Herr, du bist unsere Zuflucht für und für (V. 1). Tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwache (V. 4). Unser Leben währet 70 Jahre, und wenn's hoch kommt, so sind's 80 Jahre (V. 10). Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden (V. 12).
 Psalm 91: VE. Wer unter dem Schirm des Höchsten sitzt und unter dem Schatten des Allmächtigen weilt, der spricht zu dem Herrn: Meine Zuversicht und meine Burg, mein Gott, auf den ich hoffe (V. 1-2).
 Psalm 92: DE. Das ist ein köstlich Ding, dem Herrn danken und lobsingend deinem Namen, du Höchster (V. 2).
Psalm 93, 96 – 99: Thronbesteigungpsalmen (Jahwe-Königspsalmen) [mit Ps. 47]

Psalm 93: Jahwe-Königpsalm, vorexilisch.

Psalm 94: KE, Bitte um Hilfe. Recht muß doch Recht bleiben (V. 15).

Psalm 95: HI. Kommt herzu, laßt uns dem Herrn frohlocken (V. 1).

Psalm 96: HI, Jahwe-Königpsalm. Singet dem Herrn ein neues Lied, singet dem Herrn, alle Welt! (V. 1)

Psalm 97: Jahwe-Königpsalm.

Psalm 98: HI, Jahwe-Königpsalm.

Psalm 99: Jahwe-Königpsalm.

Psalm 100: HI. Jauchzet dem Herrn, alle Welt (V. 1).

Psalm 101: Königpsalm i.w.S., ein Regentenspiegel.

Psalm 102: KE (mit Bitte für Zion), Krankengebet, 5. Bußpsalm.

Psalm 103: H. Hohelied der Barmherzigkeit. Lobe den Herrn, meine Seele, und was in mir ist, seinen heiligen Namen! (V. 1). Barmherzig und gnädig ist der Herr, geduldig und von großer Güte (V. 8). So fern der Morgen ist vom Abend, läßt er unsre Übertretungen von uns sein (V. 12). Ein Mensch ist in seinem Leben wie Gras (V. 15, inhaltlich verwandt: Homer, Ilias, Sechster Gesang, V. 146 – 149).

Psalm 104: H, Schöpfungpsalm. Die Verse 20 – 30 zeigen Anklänge an Echnatons Sonnenhymnus.

Psalm 105: HI, Geschichtpsalm.

Psalm 106: KV? Geschichtpsalm.

Psalm 107 – 150: das fünfte Psalmenbuch (Schlußdoxologie Ps. 150,6)

Psalm 107: DE, HI. V. 33 – 42: Weisheitspsalm i.w.S. Danket dem Herrn, denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich (V. 1).

Psalm 108: vereint Teile aus Psalm 36, 57 und 60.

Psalm 109: KE/Rachepsalm, Fluch über die Widersacher. Sie erweisen mir Böses für Gutes (V. 5). Mein Herz ist zerschlagen in mir (V. 22).

Psalm 110: Königpsalm, vorexilisch. Meistzitiertes Text des AT im NT. Der Herr sprach zu meinem Herrn: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache“ (V. 1).

Psalm 111 – 118: Hallelpsalmen (113 – 118 Großes Hallel/Pesachhallel)

Psalm 111 und 112: „Zwillingspsalmen“, zwei ähnliche Torapsalmen im Akrostichon.

Psalm 113: H. Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang sei gelobet der Name des Herrn! (V. 3)

Psalm 114: Geschichtpsalm?

Psalm 115: Hallel.

Psalm 116: DE.

Psalm 117: HI. Nur zwei Verse, kürzester Psalm.

Psalm 118: Li. mit Kehrversen/DE, Luthers Lieblingspsalm. Danket dem Herrn, denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich (V. 1). Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werke verkündigen (V. 17). Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden (V. 22). Dies ist der Tag, den der Herr macht (V. 24).

Psalm 119: Gesetzes- und Weisheitspsalm. Akrostichon („güldenes ABC“), längster Psalm. Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege (V. 105).

Psalm 120 – 134: Wallfahrtspsalmen (Stufenlieder)

Psalm 120: Rachepsalm i.w.S.

Psalm 121: Wallfahrtslied. Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen. Woher kommt mir Hilfe? Meine Hilfe kommt vom Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat (V. 1-2). Der Herr behüte deinen Ausgang und Eingang von nun an bis in Ewigkeit (V. 8).

Psalm 122: Zionpsalm. „An deinen Toren will stehen, du hochgebaute Stadt Jerusalem“.

Psalm 123: Wallfahrtslied.

Psalm 124: DV?

Psalm 125: VV?

Psalm 126: KV? Exilischer Psalm. Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, so werden wir sein wie die Träumenden (V. 1). Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten (V. 5).

Psalm 127: Weisheitspsalm i.w.S. Wenn der Herr nicht das Haus baut, so arbeiten umsonst, die daran bauen (V. 1). Es ist umsonst, daß ihr früh aufsteht und hernach lange sitzt und esset euer Brot mit Tränen; denn den Seinen gibt's der Herr im Schlaf (V. 2).

Psalm 128: Weisheitspsalm i.w.S.

Psalm 129: VV, DV?

Psalm 130: KE, 6. Bußpsalm. Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir (V. 1).

Psalm 131: VE

Psalm 132: Zionspsalm.

Psalm 133: Weisheitspsalm i.w.S.

Psalm 134: H.

Psalm 135: H.

Psalm 136: H. Danklied des Volkes? Liturgie? Danket dem Herrn, denn er ist freundlich und seine Güte währet ewiglich (V. 1).

Psalm 137: KV/Rache-psalm. Exilischer Psalm. An den Wassern zu Babel saßen wir und weinten, wenn wir an Zion gedachten (V. 1). Vergesse ich dein, Jerusalem, so verdorre meine Rechte (V. 5).

Psalm 138 – 145: Dritter Davidpsalter

Psalm 138: DE, Weisheitspsalm i.w.S.

Psalm 139: KE (Gebet eines unschuldig Angeklagten?) mit weisheitlichen Elementen. Herr, du erforschest mich und kennest mich (V. 1).

Psalm 140: KE/Bitte um Hilfe.

Psalm 141: KE/Bitte um Hilfe.

Psalm 142: KE/Bitte um Hilfe. Ich schreie zum Herrn mit meiner Stimme (V. 2).

Psalm 143: KE, 7. Bußpsalm. Vor dir ist kein Lebendiger gerecht (V. 2).

Psalm 144: Königspalm/Gebet um Rettung.

Psalm 145: H. Aller Augen warten auf dich, und du gibst ihnen ihre Speise zur rechten Zeit (V. 15).

Psalm 146 – 150: Kleines Hallel

Psalm 146: H. Ich will den Herrn loben, solange ich lebe (V. 2).

Psalm 147: HI.

Psalm 148: HI.

Psalm 149: HI.

Psalm 150: HI. Zehnfaches Halleluja. Alles, was Odem hat, lobe den Herrn (V. 6).

Sprüche (Sprichwörter): altorientalische Weisheit in jüdischer Ausprägung, umfaßt sieben ursprünglich selbständige Sammlungen aus vor- und nachexilischer Zeit. Der noch vorexilische Grundstock dürfte in den Sammlungen II und V bestehen. Salomo galt als die Instanz für Weisheit schlechthin (Sprüche Salomos sind schon bezeugt bei 1. Kön. 5,12). Salomo nicht zugeschrieben sind die Sammlungen III, IV, VI und VII.

Die Endredaktion des Sprüchebuches ist ins 4. – 3. Jh. vor Chr. zu datieren. Bei dieser Endredaktion wurde die Weisheit sehr wahrscheinlich „theologisiert“; diejenigen Verse, welche die Furcht Jahwes vor die Weisheit stellen, wurden wohl erst in diesem Zusammenhang dazugeschrieben (1,7; 9,10; 15,33; 31,30).

Die griechische Übersetzung des Buches der Sprüche in der LXX ist moralisierend überarbeitet und ab 24,22 sind große Textblöcke umgestellt (Abfolge ab 24,22: 30,1-14; 24,23-34; 30,15-33; 31,1-9; 25 – 29; 31,10-31).

Typische Formen des Sprüchebuches sind: Sprichwort, Mahnwort, wertender Vergleich (Tobmin-Formel: „besser als“, „gut ist im Gegensatz zu“), Makarismen.

Gliederung:

Sammlung I (Kap. 1 – 9): „Sprüche Salomos“, längere, stark theologisch angereicherte Weisheitsreden. Die Datierung in nachexilische Zeit wird neuerdings nicht mehr als zwingend angesehen, aber dennoch von den meisten Forschern vertreten, doch dürfte älteres Material verarbeitet sein (so in 6,1-19).

Sammlung II (Kap. 10 – 22,16): weniger theologisch angereicherte Einzelsprüche, zusammen mit V die älteste Sammlung; in zwei Teilen (10 – 15,33 und 16,9 – 22,16), im ersten Teil vor allem Aussagen in antithetischem Parallelismus. Die Jahwesprüche im Mittelteil (15,33 – 16,9) dürften auf das Konto des Endredaktors gehen.

Sammlung III (22,17 – 24,22): „Worte von Weisen“, von 22,17 bis 23,11 in enger Anlehnung an das ägyptische Weisheitsbuch des Amenemope, das vor 1000 v. Chr. entstand; 23,13f. ist nach den assyrisch-aramäischen Sprüchen Achikars geprägt.

Sammlung IV (24,23-34): „auch Worte von Weisen“, nur 12 Verse.

Sammlung V (Kap. 25 – 29): Sprüche Salomos, gesammelt von den Männern Hiskias: am Königshof gepflegte, Salomo zugeschriebene Weisheit, in zwei Teilen: Kap. 25 – 27: mehrzeilige, stark weltliche Sprüche; Kap. 28 – 29: stärker religiöse Einzelsprüche.

Sammlung VI (Kap. 30), zweiteilig: V. 1-14: „Worte Agurs“, wohl aus edomitisch-nord-arabischem Raum, V. 15-33 Zahlensprüche.

Sammlung VII (Kap. 31), in zwei Teilen: V. 1-9 „Worte an Lemuel“ (Rede einer Königinmutter an ihren Sohn), außerisraelitischen Ursprungs; V. 10-31 (kulturgeschichtlich wichtiges) Hausfrauenlob im Akrostichon.

Die Theologie des Sprüchebuches ist geprägt von Schöpfungstheologie (Gott als der Schöpfer der Welt und des Menschen, dem mit Ehrfurcht zu begegnen ist) und vom Tun-Ergehen-Zusammenhang (wer Gutes tut, dem ergeht es gut; wer Schlechtes tut, dem ergeht es schlecht, z. B. 1,32f.; 10,2-4; 11,25; 12,14.21; 14,11; 21,21; 22,8 u.ö.); diese Vorstellung wurde noch im alten Testament selbst kritisiert (Hiob, Kohelet).

Kohelet: ein kritisches Weisheitsbuch.

Der Verfasser, Kohelet, wird im Buch siebenmal mit Namen genannt. „Kohelet“ ist ursprünglich ein Partizip Femininum, das später auch als männliche Funktionsbezeichnung verwendet werden konnte und dann hier zum Eigennamen wurde. Als Amtsbezeichnung ist Kohelet etwa zu übersetzen als „Sammler von Sprichwörtern“ oder „Versammler eines Kreises von Hörern“. Luther übersetzte „Prediger“ nach dem grch.-lat. Titel „Ecclesiastes“ („Gemeindesprecher“).

Eine Gliederung ist schwierig, da das Buch Kohelet aus Einzelreflexionen locker aufgebaut ist und in der Forschung noch kein Konsens über die Komposition des Gesamtwerkes besteht. Dies hängt auch mit der Problematik der vielen Widersprüche im Buch Kohelet zusammen. Diese werden am plausibelsten durch die sog. Zitatentheorie (N. Lohfink, R. N. Whybray, D. Michel u. a.) erklärt: So läßt sich z. B. der Widerspruch zwischen 7,3f. („Besser Verdruß als Lachen ... das Herz der Weisen ist im Haus der Trauer“) und 7,9 („Ärger wohnt im Herzen der Toren“) dahingehend auflösen, daß zuerst, ohne genaue Zitat-Kennzeichnung, eine antihedonistische Ansicht zitiert ist, die Kohelet anschließend ablehnt. Auch der Tun-Ergehen-Zusammenhang wird erst zitiert (8,12f.) und dann zurückgewiesen (8,14, vgl. 7,15).

Kohelet gehört zusammen mit Hiob zur nachexilischen „Krise der Weisheit“: Das von der älteren Weisheit vermiedene Thema des Todes wird angeschnitten, das Leitmotiv lautet: „Alles ist eitel“ (1,2). Kohelet spricht in einer für die Bibel einmalig schroffen Weise Lebensverneinung aus (4,2), auch die Ansicht von einem Fortleben der Seele nach dem Tode wird bezweifelt (3,18-21). Die Konsequenz aus dieser skeptischen Haltung ist jedoch nicht die Resignation, sondern die Aufforderung zum Lebensgenuß (2,24; 3,12.22; 5,17; 8,15; 9,7-10;

11,9f.), zum Lebenskompromiß (nicht allzu gerecht und weise, aber auch nicht allzu gottlos und dumm sein: 7,16-18), ja sogar zu großem Fleiß (damit man wenigstens etwas Erfolg hat, da nicht alles gelingen wird: 11,6).

L. Schwienhorst-Schönberger sieht den Kern des Buches Kohelet daher in einer Neubestimmung des Glücksbegriffs: die traditionelle jüdische Weisheitstheologie, die Glück vor allem im Besitz von Gütern sah (Reichtum, Ansehen, Nachkommenschaft), wird kontrastiert mit hellenistisch-epikureischer Philosophie (Carpe-diem-Ideal, Betonung menschlicher Partnerschaft in 4,9f.). Indem Kohelet auch diese Glückserfahrung als von Gott ermöglicht ansieht (2,24) – freilich von einem fern und unpersönlich bleibenden Gott – denkt er die alttestamentliche Schöpfungstheologie in einen kritischen Eudämonismus weiter.

Entstehung und Redaktionen: Sprachform (Tendenz zum Mischnahebräisch) und hellenistische Einflüsse, andererseits jedoch die noch nicht vorausgesetzte Makkabäerzeit sprechen für eine Entstehung des Koheletbuches in der 2. Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. (zwischen 250 und 190 v. Chr.). Zu einem ähnlichen Ergebnis führt der psychologisierende Rückschluß auf Kohelets „Sitz im Leben“: Im pessimistisch-eudämonistischen Grundzug von Kohelets Denken kann man die Haltung derer erkennen, denen durch historische Umstände politisches Engagement versagt ist, denen die materiellen Umstände aber zumindest einen gewissen Lebensgenuß erlauben, was für das Palästina der Ptolemäer- und Seleukidenherrschaft zutrifft.

Herausgegeben wurde das Buch wohl von einem Schüler Kohelets, dem auch das erste Nachwort zuzuweisen ist (12,9-11). Ein zweiter Herausgeber wollte das Buch wieder in die weisheitlich-theologische Schultradition hineinholen (die Kohelet gerade abgelehnt hatte) und erlaubt sich deshalb folgende Eingriffe:

- eine Erweiterung der Buchüberschrift (1,1b), in welcher Kohelet mit dem „Sohn Davids, des Königs zu Jerusalem“, d. h. mit dem weisen Salomo identifiziert wird, angeregt durch die sog. Königsfiktion bzw. Königstravestie (1,12 – 2,12);
- ein zweites Nachwort (12,12-14) mit der aus der traditionellen Weisheit stammenden Anrede „mein Sohn“ (12,12), die Kohelet vermieden hatte;
- schließlich schränkt er auch Kohelets Aufforderungen zum Lebensgenuß durch Betonung eines künftigen göttlichen Gerichts ein, an das man denken müsse (11,9b; 12,14).

Hohelied: hebräisch „Lied der Lieder“ (= schönsten Lied), eine Sammlung von Liebesliedern.

Entstehung: Die zahlreichen Aramaismen und erst die hellenistisch bezeugte Bräutigamsbekränzung (3,11) sprechen für die Datierung der abschließenden Sammlung und Redaktion des Hoheliedes in hellenistische Zeit (3. Jh. v. Chr.). Einzelne Stücke des Hoheliedes sind aber gewiß älter (spätvor- und frühnachexilisch, 7. Jh. v. Chr.), einige mögen auch bis in die ältere Königszeit zurückreichen.

Verwendete Textgattungen sind u. a. Beschreibungslied (von der Frau: 4,1-7; vom Mann: 5,9-16), Bewunderungslied (z. B. von Sulamith: 7,1-6), Prahlhied (mit königskritischen Pointen: 6,8f., 8,11f.), Paraklausithyron (Türkklage) (2,9-14; 5,2b), Schilderungen (z. B. Hochzeitszug Salomos: 3,6-11), Rollengedicht (Dialog) (z. B. 4,12 – 5,1).

Deutungen: a) allegorisch-typologisch (A. Robert u. a.): das Verhältnis von Braut und Bräutigam bezeichne das von Jahwe und Israel; b) kultisch-mythisch (H. Schmökel u. a.): es handle sich ursprünglich um ein Textbuch für eine (heidnische) Hochzeit von Gott und Göttin wie aus sumerischen Texten und dem Ishtar-Tammuzkult bekannt. Diese Deutungen werden von der heutigen Forschung als unbefriedigend abgelehnt, sexuell geprägte Bilder werden im AT sonst nicht auf Jahwe bezogen. Heute gilt allgemein die Deutung c) daß das Hohelied eine Sammlung von ursprünglich rein profanen Liebesliedern darstellt.

Als Gründe, warum das Hohelied dann überhaupt in den Kanon des AT gekommen ist, werden erwogen: a) weil die irdische Liebe überhaupt im AT nicht geringgeschätzt wird, b) weil das Hohelied im Kontext des AT eine neue (schöpfungs-)theologische Sinndimension gewinnt, c) weil das Hohelied Salomo zugeschrieben wurde.

Gliederung: H.-J. Heinevetter verbindet Strukturanalyse und Gesamtdeutung, indem er nach einer Einleitung (1,2 – 2,7) zwei Hauptteile ansetzt: am Ende des ersten Hauptteils (2,8 – 5,1) steht in V. 5,1b die Aufforderung zum Lebens- und Liebesgenuß („Eßt, meine Freunde, und trinkt und werdet trunken von Liebe!“), am Ende des zweiten Hauptteils (5,2 – 8,6) bringt die Aussage „Stark wie der Tod ist Liebe“ (8,6c) die schöpfungstheologische Begründung für die vorherige Liebesaufforderung von 5,1b.

c) Die Propheten

Prophet (grch. „Sprecher [Gottes]“, hebr. nabi): ein Empfänger und Verkünder von göttlichen Offenbarungen, eher ein „Hervorsager“ (C. Kuhl) als ein Vorhersager. Ein Prophet hört Stimmen (Audition) oder sieht Gesichte (Vision), die ihm zur Anrede Gottes werden. Im 2. Jahrtausend v. Chr. wird die Prophetie in Mesopotamien und Syrien/Phönicien historisch faßbar. Das AT enthält 16 Schriftpropheten, die man Kritiker und Visionäre mit dem Anspruch der Gottunmittelbarkeit nennen kann. Ihre Worte wurden in eigenen, nach diesen Propheten benannten Büchern gesammelt; die schriftlosen Propheten erscheinen im Gegensatz dazu in anderen Büchern eingestreut. Beide Arten von Propheten wirkten ursprünglich in mündlicher Verkündigung; auch die Worte der „Schrift“-propheten wurden erst nachträglich schriftlich fixiert. Dabei kam oft redaktionelles Textgut hinzu (das insofern „unecht“ ist, als es nicht von den Propheten selbst stammt). Das muß aber den Inhalt nicht abwerten, nur sollte man die verschiedenen Intentionen beachten; redaktionelle Zusätze wollen z. B. oft aktualisieren. Nur von wenigen Schriftpropheten wird berichtet, daß sie selbst Anteil an der Aufzeichnung ihrer Worte hatten, so Protojesaja (Jes. 8,1ff.), Jeremia (Jer. 36) und Habakuk (Hab. 2,2).

Die Unterteilung in vier große (Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Daniel) und zwölf kleine Propheten geht allein vom Umfang der Schriften aus; der Name „kleine Propheten“ stammt von Augustinus (De civitate Dei XVIII 29). Die kleinen Propheten bilden in der hebräischen Bibel ursprünglich nur ein einziges Buch mit 65 Kapiteln (das „Dodekapropheton“, grch. „Zwölfprophetenbuch“); in der LXX steht dieses noch vor den großen Propheten. Die LXX bietet auch eine andere Reihenfolge der „kleinen Propheten“ als die hebräische Bibel (hebr. Bibel, Vulgata, Lutherbibel: Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zefanja, Haggai, Sacharja, Maleachi; LXX: Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadja, Jona, Nahum, dann weiter wie in der hebräischen Bibel).

Wie durch die Herkunft aus mündlicher Rede plausibel, bestehen die Schriftprophetenbücher vielfach aus Aneinanderreihungen von Einzelworten (oft nur ein bis zwei Verse umfassend). Deren Zusammenstellung erfolgte nach thematischen oder chronologischen Gesichtspunkten oder in Stichworttechnik. Hierbei zeigt sich die Tendenz: Die späteren Schriftpropheten bestehen aus größeren Einheiten und geben Visionen mehr Raum als die früheren.

Prophetische Worte können eingeleitet oder abgeschlossen werden durch: die Botenformel („so spricht der Herr“), die Seherspruchformel („... ist Spruch Jahwes“, „denn Jahwe hat es geredet“) die Wortereignisformel („es geschah das Wort Jahwes zu ...“) und den Aufmerksamkeitsruf (auch: Lehreröffnungsruf, „höret [, merket auf]“). Prophetische Verkündigung erfolgt in folgenden eigentlich prophetischen Textgattungen: Gerichtsworte, Ankündigungen (auch: Drohworte oder Weissagungen), Begründungen des Gerichtswortes (auch: Scheltworte oder Lagehinweise) sowie Heilsworte. Aus anderen Bereichen entlehnte Gattungen sind vor allem: Mahnworte (mit imperativischer Aufforderung, aus der Weisheitsliteratur), Weherufe (aus der Totenklage, ein mit dem Weheruf Bedachter wird als todverfallen gekennzeichnet), Liturgie (Jes. 33, Jer. 14, Mi. 7,8-20), Diskussionsworte (z. B. bei Maleachi, siehe dort). Zudem ist prophetische Rede durchweg poetisch und metrisch geformt.

Propheten wirken nicht nur mit Worten, sondern auch in Zeichenhandlungen, wie zum Beispiel: Ahia von Silo zerreißt seinen Mantel (1. Kön. 11: Ankündigung der Reichsteilung), Jesaja geht nackt (Jes. 20: Ankündigung der assyrischen Eroberung Ägyptens), Hosea heiratet die Hure Gomer und gibt den Kindern Symbolnamen (Hos. 1: Anspielung auf die Untreue Israels in der Jahweverehrung), Jeremia trägt ein Joch (Jer. 27/28: Ankündigung des Joches der babylonischen Fremdherrschaft).

Die Propheten des AT standen oft in Konkurrenz zu sog. „falschen Propheten“, doch sind im AT die Unterscheidungskriterien für wahre und falsche Prophetie nicht einheitlich: Meist wird davon ausgegangen, daß die Weissagungen der falschen Propheten erlogen sind und nicht eintreffen (vgl. Dtn. 18,21f.; 1. Kön. 13: nicht der Lügenprophet, sondern der Getäusch-

te erhält göttliche Strafe; 1. Kön. 22; Jer. 14,14; 23,9-32; 27,9-18; 28: der falsche Prophet Hananja; Ez. 13 u. ö.); doch sind auch die Weissagungen der wahren Propheten nicht immer eingetroffen, z. B. irrten Jeremia, Hosea und Haggai mit einigen Prophezeiungen (s. dort). Außerdem haben auch „wahre Propheten“ manchmal absichtlich gelogen: so Micha ben Jimla in 1. Kön. 22,13-16 und Jeremia in Jer. 38,24-28. Umgekehrt heißt es in Dtn. 13,2-6, daß auch Propheten im Dienst von Fremdgöttern Zeichen und Wunder ankündigen können, die tatsächlich eintreffen. Weiter ist davon die Rede, daß falsche Propheten nur vom Heil reden, ohne zur Umkehr zu mahnen (Jer. 23,17; 28,8f.); weil sie von ihrer Prophetie leben und käuflich sind, können sie aber auch Schlechtes vorhersagen, wenn sie nicht genug Geld einnehmen oder bestochen wurden (Neh. 6,12-14; Ez. 13,19; Micha 3,5).

In kirchlicher Tradition wurde jahrhundertlang in Verkennung der historischen Tatsachen die Aufgabe der Propheten hauptsächlich darin gesehen, auf das Kommen des Messias Jesus hinzuweisen (vorbereitet z. B. durch Apg. 3,18-24: angeblich „alle Propheten“ hätten auf Christus und sein Leiden hingewiesen). Doch waren die Propheten in erster Linie Zeitkritiker; wirklich messianische Weissagungen (die von der Urgemeinde auf Jesus interpretiert wurden) finden sich nur bei Protojesaja, bei Deuteriosacharja und im Micha-Zusatz Kap. 5.

Jesaja (hebr. „Jahwe ist/wirkt Rettung“, LXX und Vulgata: Isaias), im Kern ein Prophet um 740 – 701 v. Chr.

Das Buch Jesaja umfaßt eine ganze prophetische Bibliothek mit Texten aus fünf Jahrhunderten. „Die Verkündigung Jesajas ist das gewaltigste theologische Phänomen des ganzen Alten Testaments“ (G. v. Rad), „leider auch das umstrittenste“ (W. H. Schmidt). In der kirchlichen Tradition wurde Jesaja wegen seiner messianischen Texte als „Evangelist des Alten Testaments“ besonders geschätzt.

Gliederung, Inhalt und echtkeitskritische Wertung:

1) **Protojesaja** (Kap. 1 – 39): Nur in diesem Buchteil finden sich Worte des ursprünglichen Jesaja und auch das nur teilweise:

Kap. 1 – 12 überwiegend Gerichtsworte in drei konzentrischen Teilsammlungen

1,1 – 5,7 erste konzentrische Teilsammlung

Kap. 1 Zusammenfassung der Botschaft Jesajas, echt, mit Worten aus verschiedenen Epochen seines Wirkens (aus 1,3 sind Ochse und Esel in den Darstellungen der Krippe Jesu entlehnt)

2,1-5 mit neuer Überschrift eingeleitetes Heilswort (Völkerwallfahrt zum Zion), kaum echt

2,6 – 4,1 Gerichtsworte gegen Israel, u. a. gegen die Oberen in Jerusalem, echt

4,2-6 abschließendes Heilswort, sekundär

5,1-7 Weinberglid (Gleichnis vom schlechten Weinberg), echt

5,8 – 10,19 zweite konzentrische Teilsammlung

5,8-24 + 10,1-4 sieben Weherufe, echt

5,25-30 + 9,7-20 Gerichtsworte, durch den gleichen Kehrsvers verbunden, echt

Kap. 6 – 9,6 sog. Denkschrift Jesajas, eine ursprünglich selbständige Teilsammlung. Nicht von Jesaja selbst verfaßt, da Kap. 7 ein Er-Bericht ist, aber weitgehend echt; umstritten ist vor allem die Friedefürst-Verheißung 9,1-6. Am Beginn dieser Teilsammlung steht der Bericht von Jesajas Berufung (Kap. 6); da Kap. 1 – 5 erst später vorangestellt wurden, darf man nicht folgern, diese Jesajaworte seien noch vor der Berufung gesprochen worden.

10,5-19 Gerichtsworte gegen Assur, überwiegend echt

10,20 – 11,16 dritte konzentrische Teilsammlung

10,20-27a Rettung eines Restes von Israel, unecht

10,27b-34 Jahwe beseitigt das Hohe, echt

11,1-9 der Gerechte aus dem Stamm Isais, V. 1-5 vielleicht echt

11,10-16 Rettung eines Restes von Israel, unecht

Kap. 12 Danklied der Geretteten, späterer Zusatz

Kap. 13 – 23 Fremdvölkerworte

Kap. 13 – 14,23 gegen Babel, unecht, vor 539 v. Chr.

14,24-27 gegen Assur, vielleicht echt

14,28-32 gegen die Philister, auf das Todesjahr des Ahas datierte Weissagung, wohl echt

Kap. 15 – 16 gegen Moab, Datierung umstritten, unecht

17,1-11 gegen Damaskus und das Nordreich Israel, V. 1-3 echt

17,12-14 gegen viele Völker („das Völkermeer“), umstritten

Kap. 18 – 20 gegen Ägypten: Kap. 18 (gegen Kusch/Äthiopien) echt; Kap. 19: nachexilisch, unecht; Kap. 20 (mit Zeichenhandlung: Jesaja geht drei Jahre lang nackt), echt.

Kap. 21 gegen Babylon, Edom, Kedar: unecht

22,1-14 gegen die Jerusalemer nach dem Abzug der Assyrer, echt

22,15-25 gegen die hohen jüdischen Beamten Schebna und Eljakim, echt

Kap. 23 gegen Tyrus/Phönizien: unecht, setzt nach R. Smend die Eroberung von Tyrus durch Alexander d. Gr. 332 v. Chr. und den Wiederaufstieg unter Ptolemäus II. 70 Jahre später voraus

Kap. 24 – 27 sog. Jesaja-Apokalypse

Unecht, sukzessiv entstanden, eine Sammlung eschatologischer Stücke mit Hymnen als positives Gegenstück zu den vorangehenden Fremdvölkersprüchen. Hauptthemen sind das Gottesgericht (Kap. 24) und Israels Erlösung (Kap. 25 – 27). Kap. 27 ist aus der Assur-Redaktion Ende des 7. Jh., der Rest nachexilisch mit der spät entstandenen Vorstellung einer Auferstehung der Toten (26,19; im Gegensatz dazu findet sich in Kap. 14, vor 539 v. Chr., noch die alte Scheol-(Unterwelts-)Vorstellung).

Kap. 28 – 32 sog. Assurzyklus

Kap. 28 Gericht über Samaria/Efraim (das Nordreich) und über Priester und Propheten in Jerusalem: weitgehend echt, sicher unecht nur 5f.

Kap. 29 Jerusalems Belagerung und Errettung, echt bis auf 17-24

30,1-17 + 31,1-3 gegen ein Bündnis mit Ägypten und mutwilliges Handeln in Juda, echt

30,18-33 + 31,4-9 Gottes Erbarmen mit seinem Volk und Gericht über Assur, unecht

Kap. 32 das künftige Reich der Gerechtigkeit: überwiegend unecht, echt sind nur die Verse 9-14 mit einer Strafansage über die stolzen Frauen (vgl. 3,16-24)

Kap. 33 – 35 eschatologische Kapitel (Kap. 34f.: die sog. Edom-Apokalypse): unechtKap. 36 – 39 Anhang mit Jesaja-Erzählungen, späterer Zusatz

Kap. 38f. leiten zu Deuterojesaja über (der sich an die Exilierten in Babylon wendet: 40,1ff.):

Kap. 38 mit der Heilung Hiskias verweist auf die Hoffungsbotschaft Deuterojesajas und in Kap. 39 wird Jesaja die Prophezeiung des babylonischen Exils in den Mund gelegt.

Person: Der historische (Proto-)jesaja war Sohn eines Amoz (nicht zu verwechseln mit dem Propheten Amos, der sich mit anderem An- und Schlußlaut schreibt) und trat in Jerusalem auf. Sein Wirken begann im Todesjahr Usias (6,1), das aber nicht genau datierbar ist, es liegt zwischen 740 und 736 v. Chr. Jesaja begann seine Verkündigung in einer Zeit relativer politischer Ruhe mit einem innenpolitischen Plädoyer für soziale Gerechtigkeit nach Art des Amos; auch erwartete er wie Amos das Gericht am „Tag des Herrn“.

Bald wurde die Botschaft Jesajas auch außenpolitisch: Als der jüdische König Ahas in eine antiassyrische Koalition mit den Aramäern und dem Nordreich gezwungen werden sollte (im syrisch-efraimitischen Krieg 734 – 732 v. Chr.), widerriet Jesaja mit der Devise „Gottvertrauen statt Bündnispolitik und menschlicher Eigenmächtigkeit“ (z. B. 7,9: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“). Dabei blieb er auch, als der jüdische König Hiskija sich mit ägyptischer Hilfe aus der assyrischen Vasallität befreien wollte (z. B. 30,15: „Durch Stillesein und Hoffen würdet ihr stark sein“) – obwohl sich Jesajas Haltung zu Assyrien inzwischen gewandelt hatte: Anfangs erschien Assur dem Jesaja noch als Vollstrecker göttlichen Gerichtes (7,18f.), später aber, nach Einsicht in die Hybris dieser Großmacht, sprach Jesaja antiassyrische Worte (14,24-27). Ähnlich wie Hosea gab auch Jesaja seinen Kindern provokative Symbolnamen,

ein Sohn hieß Schear-Jaschub (7,3), d. h. „nur ein Rest wird [aus der Schlacht] zurückkehren“ (oder: „ein Rest wird sich bekehren“), einen weiteren Sohn nannte er, gegen das Nordreich gerichtet, „Raubebald-Eilebeute“ (8,3).

Einige Forscher (G. Hölscher, O. Kaiser, R. Kilian) sprechen Jesaja jede Heilsverkündigung grundsätzlich ab, was jedoch fraglich ist. Der Prophet erfuhr an sich selbst die Sündenvergebung (6,7) und verstand das Gericht Gottes an Israel als Läuterungsgericht, das letztlich eine heilsvolle Zukunft Jerusalems ermöglicht (1,21ff.; 29,5-8) – dies dürfte der historische Kern der jesajanischen Zionsbotschaft sein. Ebenso dürfte auch der Messiasglaube im Ansatz auf Protojesaja zurückgehen, vor allem in der Verheißung Immanuels, zumal dessen Erscheinen eher als zeitliche Markierung für das Eintreten von Unheil gedacht ist (7,16-19). Die Wirkung von Jesajas Verkündigung auf seine Zeitgenossen dürfte gering gewesen sein – so erklärt sich wohl auch der umstrittene Verstockungsauftrag in der Berufungsvision (6,9f.) als nachträgliche Interpretation des eigenen prophetischen Scheiterns. An der Aufzeichnung seiner Botschaft war der historische Jesaja selbst beteiligt (8,1f.; 30,8) und vertraute die weitere Tradierung seinem Schülerkreis an (8,16). Seine letzten Worte fallen in das Jahr 701 v. Chr., als Sanherib von Assur die Belagerung Jerusalems aufgab (1,4-8; 22,1-14).

2) **Deuterojesaja** (Kap. 40 – 55): Daß mit Kap. 40 ein neuer, anonym Prophet beginnt, wurde bereits um 1780 von J. G. Eichhorn und J. Chr. Döderlein erkannt: der Name Jesaja kommt nicht mehr vor, statt Gerichtsdrohungen überwiegen Heilszusagen, als Gegner Israels erscheinen nicht mehr die Assyrer, sondern die Babylonier und dem Gottesnamen werden gerne Appositionen beigegeben („der heilige Gott“). Als Name dieses Buchteils wurde „Deuterojesaja“ („der zweite Jesaja“) üblich.

Bei Deuterojesaja werden die Aussprüche ohne klare Abgrenzung z. B. durch Überschriften oder Situationsangaben aneinandergereiht; man kann aber eine grobe Zweiteilung vornehmen: Nur in Kap. 40 – 48,19 ist der Perserkönig Kyros genannt (44,28; 45,1) und götzenpolemische Texte kommen vor (z. B. 40,19f.; 41,29; 42,17; 44,9-20; 45,16; 46,1f.). Kap. 48,20 – 55 stehen unter dem Oberthema „der neue Exodus aus Babel“: Jahwe wird sein Volk wieder nach Zion führen (z. B. 52,12). Zeitlich gehört Deuterojesaja in die zweite Hälfte des babylonischen Exils (um 550 – 539 v. Chr.).

Am Anfang des Buches steht eine Berufungsaudition mit dem Tröstungsauftrag (40,1-11). Wichtige Textgattungen sind: Heilsorakel, ursprünglich im Kult die Antwort der Priester auf Klagelieder (z. B. 41,8-16 mit gattungstypischer Einleitung „Fürchte dich nicht“), Disputationsworte, in denen der Prophet die Notwendigkeit seiner Verkündigung verteidigt (z. B. 40,12-31), Gerichtsreden Jahwes an Israel (z. B. 50,1-3) und die Völker (z. B. 41,1-5), ferner hymnische Stücke, die jeweils am Schluß eines Textteils stehen (42,10-13; 44,23; 45,8; 49,13; 52,9f.).

Bedeutend sind schließlich die vier Lieder vom Ebed Jahwe bzw. Gottesknecht: 42,1-4 (5-9); 49,1-6 (7-13); 50,4-9 (10f.); 52,13-53,12. Er soll nicht nur Israel wiederaufrichten und heimbringen, sondern auch „Licht der Völker“ sein (49,6). Das vierte und letzte Gottesknechtlied handelt von seinem stellvertretenden Leiden und Tod: „Er trug unsere Krankheit“ (53,4). In 42,5-9 wurde wohl ein ehemaliges Kyroslied nachträglich auf den Gottesknecht bezogen. Die Lieder 49,7.8-13 waren ursprünglich wahrscheinlich an Israel adressiert. Die von B. Duhm 1892 vorgeschlagene Wertung der Gottesknechtlieder als eigene literarische Schicht wird bis heute von den meisten Forschern geteilt: die Lieder haben eine Sonderstellung und lassen sich aus ihrem Kontext herauslösen, ohne daß ein Bruch entsteht.

Schwierig ist die Frage, wer der Gottesknecht sein soll. Die kollektive Deutung bezieht den Knecht auf Israel selbst; der Vers, in dem dies proklamiert wird (49,3: Du bist mein Knecht, Israel) dürfte jedoch ein späterer Einschub sein. Außerdem richtet sich gerade der Auftrag des Knechtes an das Volk Israel (49,5f.). So scheint eine individuelle Deutung plausibler, deren es aber mehrere gibt: Die traditionelle eschatologisch-messianische Auffassung scheitert daran, daß der Knecht keine Davidsgestalt ist und einen aktuellen Heimführungsauftrag erhält. Wird

die Erwartung an Personen der Vergangenheit gerichtet, kämen nur Mose und Jeremia in Frage. Die autobiographische Deutung auf eine Einzelperson Deuterojesaja wurde zuerst von Mowinckel vertreten, ist aber problematisch: Z. B. könnte dann, obwohl die Gottesknechtlieder als zusammengehörige Einheit konzipiert sind, das vierte Lied mit seiner Nachricht von Tod und Begräbnis des Gottesknechtes nicht von Deuterojesaja, sondern nur von Schülern gesprochen sein. Daher empfiehlt sich am ehesten eine partiell kollektive Deutung, bezogen nicht auf ganz Israel (an dem der Gottesknecht ja eine Aufgabe hat), aber auf die Gruppe, die den Weg aus dem Exil nach Zion/Jerusalem (voran)geht. So wird auch die Aussage 53,10 am besten verständlich: Der Gottesknecht ist gestorben und hat doch Nachkommen, d. h. wenn einzelne aus der verspotteten „Pioniergruppe“ untergehen, bleibt das Heimkehrprojekt als Ganzes ungefährdet und es wird dadurch sogar Israels Schuld abgeleistet.

Theologie: Wichtig ist zunächst der Nachweis, daß das Exil nicht gegen den Willen Jahwes erfolgt ist, sondern wegen der Verfehlungen Israels veranlaßt ist. Damit aber ist das Gericht bereits vollzogen, und Deuterojesaja kann neues Heil und die Heimkehr verheißen. Den Schöpfungsglauben verwendet er als Erweis der Macht Jahwes: Der Schöpfer der Welt kann auch einen neuen Exodus aus Babel bewirken (z. B. 51,9-11). Um zu verhindern, daß die Exilierten der Faszination der babylonischen Hochkultur und Religion erliegen, findet Deuterojesaja zu ganz neuen theologischen Aussagen: er entwickelt den expliziten theoretischen Monotheismus; den Göttern anderer Völker wird bestritten, daß sie überhaupt Götter sind (z. B. Jes. 41,24; 43,11; 44,6; 45,5.14.21f.). Die Naherwartung Deuterojesajas hat sich jedoch nur zum Teil erfüllt: Der Perserkönig Kyros hat zwar Babylon erobert, aber nicht wie erwartet den babylonischen Kult aufgehoben (46,1f.) und hat sich auch nicht zum Jahweglauben bekehrt (45,3).

Redaktionsgeschichtliche Probleme: Nach D. Michel hat es eine Einzelperson Deuterojesaja gar nicht gegeben, da der Prophet anonym bleibt und jegliche Nachrichten zur Person fehlen; dann wäre von Anfang an mit einer prophetischen Schule zu rechnen. U. Berges in Anlehnung an O. H. Steck nimmt dagegen an, daß in Jes. 40,12 – 46,11 Worte eines konkreten Anonymus zugrundeliegen, die in einer frühnachexilischen Gola-Redaktion und zwei Jerusalemer Redaktionen überarbeitet und fortgeschrieben wurden. Umstritten ist auch, warum Deutero- an Protojesaja angefügt wurde: Die ältere Forschung nahm zwei ursprünglich eigenständige Textkorpora an, die wegen thematischer Berührungen sekundär verbunden wurden (schon Protojesaja erhoffte eine heilsvolle Zukunft Zions nach dem Gericht). Demgegenüber wird heute z. T. vermutet, daß Deuterojesaja bewußt als produktive Fortschreibung Protojesajas konzipiert wurde.

3) **Tritojesaja** (Kap. 56 – 66): Der bedeutsame Jesajakommentar von B. Duhm (1892, ⁴1922) brachte die Erkenntnis, daß Deuterojesaja nicht bis zum Ende des Jesajabuches reicht, sondern daß mit Kap. 56 etwas Neues beginnt. Die heutige Forschung hat allerdings die Annahme eines einheitlichen Autors „Tritojesaja“ für die Kap. 56 – 66 aufgegeben; vielmehr geht man heute von verschiedenen Stücken aus der Zeit zwischen 520 und der Mitte des 5. Jh. v. Chr. aus. Am ältesten ist das Kernstück Kap. 60 – 62 über die zukünftige Herrlichkeit Zions; es steht Deuterojesaja noch sehr nahe. Es finden sich aber auch Worte, die an die Sozialkritik der vorexilischen Propheten anknüpfen, doch beschränkt sich die Strafkündigung auf bestimmte Gruppen, die Frevler innerhalb der Gemeinde (57,19ff.; 65; 66,5). Die Mahnrede über das rechte Fasten (58,1-12, vgl. Sach. 7f.) setzt Bußgottesdienste am zweiten Tempel voraus. Den Völkern wird teils das Gericht angekündigt (63,1-6; 66,16.24), teils Anteil an der Rettung gegeben, wenn sie sich zu Jahwe bekennen (66,18-20). Nach heutiger Ansicht wurden die Kap. 56 – 59 und 63 – 66 dem Jesajabuch im Zuge einer abschließenden Redaktion hinzugefügt, die auch sonst ihre Spuren im Text hinterlassen hat.

Abschließend M. Sweeneys Modell der Jesajabuchentstehung:

1) Worte des historischen (Proto-)jesaja

a) Frühverkündigung und Zeit des syrisch-efraimitischen Krieges 736 – 732 v. Chr.: 6,1-11; 1,21-31; *2; 5,1-24; *7 – 9,6; vielleicht 15 – 16; 29,15-24

b) Zur Zeit des Untergangs des Nordreiches 724 – 720 v. Chr.: 5,25-30; 9,7 – 10,4; 10,5-19; 14,24-27; *17; 18; 28,1-4; 29,1-14

c) Hiskijas Vorbereitungen gegen Assyrien und der Aufstand selbst 715 – 701 v. Chr.: 1,2-18; 3 – 4,1; 22; *28; 30,1-7; 31,1-3; 32,9-14.

2) Das joschijanische Jesajabuch aus Kap. 5 – 12; *14 – 23; 27 – 32; 36 – 37: In manchen Texten scheint der Niedergang des assyrischen Reiches hundert Jahre nach Jesaja Ende des 7. Jh. n. Chr. vorausgesetzt (14,24-27; 30,27-33; 8,23b-9,6); daher läßt sich eine „Assur-Redaktion“ des (Proto-)Jesajabuches in der Joschijazeit erschließen. In dieser Redaktion wurden mehrere thematische Blöcke zu einem Buch verbunden: die Anti-Assur-Sprüche (5 – 12), Völkersprüche (*14 – 23; 27) und Sprüche über Jerusalem mit der Ankündigung eines messianischen Retters (28 – 32). Stellenweise formuliert die Assur-Redaktion ganz neue Texte (z. B. 7,1-4.10.18f.21-25; Kap. 27; 32,1-8.15-20) und fügt als geschichtlichen Abschluß die aus 2. Kön. 18 – 19 übernommenen Kap. 36 – 37 hinzu.

3) Eine nachexilische Ausgabe um 520 – 515 v. Chr. aus Kap. *2 – 32, 35 – 55 und 60 – 62: Proto- und Deuterjesaja werden zu einem Großbuch vereinigt

4) Die Endredaktion des Jesajabuches Mitte oder Ende des 5. Jh. v. Chr. Diese Redaktion ist verantwortlich für 1,1.19f.27f.; 2,1; 4,3-6; 33f.; 56 – 59; 63 – 66.

Jeremia (hebr. „Jahwe erhöht“), Prophet 626 – 586 v. Chr.

Gliederung: Kap. 1 – 25,14 überwiegend Gerichtsworte gegen Juda; 25,15-38: der Zornbecher für alle Völker; 26 – 45 Berichte über Jeremia in der dritten Person (darin 30 – 35: Heilsworte für Juda und Israel); 46 – 51 zehn Worte über Fremdvölker; 52 geschichtlicher Anhang.

Text: die griechische Fassung (LXX) weicht in der Textreihenfolge ab: die Fremdvölkerworte Kap. 46 – 51 + 25,15-38 folgen in der LXX bereits nach 25,13, sie sind daher dort als 25,14 – 32,38 gezählt. Damit hat das grch. Jeremiabuch das auch bei anderen Propheten (vgl. Protojesaja, Ezechiel, Zefanja) übliche Aufbauschema: Gerichtsworte gegen das eigene Volk – Worte gegen Fremdvölker – Heilsworte. Außerdem entspricht in der LXX die Reihenfolge auch innerhalb des Fremdvölkerblocks nicht dem hebr. Text (griech.: Elam, Ägypten, Babel, Philister, Edom, Ammon, Kedar/Hazor, Damaskus, Moab, Zornbecher für die Völker; hebr.: Zornbecher für die Völker, Ägypten, Philister, Moab, Ammon, Edom, Damaskus, Kedar/Hazor, Elam, Babel). Ferner ist der grch. Text um etwa ein Achtel kürzer als der hebräische (es fehlen u. a. *2,1f.; *7,1f.; *8,10-12 [Dublette zu 6,13-15]; *10,6-10; 17,1-4; 27,1.7.*13f.*18-21f.; *29,15-19; 30,10f.22; 33,14-26; 39,4-13; 46,1.26; 51,45-48; 52,2f.15.28-30). Schon länger wurde vermutet, daß die griechische Fassung eine hebräische Vorlage gehabt haben muß; durch Qumranfragmente konnte diese nachgewiesen werden. Die Priorität gebührt im allgemeinen dem griech. Jeremiatext und seiner fragmentarisch erhaltenen hebr. Vorlage; der voll überlieferte hebräische Text (Masoretentext) repräsentiert ein späteres Stadium.

Person: Jeremia stammte aus einer Priesterfamilie in Anatot wenige Kilometer nördlich von Jerusalem. Er dürfte um 650 v. Chr. geboren sein. Ob er ein Nachkomme des von Salomo nach Anatot verbannten Priesters Ebjatar ist (1. Kön. 2,26), muß Spekulation bleiben. Im Gegensatz zu Ezechiel ist eine priesterliche Prägung von Jeremias Botschaft nicht erkennbar. Im dreizehnten Jahr des Königs Joschija, d. h. 627/26 v. Chr., wurde Jeremia zum Propheten berufen (Jer. 1,2f.; 25,3). Die Bewohner von Anatot untersagten Jeremia, im Namen Gottes zu reden, und wollten ihn sogar umbringen (11,18-23). Merkwürdigerweise findet sich im Buch Jeremia keine Reaktion auf Joschijas Kultreform. Erst unter Jojakim meldet sich Jeremia wieder zu Wort, um 608 v. Chr., nachdem er etwa ein Jahrzehnt geschwiegen hatte und inzwischen nach Jerusalem übergesiedelt war. Da das Volk sich vom Unrecht nicht abwendete,

kündigte Jeremia ihm Untergang und Gefangenschaft an. Frau und Familie durfte Jeremia zum Zeichen kommenden Unheils nicht haben (16,1ff.). Nach der ersten Eroberung Jerusalems 597 v. Chr. war Jeremia als Prophet Jahwes erwiesen und durfte wieder öffentlich auftreten, was Jojakim unterbunden hatte. Nun folgten harte Auseinandersetzungen mit konkurrierenden Propheten (Jer. 27 – 29); auch wollte der neue König Zedekija nicht auf Jeremia hören und versuchte sich erneut aus der Abhängigkeit von Babylon zu befreien. Jeremia wurde erst in eine Zisterne geworfen und darauf im Wachthof gefangengehalten, was in zwei widersprüchlichen Fassungen berichtet wird (Kap. 37: weil man fürchtete, Jeremia werde zu den Chaldäern, d. h. Babyloniern überlaufen; Kap. 38: wegen Jeremias „wehrkraftersetzender“ Verkündigung). Nach der zweiten Eroberung und Zerstörung Jerusalems 587 v. Chr. blieb Jeremia zunächst in Juda, nach Ermordung des Statthalters Gedalja nahmen ihn aber jüdische Auswanderer gegen seinen Willen mit nach Ägypten. Dort sprach er seine letzten überlieferten Worte, u. a. die irriige Prophezeiung, Nebukadnezar werde auch in Ägypten einfallen und es zerstören (43,10-13). In Ägypten ist Jeremia dann vermutlich auch ~~bestattet~~ verteilt sich die Spruchsammlung im Jeremiabuch (Kap. 1 – 25) auf Jeremias Lebensphasen wie folgt:

- a) Frühzeitverkündigung von seiner Berufung bis zu Joschijas Reform (etwa 626 – 622 v. Chr.): Kap. 1 – 6.
- b) Vom Beginn der Regierung Jojakims bis zur ersten Eroberung Jerusalems (608 – 597 v. Chr.): Kap. 7 – 20 (dazu die Fremdbenichte Kap. 26 und 35f.).
- c) Zur Regierungszeit Zedekijas bis zur zweiten Eroberung Jerusalems (597 – 587 v. Chr.): Kap. 21 – 24 (dazu die Fremdbenichte Kap. 27 – 29, 32, 34, 37 – 39).
- d) Vom Fall Jerusalems bis zum Zwangsaufenthalt in Ägypten (587/86 v. Chr.) informiert nur der Fremdbenicht Kap. 40 – 44.

Entstehung:

1) Die schriftliche Fixierung von Jeremias Botschaft begann offensichtlich bei Jeremia selbst und seinem Schreiber Baruch (Kap. 36): diese fertigten 605 v. Chr. eine Schriftrolle über alle bisherigen prophetischen Worte Jeremias an; als König Jojakim sie verbrannte, schrieben sie eine „zweite, erweiterte Auflage“ (36,32). Diese Nachrichten müssen schon deshalb einen historischen Kern haben, weil Jeremias Unheilsprophezeiung über Jojakim nicht eingetreten ist, also nicht im Nachhinein erfunden werden konnte: keiner der Seinen sollte auf dem Thron Davids sitzen (36,30) – doch wurde Jojakims Sohn Jojachin und dann dessen Onkel Zedekija König (vgl. 1. Kön. 24,6.17). Der Inhalt der Jeremia-Urrolle ist umstritten (Jer. 2 – 6?).

2) Spätere Zusätze und Bearbeitungen: Es wird bis heute kontrovers diskutiert, welche Redaktionen die von Jeremia und Baruch selbst aufgeschriebenen Worte weiter fortgeschrieben haben. Feststeht, daß das Jeremiabuch tiefgreifender bearbeitet wurde als andere Prophetenbücher. S. Mowinckel stellte 1914 eine Vierquellentheorie auf (Sprüche und Selbstberichte Jeremias, Fremdbenichte, deuteronomistische Predigten, Trostbuch für Ephraim). Heute sieht man das Jeremiabuch noch differenzierter ist vom Quellenmodell zum redaktionsgeschichtlichen Modell übergegangen:

- Aus dem metrischen Kontext der Spruchsammlung Kap. 1 – 25 fallen einige in Prosa abgefaßte Predigten heraus: Kap. 7 – 8,3; 11,1-14; 18,1-12; 21,1-10; 22,1-5; 25,1-11 (14); *32f.; 34,8-22; 35. Sie wurden von einer deuteronomistischen Redaktion in das Jeremiabuch gebracht, die den Text auch sonst fortgeschrieben hat. Sie legte Jeremia Alternativ-Predigten in den Mund (d. h. im Falle der Umkehr werde das Unheil abgewendet, z. B. 7,1-15; 22,1-5), während der historische Jeremia das Gericht als unentrinnbar darstellte. Deuteronomistisch sind auch Gerichtsbegründungen im Frage-Antwort-Stil (9,11-15; 16,10-13) und die Betonung der Tora (Kap. 7; 11,1-14). Von der deuteronomistischen Redaktion stammen wohl auch die Überschriften in der abgewandelten Wortereignisformel „Das Wort, das zu Jeremia von Jahwe geschah“, die jeweils einzelne Textsammlungen einleitet (7,1; 11,1; 18,1; 21,1; 25,1; 30,1; 32,1; 34,1; 35,1; 40,1; 44,1).

- Verschiedene nachdeuteronomistische Hände brachten in das Jeremiabuch u. a. Götzenpolemik (10,1-6) und messianische Erwartung (23,1-6).
- Der Berufungsbericht in Kap. 1 ist (trotz seiner Abfassung in Ich-Form) mindestens überarbeitet. Jeremias Einwand „Ich bin zu jung“ entspricht dem traditionellen Berufungsformular (vgl. Ex. 3f.: Mose, Ri. 6: Gideon), auch ist der singuläre Titel „Prophet für die Völker“ (1,5) sicher nicht ursprünglich.
- In ihrer Echtheit umstritten sind die sog. Konfessionen Jeremias (11,18 – 12,6; 15,10-21; 17,12-18; 18,19-23; 20,7-18), singuläre Texte für einen alttestamentarischen Propheten, in denen die Last des Prophetenamtes beklagt wird.
- Umstritten sind auch die Heilsweissagungen Kap. 30 – 31, das sog. Trostbüchlein für Ephraim, d. h. das Nordreich Israel. Kap. 31 enthält die bedeutungsvolle Verheißung eines neuen Bundes Gottes mit dem Nord- und dem Südreich. Ein Grundbestand könnte jeremianisch sein (während Joschijas Expansionspolitik?), anderes ist sicher nachexilisch.
- Die Fremdb Berichte, d. h. Berichte über Jeremia in der dritten Person, Kap. 19 – 20,6; 26 – 29; 36 – 44; 45 werden auch „Baruchbiographie“ genannt, da sie aus der näheren Umgebung Jeremias stammen müssen, Kap. 45 scheint dabei auf Jeremias Schreiber Baruch hinzudeuten. Indessen zeigen aber inhaltliche Differenzen, daß die Fremdb Berichte nicht von einem einzigen Verfasser stammen können.
- Die Völkerorakel (Gerichtsworte über Fremdvölker) 25,18-38 und 46 – 51 gehen höchstens teilweise auf Jeremia zurück.

Rezeption: In jüngerer Zeit hatte Jeremia für das Judentum eine größere Bedeutung als für das Christentum: an ihm ließ sich jüdische Identität in den Zeiten der Verfolgung und der Diaspora festmachen, so mit seiner Zeichenhandlung, sich kurz vor der Zerstörung Jerusalems noch einen Acker zu kaufen und damit Zukunftshoffnung zu bekunden (Jer. 32) und mit seiner Weisung: „Suchet der Stadt Bestes, dahin ich euch weggeführt habe, und betet für sie zu Jahwe, denn ihr Wohl ist euer Wohl“ (Jer. 29,7).

Klagelieder Jeremias (grch. Threni): eine Sammlung von Klageliedern nach der Zerstörung Jerusalems 586 v. Chr.

Gliederung: Kap. 1-4: 22 Strophen jeweils mit einem neuen Buchstaben des hebräischen Alphabets (Akrostichon), mit Elementen der Qina (des Leichenliedes). Klage des personifizierten Jerusalem (Kap. 1), Klage über die Leiden nach der Zerstörung (Kap. 2 und 4), Klage eines Einzelnen und Zuflucht bei Gott (Kap. 3; V. 23: Seine Barmherzigkeit ist alle Morgen neu). Kap. 5: Klagelied des Volkes, auch im Akrostichon.

Verfasser: Die Zuschreibung an Jeremia ist durch 2. Chr. 35,25a bedingt, aber nicht haltbar: Dort ist von (verlorenen) Klageliedern Jeremias auf den Tod Joschijas die Rede (609 v. Chr.); die biblischen Klagelieder beziehen sich aber auf die Zerstörung Jerusalems 586 v. Chr. und erwähnen nur einmal kurz die Deportation (nicht den Tod) eines Königs (4,20). Da die Klagelieder in der hebräischen Bibel zudem nicht unter die Nebiim (Propheten), sondern unter die Ketubim (Schriften) eingereiht wurden, galten sie bei Abschluß des Prophetenkanons (um 200 v. Chr.) noch nicht als jeremianisch, diese Zuschreibung findet sich erst zur Zeit der Übersetzung ins Griechische und im 1. Jh. n. Chr. bei Flavius Josephus (contra Apionem 1,8).

Ihrer **Aussage** nach sind die Klagelieder ein Appell an einen Gott, der viel Elend nicht verhindert hat, dessen Theodizee aber dennoch versucht wird (3,31-38) und auf den man weiter hofft.

Ezechiel (hebr. „Gott möge kräftigen“, LXX und Luther: Hesekiel), Prophet im babylonischen Exil 593 – 568 v. Chr., „einer der bedeutendsten Propheten des AT“ (B. Lang).

Gliederung: Kap. 1 – 24 Gerichtsworte gegen Juda; 25 – 32 Gerichtsworte gegen sieben Fremdvölker; 33 – 48 Heilsworte (33 – 37 Heilsworte für Israel, 38f. Gog aus Magog, 40 – 48 der sog. Verfassungsentwurf: die Vision vom neuen Tempel im neuen Land).

Person: Ezechiel war Sohn des Priesters Busi aus einer zadokidischen Jerusalemer Priesterfamilie. Er gehörte zu denen, die nach der ersten Eroberung Jerusalems 597 v. Chr. nach Babylon deportiert wurden (Teile der Oberschicht und Handwerker, vgl. 2. Kön. 24,10ff.). Dort lebte er in der Nähe von Nippur im Ort Tell Abib (hebr. gedeutet „Ährenhügel“, babylon. gedeutet „Sintfluthügel“; nach diesem Ort wurde die heutige Stadt Tel Aviv in Israel benannt). In Tell Abib wurde er im 5. Jahr nach der Verbannung Jojachins, also 593 v. Chr., zum Propheten berufen (1,1 – 3). Ursprünglich fast ausschließlich Unheilsprophet, wandelte sich Ezechiel nach 586 v. Chr. zum Propheten der *restitutio in integrum*, d. h. der kommenden Wiederherstellung Israels; als deren Träger sah er die jüdischen Exulanten an, unter denen er bis etwa 568 v. Chr. wirkte.

Literarische Eigenart: Das Buch Ezechiel gibt sich als ein lückenloser Ich-Bericht des Propheten, doch bleibt seine Person hinter der alles beherrschenden Jahwe-Rede verborgen. Bestehen die älteren Prophetenbücher aus Sammlungen von knappen, selbständigen Einzelworten, so gibt das Buch Ezechiel größeren Kompositionen Raum. Umfangreiche Visionen bestimmen das ganze Buch (1,3 – 3,15; 3,22-27; 8 – 11; 37,1-14; 40 – 48). Ebenso bedeutend sind die Zeichenhandlungen (4f.; 12,1-20; 21,11f.23-37; 24,1-14; 37,15-28), die „als Aufmerksamkeit erregendes Straßentheater zum besonderen Repertoire Ezechiels gehörten“ (M. Görg). Ferner bediente sich Ezechiel gerne der Bildreden, von kurzen Gleichnissen bis zu umfangreichen Allegorien reichend (15 – 17; 19; 21,1-10; 22,17-22; 23; 24,1-14; 26,15-21; 27; 28,11-19; 31; 32). Drastische sexuelle Bildersprache findet sich bes. in Kap. 16 und 23. Typisch sind schließlich bestimmte Wendungen, so die achtzigmal verwendete sog. Erkenntnisformel (auch: Erweiswort) „ihr werdet erkennen, daß ich Jahwe bin“ (Ez. 6,7.13f. u. ö.; der Formelteil „ich bin Jahwe“ wird Selbstvorstellungsformel genannt). Jahwes Anrede an den Propheten „Menschensohn“ (2,1 u. ö.) soll die Distanz zwischen Gott und Geschöpf betonen; mit dem Menschensohn von Dan. 7 und dem christologischen Hoheitstitel im NT hat sie nichts zu tun.

Die Entstehung des Buches Ezechiel wird am besten mit einem Modell der Fortschreibung (begründet von W. Zimmerli) erklärt. Danach ist ein relativ kleiner originaler Textbestand von der Schule des Propheten Ezechiel in mehrstufigen Ergänzungen zum jetzigen Text ausgebaut worden:

- Die das Buch eröffnende Vision ist vielleicht aus zwei Berichten zusammengesetzt (A: 1,3a; 2,3 – 3,11.15; B: 1,1.3b. – 2,2; 3,12-14), die die erste und letzte Vision des Propheten wiedergeben; in diesem Fall hätte die sog. Thronwagenvision nicht am Anfang, sondern am Ende von Ezechiels Tätigkeit stattgefunden. Dann müßten auch die Rückverweise auf die Thronwagenvision in späteren Visionsberichten (3,23; 8,4; 43,3) sekundär sein.
- Ez. 3,17-21; 14,1-10; 18; 33,1-20 heben sich durch die Betonung der Individualverantwortung und das Angebot der Umkehr vom Kontext ab.
- Die Fremdvölkerverkündigung Kap. 25 – 32 dürfte weitgehend sekundär sein, denn die Worte dieser Sammlung haben ein eigenes System der Datierung (26,1; 29,1.17; 30,20; 31,1; 32,1.17) und passen auch nicht zur Sendung Ezechiels exklusiv zum Hause Israels. Außerdem war Ezechiel laut 24,25-27 angeblich bis zum Datum von 33,21f. verstummt, kann also gar nicht der Sprecher (vgl. 29,21 und 33,21f.) der Fremdvölkerworte Kap. 25 – 32 sein.
- Die in sich komplexe Zweitberufung Ezechiels zum Wächterpropheten (33,1-20) ist redaktionell zusammengefaßt und in die Berufungsvision nach vorne getragen worden (3,16b-21).
- Das schwierige Phänomen der Stummheit Ezechiels wird von seinem Ursprungsort 33,21f. sukzessiv nach vorne versetzt und dabei zeitlich ausgedehnt. In 33,21f. reicht sie vom Abend bis zum Morgen, in 24,25-27 hat sie sich auf die Periode vom Fall der Stadt bis zum Datum von 33,21 erweitert, in 3,16a.22-27 bezieht sie sich auf den gesamten Zeitraum der Unheilsverkündigung von der Berufung (593 v. Chr.) bis zum Eintreffen der Nachricht vom Fall der Stadt (585 v. Chr.).

- Die Gogkapitel 38f. sprengen den Zusammenhang von Kap. 37 mit 40 – 48 und beschäftigen sich im Unterschied zum Kontext mit fernerer Zukunft bzw. apokalyptischer Endzeit: in dieser solle sich eine nördliche Feindmacht, vom Großfürsten Gog angeführt, über Israel ergießen, doch werde Gott machtvoll zugunsten seines Volkes eingreifen.

- Beim sog. Verfassungsentwurf Kap. 40 – 48 ist mindestens Kap. 48 Ezechiel abzusprechen, E. Vogt läßt sogar nur folgende Verse als von Ezechiel stammend gelten: 40,1f.; 43,4-7a; 47,1.2b.6a.8f.12a.

Theologie: Ezechiel vertritt einen reflexen Monotheismus, wonach alle Götter außer Jahwe nur Götzen und Scheusale seien. Damit ist er der in seiner Zeit noch nicht voll erfolgreichen „Jahwe-allein-Bewegung“ zuzurechnen, deren Theologie zum bestimmenden Faktor des Frühjudentums werden sollte. Durch bestimmte Eigenheiten und Darstellungsweisen (Integration des Sakralrechts in die Prophetie, Sorge um Reinheit, Heranziehen mythischer Stoffe) wird Ezechiel ferner zum „Vater der priesterlichen Theologie“.

Ezechiel hofft auf die Rückführung eines gereinigten Israel aus der Gola (11,14-17; 20,32-38; 37,11b-13a), er schaut – vielleicht inspiriert von der zoroastrischen Lehre einer „Wiedergeburt“ aus den Knochen – die Auferstehung Israels (37,1-11a*); weiter schaut er die Rückkehr der Herrlichkeit Jahwes in den neuen Tempel (40 – 43*) und paradiesische Zustände in Palästina (47,1-12*). Diese prophetische Erwartung eines neuen, wiedererstandenen und ungeteilten Königreiches Israel hat sich jedoch nicht erfüllt.

Rezeption: Nachgewirkt haben vor allem Ezechiels Visionen, und zwar schon innerbiblisch (1. Chr. 28,18; Sir. 49,8). In der patristischen Exegese wurden aus den vier Lebewesen Ez. 1,5-12; 10,14 die vier Evangelistensymbole entlehnt (Matthäus: Engel, Markus: Löwe, Lukas: Stier; Johannes: Adler). Die jüdische Tradition ist jedoch gerade gegenüber den Visionen reserviert (z. B. weil beim sog. Verfassungsentwurf der Widerspruch zur Tora empfunden wurde). Die Gogkapitel 38f. haben die christliche Apokalyptik beeinflusst (Mk. 13; 2. Thess. 2; Offb. 20,2f.). Ezechiels kompromißlos theozentrische Theologie, sein Herausstellen des „sola maiestate Dei“ haben ihm den Beinamen „Calvin des AT“ eingetragen.

Daniel (hebr. „Gott verschafft Recht“), ein um 165 v. Chr. abgeschlossenes apokalyptisches Buch. Gliederung: Kap. 1 – 6 die Daniel-Erzählung; Kap. 7 – 12 Daniels Visionen.

Das Danielbuch ist das einzige apokalyptische Buch des AT; zur gleichen Gattung gehört sonst nur noch die sog. Jesaja-Apokalypse (Jes. 24 – 27 + die „kleine Apokalypse“ Jes. 33). Zusammen mit Jes. 26,19 und dem apokryphen 2. Makkabäerbuch stellt das Danielbuch das einzige alttestamentarische Zeugnis für eine Auferstehung von den Toten dar (12,1-4.13). Vermutlich wegen seiner späten Entstehung steht das Danielbuch in der hebräischen Bibel nicht unter den Propheten, sondern unter den zuletzt abgeschlossenen Schriften.

Text: Der griechische Text der LXX weicht so stark vom semitischen Danielbuch ab, daß er seit dem 3. Jh. n. Chr. zugunsten der griechischen Übersetzung des Theodotion nicht mehr benutzt wurde; umstritten ist, ob der LXX-Text z. T. auf einer älteren Vorstufe zum Danielbuch beruht. Die beiden griechischen Übersetzungen der LXX und des Theodotion enthalten noch die apokryphen Zusätze der Susanna-Erzählung (Dan. 13) und die Erzählung über Bel und den Drachen (Dan. 14).

Die Entstehung des Danielbuches ist vielschichtig, am ehesten wird ihm ein Aufstockungsmodell (E. Haag) gerecht:

1) Die fiktive Gestalt Daniel war seit älterer Zeit eine Symbolfigur für die Weisheit Israels; in diesem Sinne wird sie schon bei Ezechiel erwähnt (Ez. 28,3).

2) Am Ende des 3. Jh. v. Chr. entstand als Grundschrift des Danielbuches die Komposition Dan. *4 – 6. Der Autor dieses protokanonischen Danielbuches verband zwei ältere Lehrerzählungen vom weisen und gerechten Daniel (Dan. *4 und *6) mit einer davon unabhängigen Geschichtsdarstellung, die den Untergang der Weltherrschaft Babylons beschrieb (Dan. *4,25-30 und *5,1-30). Diese letztere Darstellung bestand wesentlich aus „Belsazers Gast-

mahl“ mit der berühmten Wandinschrift „Mene, mene, tekel, u-parsin“ (wörtlich meint dies die Geldeinheiten „Mine, Mine, Schekel und dessen Teile“); Daniel deutet den Text dann als „gezählt, gewogen und zerteilt“, d. h. „dein Königtum ist *gezählt* und beendet, man hat dich *gewogen* und zu leicht befunden, dein Reich wird *zerteilt* und den Medern und Persern gegeben“ (5,25-28).

Die in der Daniel-Grundschrift Dan. *4 – 6 zusammengestellten drei Daniel-Erzählungen sind auf aramäisch geschrieben; sprachwissenschaftlich ist ihre Entstehung in der jüdischen Diaspora des Ostens wahrscheinlich; die weitere Ausgestaltung des Daniel-Stoffes erfolgte dann in Jerusalem. Den Anlaß für die Zusammenstellung der Daniel-Grundschrift lieferte wohl der um die Wende zum 2. Jh. erfolgte Machtwechsel im vorderen Orient, als die Ptolemäer ihre Vorherrschaft über Palästina an die Seleukiden abtreten mußten.

3) Als im 2. Jh. v. Chr. die Hellenisierung des jüdischen Volkes voranschritt, fügte man zur Daniel-Grundschrift eine paränetische Einleitung hinzu, die auf die Bewährung der Frommen in einer fremdreligiösen Umgebung abzielt (*1 – 3). Weiter ergänzte man einen visionären, Gegenwart und Zukunft erhellenden Ausblick (*7 – 8). Anfang (1,1 – 2,4a) und Ende (8,1ff.) dieser Hinzufügungen wurden auf hebräisch verfaßt, um das Danielbuch den Prophetenbüchern anzugleichen und seinen „kanonischen“ Rang zu betonen. Zeitpunkt dieser Bearbeitung war die Regentschaft Antiochus IV. (175 – 164 v. Chr.), aber noch vor seiner Tempelentweihung 167 v. Chr.; er ist in 2,41ff.; 7,8.20ff.; 8,9ff.23ff. gemeint.

Durch diese Ergänzungen *1 – 3 und *7 – 8 erhielt das Danielbuch nun eine apokalyptische Färbung. Besonders wirkmächtig war die Lehre von den vier Weltreichen in Daniel 2 und 7. Mit diesen vier Weltreichen waren ursprünglich gemeint die Reiche der Babylonier, Meder, Perser und der Griechen (Ptolemäer/Seleukiden). In späterer Interpretation (Hieronimus u. a.) verstand man die vier Weltreiche jedoch als die der Assyrer/Babylonier, der Meder/Perser, der Griechen und der Römer. Deshalb mußte auch das Reich der deutschen Kaiser im Mittelalter – mithilfe der Ideologie der *Translatio imperii* („Übertragung der Herrschaft“) – als ein heiliges *römisches* Reich deutscher Nation aufgefaßt werden, da es ein fünftes Weltreich nach Daniel 2 und 7 nicht geben konnte.

4) Als schließlich Antiochus IV. Epiphanes 167 v. Chr. den Tempel in Jerusalem entweihte, wurden die vier letzten Kapitel Dan. 9 – 12 ergänzt. Die Aufhebung des Jerusalemer Kultes klingt an in Dan. 9,26f.; 11,31.36f.; 12,11. Die Wiedereinweihung des Tempels 164 v. Chr. oder den Tod Antiochus IV. Epiphanes hatte der Verfasser aber nicht vorhergesehen (vgl. die anderslautende Voraussage 11,40 – 12,3). Vielmehr war er zu der irrigen Ansicht gelangt, daß in der Abfolge der heidnischen Weltreiche jetzt Höhepunkt und Ende gekommen sei, dem nun die Vollendung der Gottesherrschaft folgen müsse.

Historische Wertung: Die prophetischen Geschichtsdurchblicke im Danielbuch (2, 7, 9, 10,1 – 11,39) sind weitgehend *vaticinia ex eventu*, denn hier konnten zwischenzeitlich eingetretene Ereignisse noch als Zukunftsdeutung eines angeblich um 600 v. Chr. lebenden Daniel dargestellt werden. Daß die Verankerung der legendären Weisheitsgestalt Daniel in der babylonischen Zeit fiktiv ist, zeigt sich auch an zahlreichen historischen Fehlern im Danielbuch: Eine Einnahme Jerusalems 605 v. Chr. (1,1) hat es nicht gegeben, auch wurde Nebukadnezar erst in diesem Jahr König. Der siebenjährige Wahnsinn Nebukadnezars (4,13ff.) ist unhistorisch; diese Legende könnte darauf zurückgehen, daß nicht Nebukadnezar, sondern der letzte babylonische König Nabonid verhaltensauffällig war. Das Perserreich hatte nicht 120 Satrapen (Statthalter, so 6,2), sondern nur 20. Zudem war Belsazer weder König noch Sohn und Nachfolger Nebukadnezars, sondern er führte während der Abwesenheit seines Vaters Nabonid die Regentschaft in Babylon. König Darius war nicht Meder (6,1), sondern Perser, und er war auch nicht Sohn des Ahasveros/Xerxes (9,1), sondern sein Vater. Auch hat nicht Darius den letzten babylonischen König (Nabonid, nicht Belsazer) abgesetzt, sondern das hatte bereits der Perserkönig Kyros II. getan.

Hosea (hebr. „er [Gott] hat geholfen“, LXX und Vulgata: Osee), Nordreichprophet um 750 – 725 v. Chr.

Gliederung: Kap. 1 – 3: Hoseas und Jahwes Liebe und Ehe; 4 – 14 Spruchsammlungen. Das Hoseabuch eröffnet das Buch der zwölf kleinen Propheten, weil es die anderen kleinen Propheten an Umfang übertrifft oder Hosea im späteren Rückblick als ältester der Reihe galt (obwohl Amos etwa 15 Jahre früher auftrat). Hos. 4 – 14 gehört zu den am schlechtesten überlieferten Texten des AT (zusammen mit Samuel, Ezechiel, Nahum 1).

Person: Hosea gilt als der einzige Nordreich-Schriftprophet, der auch aus dem Nordreich stammte. Das Hoseabuch macht allerdings zu seiner Herkunft keine Angaben; für das Nordreich als seine Heimat sprechen aber manche Spracheigentümlichkeiten, Hoseas von Elia herkommende Theologie und einige seiner Themen wie die Figur des Jakob und der Stamm Efraim (beide im Nordreich beheimatet). Hoseas Wirkungszeit wird in 1,1 mit den Regierungszeiten der vier jüdischen Könige Usija (776 – 739), Jotam (739 – 734), Ahas (734 – 728), Hiskija (728 – 699) und mit dem Nordreichkönig Jerobeam II. (ca. 790 – 750) angegeben. Die nachfolgenden sechs Nordreichkönige bis 722, zu deren Zeit Hosea ebenfalls gewirkt haben muß, sind merkwürdigerweise nicht genannt. Durch zeitgeschichtliche Bezüge einzelner Sprüche im Hoseabuch läßt sich Hoseas Wirksamkeit auf etwa 750 – 725 v. Chr. eingrenzen, zum Beispiel spiegelt sich der syrisch-efraimitische Krieg 734/33 v. Chr. in Hos. 5,8ff. wieder. Das Ende des Nordreiches 722 v. Chr. hat Hosea offensichtlich nicht mehr erlebt.

Entstehung:

1) Die beiden Spruchsammlungen Hos. 4 – 11 (mit Schlußformel in 11,11) und 12 – 14 wurden von Schülern Hoseas nach dem Untergang des Nordreiches 722 v. Chr. geschaffen. H. W. Wolffs These von „Auftrittskizzen“, die Schüler Hoseas gleich nach dessen Auftritten angefertigt hätten, wobei nur die Worte Hoseas, nicht aber die Szenerie und Reaktion der Hörer aufgezeichnet worden seien, mutet der Spruchsammlung in der überlieferten Form zuviel Authentizität zu: Es handelt sich um eine von vornherein auf Lektüre zielende und die aktuelle Situation hinter sich lassende Komposition; diese ist von solcher Geschlossenheit, daß eine Trennung von echten Hoseaworten und dem Anteil der frühen „Hoseaschule“ weithin unmöglich ist.

2) Frühestens in exilischer Zeit wurde dem Hoseabuch die in sich bereits mehrschichtige Ehegeschichte Hoseas (Kap. 1 – 3) vorangestellt. Nach dem Er-Bericht in Kap. 1 heiratet Hosea in einer Symbolhandlung die Hure Gomer; der Ichbericht in Kap. 3 kann nicht als erneute Untreue Gomers ausgelegt werden, da er sich entweder auf eine andere Frau bezieht oder Dublette zu Kap. 1 ist (das „noch einmal“ in 3,1 wäre dann redaktionell). Ferner wurden Hoseas Worte in mehreren jüdischen Redaktionen unter deuteronomistischem Einfluß aktualisiert und um Heilsworte erweitert (z. B. 1,7; 3,5; 4,15; 5,5; 6,11). Auch sind Amosworte nachträglich in das Hoseabuch eingedrungen (Hos. 4,15 = Am. 5,5 und 8,14; Hos. 8,14 = Am. 2,5).

Kerygma: Hoseas Kritik unter der Leitkategorie „Hurerei“ gilt kultischen Vergehen Israels (4,4 – 5,7). Zugleich kritisiert Hosea Königtum und gottvergessene Politik (5,8 – 8,14). Ausführliche Geschichtsrückblicke dienen dem Aufweis der Schuld Israels (9,10 – 11,11). Gott kann Exodus und Landnahme rückgängig machen in Form einer Exilierung nach Assyrien (8,13; 9,3.6; 11,5). Doch soll gerade dieses Gericht einen Neuanfang und „zweiten Exodus“ ermöglichen (11,8-11); diese Vorstellung wurde später von Jeremia, Ezechiel und Deuteronesaja aufgenommen. Zugleich betont das Hoseabuch auch die grenzenlose Liebe Gottes (2,1-3.20-25; 14,5-9). Diese Heilszusagen gehen vermutlich wenigstens teilweise auf den echten Hosea zurück, der dann nicht als ein reiner Unheilprophet anzusehen ist, sich aber in seiner Prophezeiung eines neuen Nordreiches Israel (11,8f.11) geirrt hat.

Joel (hebr. „Jahwe ist Gott“): ein Buß- und Heilsprophet im 4. Jh. v. Chr.

Gliederung: Kap. 1 Klage über eine Heuschreckenplage und Dürre; 2,1-17 deren Deutung auf den Tag Jahwes; 2,18-27 Heilszusage Gottes; 3 Verheißung der Geistausgießung und göttlicher Zeichen; 4 Völkergericht in Jerusalem und Heil für Israel am Tag Jahwes.

Die ältere Forschung sah in Kap. 1 – 2 einen vorexilischen Kultpropheten und in 3 – 4 einen nachexilischen Zusatz. Heute geht man jedoch von der Einheit des Joelbuches aus, wofür die mit redaktionellen Eingriffen nicht zureichend erklärbaren Gemeinsamkeiten in Stichwörtern und Formeln sprechen (vgl. 1,14 mit 4,9; 1,15 und 2,1b-2a mit 4,14; 2,10a mit 4,16a; 2,10b-11 mit 3,4 und 4,14b-15; 2,16 mit 4,11; 2,17 mit 4,2; 2,27 mit 4,17). Außerdem ergibt sich, wenn man die entscheidende Zäsur in 2,18 setzt, eine bewußt symmetrische Komposition, die sich am zweiteiligen Ablauf der Klageliturgie eines Fasttages orientiert: Auf die Klage der Gemeinde, die auch durch den Kultpropheten gesprochen werden kann (1 – 2,17), folgt die durch den Propheten vermittelte Antwort Gottes (2,18 – 4).

Entstehung:

1) Botschaft des authentischen Joel: Ihr Ausgangspunkt ist eine bereits erlittene Heuschreckenplage und Dürre (Kap. 1). Diese wird in Kap. 2 als Vorbote für den Tag Jahwes gedeutet, der einen noch nie dagewesenen Völkersturm bringen soll (2,2). Doch mit Buße und Fasten ist Gott vielleicht noch umzustimmen (2,12f.), und er wird die Lebensmittelnot wenden (2,19.22-26), eine endzeitliche Geistausgießung auf das Gottesvolk vollziehen (3,1f.) und die Feindvölker richten (2,20; 4,1-17.19).

2) Zusätze: Spätere Erweiterungen sind 4,4-8 und wohl auch 4,18-21a (falls letztere Verse nicht bewußte Zusammenfassung der vorhergehenden Gottesrede sein sollen). In 4,4-8 ist der Einschub offenkundig, da es sich um Prosa im poetischen Kontext handelt und der enge Zusammenhang 4,1-3.9-17 unterbrochen wird.

Datierung: Joels Wirkungszeit wird weder durch die Buchüberschrift noch anderweitig direkt angegeben. Doch spricht eine Reihe von Indizien für die Datierung ins 4. Jh. v. Chr.: Das Vokabular weist in die Spätzeit. Anders als die vorexilischen Schriftpropheten kritisiert Joel nicht den Kult, sondern schätzt ihn hoch (1,9.13f.16; 2,14ff.). Das Gemeindeleben (Leitung durch Priester und Ältestenkollegium, Tempelliturgie mit Speise- und Trankopfer, keine Erwähnung von König und Hof) paßt auf die nachexilische Zeit. Die (445 wiedererrichteten) Stadtmauern Jerusalems (2,7.9) werden ebenso vorausgesetzt wie die Deportation des Volkes Israel (4,2) und in Jerusalem erlebte Fremdherrschaft (4,17). Die Androhung eines Völkersturms (2,2) könnte die Erschütterungen des Perserreiches im 4. Jh. v. Chr. spiegeln. Schließlich ist die intensive intertextuelle Abhängigkeit des Joelbuches von anderen Prophetenbüchern vor dem 4. Jh. v. Chr. kaum denkbar, z. B. beziehen sich: 1,15 auf Jes. 13,6; 2,1f. auf Zef. 1,14f.; 2,3 auf Ez. 36,35; 2,6 auf Nah. 2,11; 2,10 auf Jes. 13,10; 2,11 auf Mal. 3,2; 2,12 auf Hos. 14,2f.; 2,14a auf Am. 5,15; 2,17 auf Ez. 36,16 und Ps. 79,10; 2,20 auf Jer. 1,14 und Ez. 38,15f.; 2,27 auf Jes. 45,5.17; 3,1 auf Ez. 39,29; 3,4b auf Mal. 3,23; 3,5 auf Obd. 17; 4,5 auf Hos. 7,1 und Jer. 33,15f.; 4,10 auf Jes. 2,4 und Mi. 4,3 (Schwerter zu Pflugscharen); 4,16 auf Am. 1,2; 4,17 auf Jes. 8,18; 4,18 auf Am. 9,13 und Ez. 47,1. Diese Bezüge machen deutlich, daß das Buch Joel als literarische Prophetie und als eschatologische Prophetenauslegung verstanden werden muß: die gegenwärtige Not soll als Anbruch der schon von vorexilischen Propheten verkündeten Endzeit gedeutet werden. Wegen der starken Bezüge zum vorhergehenden Hosea und nachfolgenden Amos wurde das Joelbuch vielleicht eigens für seinen jetzigen Zusammenhang im Zwölfprophetenbuch geschrieben.

Amos (hebr. „der [von Jahwe] Getragene“): der erste Schriftprophet um 765 v. Chr.

Gliederung: 1,1-2: Überschrift und Eingangsmotto; 1,3 – 2,16: Spruchzyklus gegen Fremdvölker, die in Sprüche gegen Juda und Israel münden; 3,1 – 6,14: Unheilsworte gegen das (Nordreich) Israel, (in Ringkomposition, 5,1-17, und Parallelkomposition, 5,18 – 6,14); 7,1 –

9,6: ein Zyklus von fünf Visionen (7,1-9; 8,1-3; 9,1-4; mit Fremdbbericht 7,10-17 und Sprüchen); 9,7-15: Buchschluß.

Person: Amos trat im Nordreich auf, in Bet-El (7,10ff.) und in Samaria (3,9; 4,1; 6,1), stammte aber aus Tekoa in Juda (heute Hirbet Tequ 18 km südlich von Jerusalem). Als Rinderhalter und Sykomorenritzer (7,14) muß er Mobilität und Wohlstand besessen haben. Wegen seiner Unheilspredigt wurde Amos als Aufrührer aus dem Nordreich ausgewiesen (7,10-13). Nach 7,12.14 verstand sich Amos offenbar nicht als Prophet, sondern als Seher, zumal er seinen Unterhalt nicht mit prophetischer Tätigkeit verdiente und sich mit seiner Verkündigung gegen bestehende Traditionen stellte. Die Sprache des Amos ist situationsbezogen, reich an Bildern aus dem bäuerlichen Milieu und von dichterischer Kraft.

Datierung: Amos trat unter Jerobeam II. (ca. 790 – 750) auf (1,1; 7,10f.), und zwar als dieser schon länger regiert hatte, da die Verkündigung des Amos Jerobeams Siege gegen die Aramäer voraussetzt (Am. 6,13, vgl. 2. Kön. 14,25). Das zwei Jahre nach Amos' Prophezeiung eingetretene Erdbeben (Am. 1,1) wird auch von Sacharja (14,5) erwähnt, läßt sich aber nicht näher datieren. Dafür ist in Am. 8,9 wohl eine Sonnenfinsternis angekündigt, die zeitgleich mit dem Erdbeben stattfinden sollte. Tatsächlich läßt sich eine Sonnenfinsternis auf 763 v. Chr. zurückrechnen, so daß Amos um 765 v. Chr. aufgetreten sein dürfte. Obwohl Amos der älteste Schriftprophet ist, wird sein Buch in der hebräischen Bibel erst an dritter Stelle im Dekapropheton geführt, zwischen Joel und Obadja, wahrscheinlich weil sich das Amosbuch als Kommentar zu Joel 4 lesen läßt und Obadja als Kommentar zu Am. 9,12.

Entstehung:

1) In einer ersten Redaktion, vielleicht noch vor Ende des Nordreichs 722 v. Chr., wurden zwei Quellen zusammengefügt: eine Spruchsammlung (Kap. *1 – 2, das redende Ich ist meist Jahwe) und der Visionszyklus (Kap. *7 – 9, das redende Ich ist meist Amos).

2) Dann, wohl erst nach dem Untergang des Nordreiches, wurde die Spruchsammlung Kap. *3 – 6 hinzugefügt; sie unterscheidet sich von 1f. und 7 – 9 durch eine andere Technik der literarischen Komposition und durch die starke Konzentration auf die Schuld Samarias; auch fehlt hier das in den beiden anderen Zyklen wichtige Bild von der Ernte als Gericht.

3) Exilisch-nachexilische Zusätze: die drei Völkersprüche gegen Tyrus, Edom und Juda (1,9f. 11f.; 2,4f.; sie heben sich dadurch vom Kontext ab, daß die Abschlußformel „spricht Jahwe“ fehlt und der Schuldaufweis erweitert ist), die Doxologien (4,13; 5,8f.; 8,8; 9,5f., ursprünglich vielleicht ein zusammengehöriger Schöpfungshymnus, mit dem die Gemeinde Gottes Gericht als gerecht anerkennt), der Fremdbbericht (Kap. 7,10-17: über Amos wird in der dritten Person berichtet) und der versöhnliche Buchschluß mit einer Heilsbotschaft (9,8b.11-15). Ferner sind hinzugefügt die Einzelworte 2,10-12; 3,1b.7; 5,25; umstritten sind 5,13; 8,11ff.; 9,8ff. Die letzte Redaktion des Amosbuches war spätestens im 4. Jh. v. Chr. abgeschlossen.

Kerygma: Unter den Schriftpropheten ist Amos der große Neinsager (R. Smend): In einer Zeit außenpolitischer Ruhe und wirtschaftlichen Wohlstands wendet er sich 1. gegen soziale Ungerechtigkeit und profitorientiertes Verhalten der Israeliten (2,6-8; 3,9f.; 4,1; 5,10-15; 6,4-6; 8,4-7); 2. übt er Kultkritik und Kritik an einer nicht an Gerechtigkeit interessierten Frömmigkeit (2,8. 12; 4,4f.; 5,5.21-23; 8,14); 3. wendet er sich gegen falsche Sicherheit und das überhebliche Geschichtsverständnis der Israeliten (3,1f.; 6,1f.13; 9,7). Die Sozialkritik steht bei Amos im Vordergrund und motiviert auch seine Kultkritik (während der nur wenig spätere Hosea seine Kultkritik mit Israels Abfall zum Baalskult begründet). Doch dient Amos' Sozialkritik vor allem als Gerichtsbegründung, nicht eigentlich als Einsatz für die Unterschicht, denn auch die Benachteiligten werden aus dem künftigen Gericht Gottes nicht ausgenommen. Amos' Negation der Verhältnisse gipfelt darin, daß er dem Volk Israel das Ende ankündigt (8,2). Dieses soll durch Erdbeben (2,13; 8,8; 9,1.5; vgl. 3,14; 1,1) und durch Krieg (2,14ff.; 3,11; 4,2f.; 5,3.27; 6,7; 7,11.17; 9,4) kommen. Wer der Kriegsgegner sein wird, bleibt offen, zumal die assyrische Großmacht zu Amos' Zeit Israel noch nicht bedrohte; erst von Hosea und (Proto)jesaja wird sie genannt. Obwohl die Heilszusage am Ende des Amosbuches später

hinzugefügt ist (9,8b.11-15), hält vielleicht auch Amos selbst für den Fall der Umkehr noch einen Hoffnungsschimmer offen (5,4.6.14f.).

Obadja (hebr. „Knecht Jahwes“, ein häufiger Name im alten Israel; LXX und Vulgata: Abdias): Prophet um 586 – 550 v. Chr.

Inhalt, Entstehung:

Das Obadjabuch ist die kürzeste Schrift des AT (nur 21 Verse), aus drei Blöcken bestehend:

1) Drohworte gegen Edom (V. 1b.2-4.5-7.8-10.11-14.15b-d), eingeleitet mit Boten- und Gottesspruchformel und nachfolgender Begründung, warum Edom dem Gericht verfällt.

2) das Völkergericht (V. 1c-f.15a.16.), ein an die israelitische Gemeinde gerichteter Heilszuspruch.

3) spätere Nachträge (V. 17-21), in 18f.21 Rückkehr zum Thema Israel versus Edom, wobei V. 19 wohl 17c kommentieren soll. Die Verse 19 – 21 sind aufgrund ihrer geographischen Angaben und der Vorstellung von der Restituierung Gesamt-Israels wohl nachexilisch.

Gemeinsamer Sitz im Leben der Themen 1) und 2) und Grund für ihre Verbindung durch die redaktionelle Rahmung dürfte sein, daß beide zu den jährlichen Klageliturgen im zerstörten Jerusalem gehörten (vgl. Sach. 7,3ff.; 8,19; Kgl. 4,17-20). Dem echten Obadja ist nur der Block 1), also die Gerichtsansage über Edom, zuzuschreiben; ihre (früh)exilische Herkunft wird durch die Verwandtschaft mit den exilischen Texten Am. 1,11f. und Ps. 137,7-9 erhärtet. Obadjas geradezu miterlebbarer Empörung über die Eroberung Jerusalems 586 v. Chr. spricht für Zeitzeugenschaft. Die Verse 1b.2-4 und 5-7 setzen wohl den Arabienfeldzug Nabonids voraus, der 553/52 Edoms Staatlichkeit beendete. Obadja könnte daher um 586 – 550 gewirkt haben. Seine Edomkritik geht darauf zurück, daß die Edomiter 587/6 v. Chr. aus der antibabylonischen Koalition aussicherten (vgl. Jer. 27,3) und nach dem Untergang Jerusalems Flüchtlinge aus Juda an die Babylonier auslieferten (Obd. 14). Dies wurde den Edomitern besonders übelgenommen, da sie als Brudervolk Israels galten (vgl. Gen. 26ff.: Esau = Edom).

Datierung: Als ganzes ist das Obadjabuch um 400 v. Chr. zu datieren; P. Weimar setzt die Verse 19f. und die Schlußredaktion sogar erst für die Zeit nach 129 v. Chr. an (Zwangsjudaisierung Idumäas und Zerstörung des Tempels auf dem Garizin). Die inhaltlichen (Ez. 35,5f.13ff; Am. 1,11f.; 9,12; Joel 4,19) und sprachlichen (Jer. 49,7-16 ≈ Obd. 1-5) Anklänge an andere Propheten beruhen wohl nicht auf gegenseitiger literarischer Abhängigkeit, sondern auf unterschiedlicher Rezeption desselben umlaufenden Traditionsgutes.

Jona: Anders als die übrigen kleinen Propheten keine Sammlung von Prophetenworten, sondern eine didaktische Lehrerzählung, „eine Perle der israelitisch-jüdischen Literatur“ (L. Schmidt). Der Name Jona (hebr. „Taube“) ist entlehnt von einem sonst unbekanntem Propheten Jona, der nach 2. Kön. 14,25 dem Nordreichkönig Jerobeam II. (um 790 – 750 v. Chr.) den Rückgewinn verlorener Gebiete voraussagte. Weil jener Prophet Zeitgenosse des Amos war, wurde das Jonabuch nachträglich an so früher Stelle in das Zwölfprophetenbuch eingeordnet, obwohl es erst aus spätnachexilischer Zeit stammt (2. H. 4. Jh. v. Chr.). Diese Datierung ergibt sich daraus, daß das Jonabuch Jeremia und Joel voraussetzt (Jer. 18,7f. = Jona 3,10; Joel 2,13b = Jona 4,2b; Joel 2,14a = Jona 3,9b). Außerdem ist die Aufnahme griechisch-mythologischer Stoffe (Verschlingung eines Menschen durch einen Fisch, Ausspeißung des Jason in der Argonautensage) am ehesten in der frühhellenistischen Epoche denkbar. Für mehrere Bearbeitungen des Jonabuches sprechen Unterschiede im Gebrauch des Gottesnamens (Elohim in 3,5-10 und 4,6-9, sonst Jahwe). Der – in der Situation des noch nicht geretteten Jona unpassende – Dankpsalm in Kap. 2,2b-10 ist wahrscheinlich ein Zusatz.

Inhalt: Die Handlung ist fiktiv, enthält Typisierungen, Humor, fremde Sagenmotive sowie Anklänge an die Jeremia-Erberichte (Jona 3 liest sich wie ein Gegenbericht zu Jer. 36) und die Elia-Erzählungen (vgl. Jona 4,3 mit 1. Kön. 19,4). Kap. 1 – 2 spielen zu Wasser, Kap. 3 – 4 zu Lande; beide werden mit der Wortereignisformel eingeleitet. Am Ende (Kap. 4) zürnt

Jona anstelle Gottes, und zwar über Gottes Gnade. Gott zeigt dann dem (aus eigennützigem Motiv) über die verdorrte Rizinusstaude trauernden Jona, daß ihm, Gott, erst recht die heidnische Stadt Ninive nicht gleichgültig sein kann. In diesem Sinne endet das Jonabuch mit einer offenen Frage Gottes (4,11).

Verhängnisvoll war die antijüdische christliche Interpretation, in Jona einen typischen Repräsentanten des unbußfertigen Judentums zu sehen und in den Heiden die „besseren Juden“ (nach Röm. 2,17ff.). Vielmehr ist die Intention des Jonabuches: einem zu sehr auf sich bedachten Israel soll gezeigt werden, daß Heiden das Gottesvolk durch ihre Buße beschämen können. Israel wird nicht ein Missionsauftrag an die Heiden erteilt, doch soll Gottes Barmherzigkeit illustriert werden: diese gilt für einen Propheten, der vor seinem Auftrag davonläuft, genauso wie für ein fremdes Volk.

Micha (Kurzform von hebr. Mikajahu „Wer ist wie Gott?“), Südreichprophet um 735 – 700. Gliederung im Doppelschema Gericht – Heil: Kap. 1 – 3: Gerichtsworte (Unheilsankündigung) gegen Juda und Jerusalem; 4 – 5 Heilsankündigungen; 6 – 7,7 Unheilsankündigung gegen Jerusalem; 7,8-20: (Heils-)prophetische Liturgie, psalmodischer Abschluß.

Person: Micha stammte aus Moreshet-Gat 35 km südwestlich Jerusalem (Mi. 1,1; Jer. 26,18). Nach der Überschrift (1,1) trat Micha zur Zeit der jüdischen Könige Jotam (739 – 734), Ahas (734 – 727) und Hiskija (727 – 699) auf. Er ist nicht zu verwechseln mit dem Propheten Micha ben Jimla, der Ahab 853 v. Chr. den Untergang voraussagte (1. Kön. 22 par. 2. Chron. 19). 1. Kön. 22,28d-e („Und er sprach: Höret, alle Völker“) ist ein (in der LXX fehlender!) Zusatz nach Mi. 1,2, mit dem Micha ben Jimla zu Unrecht mit dem Schriftpropheten Micha identifiziert werden sollte (was schon wegen der zeitlichen Differenz von mehr als 100 Jahren nicht sein kann).

Der Schriftprophet Micha begann mit seiner Wirksamkeit noch vor dem Untergang des Nordreiches Israel (= Samaria) 722 v. Chr., da Mi. 1,5-7 Samaria das Gericht noch androht. Der Spruch kann nicht *vaticinium ex eventu*, also Prophezeiung im Nachhinein sein, da Samaria zwar 722 von den Assyrern erobert, aber nicht wie in 1,6 angekündigt völlig zerstört und zu einer Steinwüste gemacht wurde. Nach dem Fall des Nordreiches ging dessen Würdenname Israel (1,5) bei Micha auf das Südreich über (3,1.9 u. ö.). Das Drohwort Mi. 1,8-12 sieht visionär voraus, daß die Assyrer nach dem Fall des Nordreiches auch gegen das Südreich ziehen werden, setzt aber den Feldzug Sanheribs 701 noch nicht voraus. Mehrfach nennt Micha das jüdische Volk „mein Volk“ (1,9; 2,8f.; 3,3.5); daraus auf eine Stellung Michas als Ortsältester zu schließen (so H. W. Wolff), ist jedoch zu gewagt. Auch ist fraglich, ob Micha mit seiner Verkündigung Bußerfolge hatte (wie die Ältesten in Jer. 26,17-19 behaupten): der historische Micha rief nicht zur Umkehr auf, sondern kündigte das Gericht als unabwendbar an (vgl. Mi. 1,9).

Die heutige Forschung (H. W. Wolff, E. Deissler, E. Otto u. a.) geht von einer vierphasigen Entstehung des Michabuches aus:

1) Die Komposition Mi. 1 – 3 ist noch vorexilisch; nur sie enthält Worte des historischen Micha, die aber als „Tradenten-Prophetie“ literarisch überformt wurden. In diesen Kapiteln übt Micha, der „Amos des Südreiches“, massive Staats- und Gesellschaftskritik. Mi. 2 prangert das sog. Bauernlegen an (die Vereinnahmung selbständiger Kleinbauernstellen durch reiche Großgrundbesitzer). Kap. 3 protestiert gegen den Frondienst und die Blutopfer (3,10), die den Kleinbauern bei staatlichen Großbauprojekten abverlangt wurden. Zudem richtet sich Mi. 3 gegen falsche Propheten (3,5-7) und falsche Sicherheit (3,11f.). Zu den späteren Zutaten gehört der Aufmerksamkeitsruf an alle Völker (1,2): er ist spätnachexilisch und sollte das Gericht universalisieren, das der historische Micha allein dem Volk Israel ankündigte. Die Verheißung der Sammlung Israels (2,12f.) ist sekundär hinzugefügt, um eine Verklammerung zu den Heilsweissagungen in Kap. 4 – 5 zu schaffen. In der Selbstaussage Mi. 3,8 „Ich bin voll Kraft“ usw. sind die Worte „voll Geist des Herrn“ interpoliert: sie fallen syntaktisch und met-

risch aus dem Kontext; außerdem nennen die vorexilischen Propheten stets das an sie ergangene Wort (und nicht den Geist) Jahwes als ihre Offenbarungsquelle.

2) Die konzentrisch angeordnete Komposition Mi. 4 – 5 stammt aus exilisch-nachexilischer Zeit. Diese Kapitel enthalten (neben Heimkehrverheißungen) die Vision einer Welt ohne Waffen (4,1-5) und die Vision eines messianischen Neuanfangs, der nicht in Jerusalem, sondern in Davids Geburtsstadt Bethlehem stattfinden wird (5,1-5): von dort wird der zukünftige Friedensherrscher kommen. Diese Visionen aktualisieren Vorstellungen Protojesajas (2,2-4; 7,14-17; 9,1-6; 11,1-9) und waren von großer Nachwirkung: Daß Bethlehem in Matth. 2 und Lukas 2 als Geburtsort Jesu ausgegeben wird, hat seine Grundlage in Mi. 5,1.

3) Waren die Kapitel 4 – 5 von einer heilsprophetischen Tradenschule verfaßt, die einen positiven Zukunftsentwurf für das nachexilische Israel aufstellte, so kommt in den Kapiteln 6 – 7,7 eine andere Schule zur Sprache: diese erneuerte Michas Sozialkritik im Bezug auf Mißstände des 6. und 5. Jh. v. Chr. (vgl. Jes. 56 – 59; Neh. 5). Der Grundbestand von 6,9-16 ist wohl vorexilisch (von Micha?); Zusätze sind 6,9b.14b.16. Mi. 7,1-7 ist frühnachexilisch und an Jer. 9,1-9 angelehnt. Der unübertroffen prägnante Vers 6,8 kann als Zusammenfassung der prophetischen Botschaft von Amos, Hosea und Jesaja gelten („Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott“).

4) Abschließend wurde der Psalm Micha 7,8-20 hinzugefügt, der als Antwort der Gemeinde beim liturgischen Vortrag des Michabuches gedacht ist. Die Stücke des Psalms sind heterogen: 7,8-10 dürfte am Ende der Exilszeit in Jerusalem entstanden sein, 11ff. muß frühnachexilisch sein (der Mauerbau 445 v. Chr. war noch nicht erfolgt). Das Schlußbild 7,18-20 vom vergebenden Gott weist auf die neutestamentliche Theologie voraus.

Nahum (hebr. „Tröster“, oder, wenn an eine Kurzform von Nahumjahu gedacht ist, „Jahwe tröstet“), Prophet um 650/630 v. Chr.

Gliederung: 1,2-8: Akrostischer Theophanie-Hymnus (nur über die erste Hälfte des Alphabets von Alef bis Kaf reichend, unvollständig erhalten?); 1,9 – 2,3 Disputationsrede mit Heilsworten an Juda und Gerichtsworten gegen Feinde; 2,4 – 3,19 dreiteiliges Gerichtswort gegen Ninive, jeweils mit Visionsschilderung und Spottlied (2,4-14; 3,1-7; 3,8-19).

Person: Nahum wird Elkoschit genannt (1,1) und stammte folglich aus einem sonst unbekanntem Elkosch vermutlich in Juda. Die Stadt Ninive, gegen die sich Nahums Verkündigung vor allem richtet, war um 700 v. Chr. von Sanherib zur Hauptstadt des assyrischen Weltreiches gemacht worden. Für Nahums Datierung ist entscheidend, ob man das angekündigte Strafgericht über Ninive als *vaticinium ex eventu* auffaßt, das schon von der Zerstörung Ninives 612 v. Chr. durch Nabopolassar von Babylon weiß. Nach der heutigen Forschung (K. Seybold, J. Wehrle, W. H. Schmidt) setzt die Ausmalung der Zerstörung Ninives in Kap. 2 und 3 die tatsächlichen Ereignisse aber nicht voraus; auch ist die Herausforderungsformel „Siehe, ich will an dich“ (Nah. 2,14; 3,5) bei noch nicht zerstörtem Ninive plausibler. Der echte Nahum trat vielmehr in zeitlicher Nähe zur Zerstörung Thebens 663 v. Chr. auf, die er in 3,8-10 erwähnt (No-Amon = Theben): dies führt auf eine Datierung um 650 oder spätestens um 630 v. Chr., wenn Nahums Gerichtsworte gegen Ninive durch den Tod des Königs Assurbanipal und den sich abzeichnenden Niedergang Assurs um 630 v. Chr. inspiriert sein sollten.

Entstehung: das Buch Nahum ist ein von hinten nach vorne gewachsenes Sammelwerk:

1) Die Gerichtsworte gegen Ninive 2,4 – 3,19 gehen im wesentlichen auf Nahum selbst zurück. Der erste Teil der zweigliedrigen Buchüberschrift, „Ausspruch über Ninive“ (1,1a), bezeichnet diesen Abschnitt des Nahumbuches. J. Jeremias These, daß vor allem Nah. 3,1-5.8-11 ursprünglich Gerichtsworte gegen Jerusalem und nicht gegen Ninive gewesen seien, fand kaum Zustimmung: die Verse 3,6f. mit der ausdrücklichen Nennung Ninives fügen sich so nahtlos in die Texteinheit, daß der gesamte Abschnitt auf Ninive zu beziehen ist.

2) In nachexilischer Zeit wurden die Verse 1,2 – 2,3 vorgeschaltet; sie sind mit dem zweiten Teil der Überschrift gemeint: „Weissagung Nahums, des Elkoschiten“ (1,1b). Durch diese Verse erhielt das Nahumbuch einen größeren geschichtstheologischen Horizont: die Rettung Judas vor Ninive wurde nun zum Paradigma der Rettung des Gottesvolkes aus der Übermacht des Bösen (vgl. die allgemeine Heilsaussage 2,3). Das Gericht an Ninive wurde als Vorspiel endzeitlicher Ereignisse interpretiert (vgl. 1,8).

In Nah. 1,9-12 ist später der Text durcheinandergeraten. 1,9f. könnten noch zum Akrostichon 1,2-8 gehören (das dann bis zum Buchstaben Samech und nicht nur bis Kaf reichen würde). 1,11 gehört zu 1,14 und bezieht sich auf einen nicht genannten Religionsfrevler (den Großkönig von Assur oder den jüdischen König Manasse?).

3) Bei der Endredaktion des Zwölfprophetenbuches Ende des 3. Jh. v. Chr. erhielt der Jahwehymnus 1,2-8 den Einschub 1,2b-3a; diese Verse sprengen die alphabetische Abfolge von 1,2a.4-9 und bringen ein Zitat aus Dtn. 34,6f. in den Text, das auch sonst im Dodekapropheten wichtig ist (vgl. Joel 2,13b; Jona 4,2).

Das Kerygma des Nahumbuches besteht im Aufweis der „Geschichtsmächtigkeit Gottes“ (K. Seybold). Nahum macht seinem Namen alle Ehre und erweist sich als „Tröster“ derjenigen, die an Gottes Geschichtslenkung verzweifeln. Diesen stellt er seine Zuversicht gegenüber, daß die Weltgeschichte auch ein Weltgericht sei; der Gott Israels bestimme souverän über die Weltmächte. Der Glaube an ein Zorngericht Gottes findet sich auch im NT (Lk. 1,52; Röm. 1,18; Offb. 16,1 u.ö.); zugleich hat Nahums Schilderung der „großen Hure Ninive“ die Folie abgegeben für die Beschreibung der „großen Hure Babylon“ in Offb. 17 – 18.

Habakuk (hebräischer, urspr. akkadischer Name einer duftenden Gartenpflanze, wohl Basilikum oder Wasserminze; LXX: Hambakum, Vulgata: Habacuc), Prophet um 630/600 v. Chr.

Gliederung: 1,2-4 Klage des Propheten über Frevel in Juda; 1,5-11: Antwort Jahwes: Sendung der Chaldäer als Strafwerkzeug; 1,12-17: Vorhaltungsklage des Propheten: das Strafwerkzeug ist selbst eine frevlerische Macht; 2,1-5: Antwort mit Befehl zur Niederschrift: die Rechtsschaffenen werden bestehen; 2,6-10: Weherufe gegen Frevler (Ausbeuter, Götzendiener u. a.), auf der Ebene des Endtextes gegen Babylon gerichtet; 3,1-19: Theophaniepsalm.

Die Entstehung des Buches Habakuk kann man sich mit den meisten Forschern (J. Jeremias, E. Otto, E. Zenger u. a.) dreischichtig vorstellen:

1) Die Grundschrift, die Verkündigung des historischen Habakuk, war eine Sozialkritik an Oberschicht und Königtum in Juda; als Strafgericht wurde eine Invasion der Chaldäer (= Neubabylonier) angekündigt (*1,1-11; *2). Ausgangspunkt der Überlieferung waren vielleicht die in 2,2f. genannten Tafeln, auf denen Habakuk seine Visionen deutlich lesbar den Passanten zur Schau stellen sollte. Inhalt dieser „Tafelprophetie“ könnten die ursprünglich gegen Frevler in Juda gerichteten Weherufe gewesen sein (*2,6ff.).

Datierung des ursprünglichen Habakuk: Die in 1,2-4 genannten massiven sozialen Mißstände sowie die Chaldäer (1,6) passen am ehesten in die Zeit des jüdischen Königs Jojakim (609 – 598, vgl. 2. Kön. 23,35; 24,2), doch spiegelt sich die erste Eroberung Jerusalems 598 v. Chr. in Habakuks Botschaft noch nicht wieder: dies führt auf eine Wirkungszeit um 600 v. Chr. (einige Forscher datieren etwas früher auf 630 v. Chr.).

2) Eine exilische Bearbeitung gestaltet angesichts der Brutalität der babylonischen Besatzungsmacht die ursprünglich innerjüdische Kritik zu einer Gerichtsankündigung gegen Babylon um (Überarbeitung und Ergänzung von Kap. 1 – 2).

3) In nachexilischer Zeit (4. Jh. v. Chr.) wurde die Gerichtsankündigung durch die Hinzufügung des Theophaniepsalms Kap. 3 universalisiert und eschatologisiert. Grundlage von Kap. 3 war nach K. Seybold ein vorgegebener Psalm (Gebet eines unschuldig Angeklagten); dieser erhielt dann bei der Einarbeitung in das Habakukbuch Endzeitperspektive. Im Zustand der Letztfassung läßt sich das gesamte Habakukbuch mit einer Klageleiturgie vergleichen, aber es muß offen bleiben, ob es als solche gottesdienstlich verwendet wurde.

Rezeption: Das Habakukwort „Der Gerechte wird durch seinen Glauben leben“ (2,4) war in der Interpretatio Christiana als Antwort auf die Parusieverzögerung (Hebr. 10,38; vgl. 2. Pet. 3,9 nach Hab. 2,3) und als Locus classicus für die paulinische Rechtfertigungslehre (Röm. 1,17; Gal. 3,11) von großer Bedeutung.

Zefanja (hebr. „Jahwe hat geborgen“, LXX und Vulgata: Sophonias), Prophet um 630 v. Chr.
Gliederung: 1,1 Überschrift; 1,2 – 2,3: Gerichtsworte über Juda und Jerusalem; 2,4-15: Gerichtsworte gegen fünf fremde Völker; 3,1-8: Gerichtsworte gegen Jerusalem und seine führenden Schichten; 3,9-20: Heilsweissagungen.

Person: Nach der Überschrift (1,1) trat Zefanja unter König Joschija (639 – 609 v. Chr.) auf, und zwar offensichtlich am Beginn von dessen Königsherrschaft: in der Kritik an Hofbeamten und Königshaus wird Joschija ausgespart (1,8); der schon als Kind gekrönte Joschija (vgl. 1. Kön. 22,1) herrschte also noch nicht selbständig. Dies führt auf eine Wirkungszeit Zefanjas um 630 v. Chr. Dazu paßt auch der Spruch gegen Assur und Ninive (2,13-15), da um 630 die Macht des assyrischen Reiches noch ungebrochen war. Zefanjas Verkündigung weiß noch nichts von Joschijas Kultreform (um 622 v. Chr.), Zefanja könnte aber einer ihrer Wegbereiter gewesen sein. Die Zentrierung von Zefanjas Botschaft auf die Stadt Jerusalem kennzeichnet diese als seinen Wirkungsort. Ungewöhnlich ist, daß in der Überschrift des Zefanjabuches (1,1) eine bis auf Zefanjas Ururgroßvater Hiskija zurückreichende Genealogie genannt wird; vielleicht ist dieser Hiskija mit dem gleichnamigen König identisch (719 – 699 v. Chr.) und daher davidische Abstammung Zefanjas angedeutet.

Entstehung:

1) Botschaft des authentischen Zefanja: Dem Umfange nach ein kleiner Prophet, wird Zefanja durch seine radikale Strafansage zu einem großen. Der (Gerichts-)„Tag Jahwes“, der sich schon bei Amos (5,18ff.) und Jesaja (2,12ff.; 13,6) findet, wird von Zefanja zu unmittelbarer Naherwartung aktualisiert (1,7.14ff; 2,2; aufgenommen von Joel 1,15; 2,1). Nach Zef. 1,14ff. („Nahe ist der Tag Jahwes“) wurde die berühmte mittelalterliche Sequenz „Dies irae, dies illa“ gedichtet (Thomas von Celano, † 1250). Zefanjas Gerichtsworte gegen Jerusalem werden mit einem ausführlichen Schuld aufweis motiviert: Fremdkult (1,4-6), eine sich bereichernde Oberschicht (1,8f.; 3,3), treulose Priester (3,4), mangelndes Gottvertrauen und deistische Haltung der Einwohner Jerusalems (1,12: „Jahwe tut weder Gutes noch Böses“). Zefanja hegt die Hoffnung, daß die israelitische Unterschicht durch Gerechtigkeit und Demut dem Gericht Gottes „vielleicht“ noch entgehen kann (Zef. 2,3; ähnlich ist das „Vielleicht“ des Amos in Am. 5,15): ob auf eine Umkehr hin der Zorn Gottes nicht vollstreckt wird, liegt allein in der Freiheit Gottes. Indem nur den ökonomisch Armen zugetraut wird, Jahwes Willen zu verwirklichen (3,12f.), nimmt Zefanja eine „machtpolitische Umkehrung ersten Ranges“ vor (E. Zenger).

2) Spätere Zusätze: Ein Zusatz zu Zefanja sind wahrscheinlich die Worte, die ein Weltgericht und die Vernichtung allen Lebens ankündigen (1,2f.17f.; 3,8g); sie scheinen als universaler Rahmen hinzugesetzt zu sein und bleiben – im Gegensatz zur Strafansage für Jerusalem – unbegründet. Weiter sind die Verse 2,7-11 und die das Zefanjabuch abschließenden Heilsworte 3,9f.14-20 hinzugefügt; besonders die Verse 2,7.9b und 3,19f. setzen deutlich das Exil voraus (Hoffnung auf Heimkehr der Zerstreuten). Der Heilsuniversalismus in 2,11 und 3,9f. (Hoffnung auf eine Zuwendung aller Völker zu Jahwe) fügt sich nicht zur Gerichtsbotschaft des echten Zefanja. Im Drohwort 3,8 scheint eine Textkorrektur erfolgt zu sein (Änderung von „euch“ in „sie“): dadurch wurde die Gerichtsansage gegen Jerusalem in eine Gerichtsansage gegen die Völker (und damit in eine Verheißung für Jerusalem) umgeändert. Die Zusätze gehören größtenteils einer exilisch-nachexilischen Hauptredaktion des Zefanjabuches im 6. Jh. v. Chr. an, die das zukünftige Geschick der jüdischen Diaspora in den Blick nimmt.

Haggai (hebr. [geboren an einem?] Festtag): Prophet 520 v. Chr.

Gliederung: Kap. 1 Mahnung zum Tempelbau; 2,1-9: die Herrlichkeit des neuen Tempels, Voraussage einer Theophanie; 2,9-14 Spruch gegen unreine Opferungen am Tempel; 2,15-19 erneute Mahnung zum Tempelbau; 2,20-23 erneute Voraussage einer Theophanie.

Person: Außer durch das Buch Haggai sind wir über den Propheten nur aus den knappen Erwähnungen in Esra 5 und 6 unterrichtet. Daß er mit Sacharja den Neubau des zweiten Tempels wesentlich initiierte, steht fest, unbekannt ist aber, ob er selbst zu den heimgekehrten Deportierten gehörte oder ob er ein nichtdeportierter Altjudäer war. Haggais Fehlen in der Heimkehrerliste Esra 2/Neh. 7 und die in 1,1-15a; 2,10-19 durchklingende bäuerliche Perspektive sprechen eher für die letztere Möglichkeit.

Entstehung: das Buch Haggai ist in zwei redaktionelle Schichten unterteilbar:

1) die an Haggai ergangenen Gottessprüche, die ursprünglich wohl unabhängig vom jetzigen Rahmen niedergeschrieben wurden, vielleicht von einem Schüler Haggais.

2) ein redaktionelles Rahmenwerk. Dieses gliedert die Sprüche Haggais in vier genau datierte Abschnitte: 1,1f. (29. August 520); 1,15b-2,2 (17. Oktober 520); 2,10f. (18. Dezember 520); 2,20f. (erneut 18. Dezember 520). Es ist sehr die Frage, ob man den vier Abschnitten und ihren Datierungen trauen kann, da in den Abschnitten offenkundig Elemente verschiedenen Ursprungs zusammengezogen wurden.

Ferner wurde um die Gottessprüche ein erzählerischer Rahmen gelegt (1,1-3.12-15; 2,1-2.20-21a). Dieser unterscheidet sich deutlich von den Sprüchen selbst: Dort nennt sich Haggai „Bote des Herrn“ (1,13), der Erzählrahmen nennt ihn aber stets „Prophet“. Und während Haggai nur vom „Volk“ bzw. „allem Volk des Landes“ spricht, betont der Rahmen „den Rest des Volkes“ (1,14; 2,2), d. h. Heimkehrergemeinde. Daher ist sich die Forschung einig, daß Datierungen und Erzählrahmen im Buch Haggai nicht auf den Propheten selbst zurückgehen, sondern auf einen „Haggai-Chronisten“. Dieser gehörte offenbar anders als Haggai zu den heimgekehrten Deportierten und stellte sie daher ausdrücklich heraus.

Theologie: die Sprüche des eigentlichen Haggai zeigen in manchem eine Nähe zur Priesterschrift. Problematisch ist das Verständnis von Hagg. 2,10-14 mit der Einholung einer Priestertora über rein und unrein. Einige Forscher vertreten die Ansicht, 2,14 richte sich gegen das „unreine Opfer“ der Samaritaner in Nordisrael, da diese seit den assyrischen Zwangsumsiedlungen fremdreligiöse Völkerteile aufnehmen mußten (so J. W. Rothstein). Indem Haggai die Samaritaner unrein nenne, werde er zum „Vater des (orthodoxen) Judentums“. Wahrscheinlicher ist aber, daß mit 2,14 gesagt sein soll, ohne Tempelneubau seien die Opfer am bereits wiedererrichteten Altar in Jerusalem nicht von Gott anerkannt und daher nicht kultisch rein. Die Aussage sei also nicht antisamaritanische Polemik, sondern bestehe darin, daß die Gemeinde erst durch den Tempel rein werde (so E. Zenger).

In seiner Argumentation für den Bau des Tempels kehrt Haggai die Kausalität um: die gegenwärtige wirtschaftliche Misere berechtige nicht dazu, den Bau des Tempels aufzuschieben, vielmehr sei die derzeitige Not und Dürre gerade die Strafe Gottes für das Ausbleiben des Tempelbaus (1,4-11; 2,15-19). Zudem wird bei Haggai – was der Theologie Jesajas und Jeremias noch ganz fernliegt – der Bau des Tempels geradezu als „notwendige Voraussetzung des Kommens Jahwes und seines Reiches“ verstanden (G. v. Rad). So knüpft Haggai an den Tempelbau die Vision der nahen Endzeit: die Königreiche der Heiden würden dann vertilgt und der Statthalter Judas, Serubbabel, sei der erwählte Repräsentant Gottes in seinem Friedensreich (2,6-9; 2,22f.) – mit dieser Naherwartung hat sich Haggai freilich schwer geirrt.

Sacharja (hebr. „Gedacht hat Jahwe“, LXX und Vulgata: Zacharias): Prophet um 520 v. Chr.

Person: Sacharja, der bald nach Haggai auftrat, war nach Sach. 1,1.7 Sohn des Berechja, Enkel des Iddo, was im Widerspruch steht zu Esra 5,1 und 6,14, wo Sacharja Sohn des Iddo genannt wird. Wahrscheinlich ist diese Angabe zuverlässiger; die abweichende Angabe im Sa-

charjabuch könnte auf Verwechslung mit dem in 1. Kön. 18,2; Jes. 8,2 genannten Priester Sacharja, Sohn eines Jeberechja, beruhen.

Entstehung, Inhalt: Das Buch Sacharja besteht aus verschiedenen Schichten:

1 a) Protosacharja (Kap. 1 – 8): Auf den ursprünglichen Sacharja gehen sieben Visionen bzw. „Nachtgesichte“ in Ich-Form zurück (1,8-15; 2,1-4; 2,5-9; 4,1-6a.10b-14; 5,1-4; 5,5-11; 6,1-8); ein Deuteengel (angelus interpres) stellt dabei Fragen und gibt Erläuterungen. Ähnlich wie für Haggai ist der Wiederaufbau des Tempels auch für Protosacharja ein wichtiges Anliegen, aber er übertrifft ihn durch seinen Universalismus. Denn im Gegensatz zu Haggai, der nur auf die Vernichtung der Heiden und auf ihre Kostbarkeiten geschaut hatte, die man dann dem Tempelschatz würde einverleiben können (Hag. 2,7), betont Sacharja: Israel sei der Augapfel Gottes (2,12), doch es würden sich auch viele andere Völker zu Jahwe bekehren (2,15; 8,20-22). Das Heil kann nur durch den transzendenten Eingriff Gottes in die Geschichte bewirkt werden. Die Zentralvision 4,1-6a.10b-14 bringt eine der vorexilischen Zeit unbekanntes Zukunftserwartung mit Gewaltenteilung: Zwei „Ölsöhne“ bzw. Gesalbte, ein gleichberechtigtes geistliches und ein weltliches Haupt, werden Israel führen. Die Geschichte gab dieser Vision nicht recht; in der Leitung der nachexilischen Gemeinde setzte sich das Amt des Priesters durch.

1 b) Nachträgliche Bearbeitungen bei Protosacharja: Eine achte Vision (Kap. 3) – eingeschoben zwischen der dritten und der ursprünglich vierten Vision – betont die Affinität des Hohepriesters Josua zum „Sproß“ Jahwes. Im Gegensatz zu den übrigen Visionen wird nicht Sacharja, sondern Josua angesprochen und der Deuteengel fehlt. Die Exponierung Josuas setzt sich fort im manipulierten Krönungsauftrag 6,9-15. Nach W. H. Schmidt proklamierte der Text ursprünglich den Statthalter Serubbabel als den verheißenen Sproß und forderte seine als Zeichenhandlung gedachte Krönung. Als die Geschichte diese messianische Inthronisation nicht bestätigte, wurde der Text so umgeschrieben, daß einerseits nun von der Krönung des Hohepriesters Josua die Rede war und daß zum anderen gesagt wurde, diejenigen, die am Tempel bauen werden, würden erst noch von ferne kommen.

Sekundär sind auch die Bußpredigt 1,2-6a und die Passagen, die die Visionen kommentieren und aktualisieren (1,16f.; 2,10-16; 3,8-10; 4,6b-10a; Kap. 7 – 8). Schließlich brachte die dem Haggaichronisten nahestehende Endredaktion drei Überschriften mit Datierungen und Wortereignisformel (1,1; 1,7; 7,1) in den Text. Ziemlich unplausibel werden die acht Nachtgesichte dabei nur mit *einer* Überschrift und Datierung (1,7) eingeleitet, so als wenn sie sich nur in einer einzigen Nacht im Februar 519 ereignet haben müßten.

2) Deuteriosacharja (Kap. 9 – 11): Eine Komposition verschiedener Autoren etwa zwei Jahrhunderte nach Protosacharja, Ende des 4. Jh. v. Chr. Die konkreten Umstände (Tempelbau) und die Personen aus 1 – 8 (Josua, Serubbabel) werden nicht mehr erwähnt. Die Datierung von 9 – 11 in das ausgehende 4. Jh. ergibt sich aus Anspielungen auf das samaritanische Schisma (11,14), die Griechen (9,13) und die Diadochenreiche (10,10f.). Die Siegeszug Alexanders des Großen durch Syro-Palästina wird als *vaticinium ex eventu* angekündigt (9,1-8). Ob einzelne Stofftraditionen noch bis in vorexilische Zeit zurückreichen, ist fraglich; umstritten ist auch, gegen wen sich die sog. Hirtenallegorie in 11,4-17 richten soll (die Hohepriester, die Ptolemäer [in Vers 15-17] oder die Samaritaner?).

Warum die Kapitel 9 – 11 an (Proto)sacharja angefügt wurden, erklärt sich aus der verwandten Thematik: Gottes Fürsorge für Jerusalem (9,8.15f.; 10,6), die Sammlung des Volkes einschließlich des Nordreiches (9,11ff.; 10,6ff.) und die Entmachtung der Völker (9,13ff.; 11,1ff.). Die Vision von einem armen, ohnmächtigen Messias wird entworfen, der *als solcher* der Gewaltherrschaft ein Ende setzt (9,9f). Hier wurde ein älterer Textbestand in Er-Form (9,9.10cd) durch eine jüngere Schicht im Ich-Stil (9,10ab) kommentiert. Daß der Messias auf einem Esel in Jerusalem einreiten soll, muß nicht als Niedrigkeitserweis verstanden werden; der Esel war übliches Reittier bei königlichen Familien (vgl. Gen. 49,11; Ri. 5,10; 10,4; 12,14; 2. Sam. 19,27; 1. Kön. 2,40).

3) Tritosacharja (Kap. 12 – 14): Die drei letzten Kapitel des Sacharjabuches wiederum einem anderen Autorenkreis zuzuschreiben, läßt sich mit folgenden Beobachtungen begründen: Kap. 12 – 14 sind stärker apokalyptisch und jerusalemzentriert als 9 – 11; die Gestalt eines messianischen Friedenskönigs und die Hirthematik aus 9 – 11 spielen keine Rolle mehr, auch ist der Text nicht mehr wie 9 – 11 in metrisch gebundener Rede, sondern in Prosa verfaßt. Man kann von einer Entstehung im 3. Jh. v. Chr. ausgehen. Die universalistische Linie aus Proto- und Deuterosacharja wird noch weiter ausgezogen: Jerusalem wird beim zweiten Heidenansturm zwar zunächst erobert, dann aber zum Zentrum weltweiter Friedensruhe und Jahwe-Verehrung werden (Kap. 14). Für das neue, götzenlose Zeitalter wird das Ende der Prophetie proklamiert (13,2ff.). Schwierig ist die historisch korrekte Deutung des (im NT auf Jesus bezogenen) „Durchbohrten“, der beim Endkampf um Jerusalem eine wichtige Rolle spielen wird (12,9-14): Man kann ihn in Beziehung zum leidenden Gottesknecht von Jes. 53 setzen (A. Deissler) oder in ihm eine Personifikation der jüdischen Märtyrer sehen (H. Gese).

Maleachi (hebr. „Mein Bote“, LXX und Vulgata: Malachias), Prophet um 480 v. Chr.

Gliederung: 1,1 Überschrift; Hauptteil aus sechs Diskussionsworten: 1,2-5 Gericht über Edom, Heil für Israel; 1,6 – 2,9: Drohwort gegen die Priester; 2,10-16: gegen Mischehe und Ehescheidung; 2,17 – 3,5: Gerichtsankündigung gegen Ausbeutung der Schwachen; 3,6-12: Aufforderung zur Umkehr und zur Ablieferung des Zehnten; 3,13-21: Ankündigung des Tages des Herrn mit Rettung der Gerechten und Vernichtung der Frevler; Epiloge: 3,22.3,23f. LXX und Vulgata führen die Verse 3,19-24 als 4,1-6.

Person: Wie der Name Maleachi zu deuten ist, ist umstritten. Einige Forscher verstehen ihn als Kurzform von Maleachjahu („mein [schützender] Engel ist Jahwe“) und damit als einen echten Eigennamen. Die meisten Forscher sehen in Maleachi („mein Bote“, vgl. Hag. 1,13; Mal. 2,7; 3,1) jedoch einen Programmnamen für die wohl von Anfang an literarische Prophetie des Maleachibuches, dessen Autor damit anonym bleibt.

Sprachen bereits die älteren Propheten, vor allem Deuterojesaja, gelegentlich in Diskussionsworten (auch Disputationsworte genannt), so sind diese bei Maleachi die beherrschende Vortragsform. Der Aufbau eines Diskussionswortes ist folgender: I. These; II. Einrede der Angesprochenen; III. Beweisführung für die These; IV. Bekräftigung der These, Folgerungen.

Entstehung:

1) Die Grundschrift des Maleachibuches besteht aus 1,2 – 3,12. In der Tradition der vorausgegangenen Propheten wird betont, wie wesentlich neben dem Kultus das mitmenschliche Ethos zur Jahwereligion gehört. Diese Grundschrift ist um 480 v. Chr. anzusetzen: Die beschriebenen Mißstände in Ehefragen (2,10ff.) und bei der Abgabe des Zehnten (3,8ff.) verweisen auf die Zeit vor den Reformen Esras und Nehemias (Esr. 9f.; Neh. 13,10ff.23ff.). Auslöser dieser Prophetie war vielleicht eine um 480 erfolgte teilweise Zerstörung Jerusalems (T. Lescow). Die überlegte Disposition der Grundschrift und die Bezüge zu anderen Büchern des AT sprechen für eine im wesentlichen literarische Textgestaltung. Wenn eine tatsächliche Prophetengestalt „Maleachi“ zugrundeliegt, können nur Einzelworte aufgegriffen sein, eine regelrechte „Logiensammlung“ liegt keinesfalls vor. Nach E. Bosshard/R. G. Kratz und O. H. Steck wurde die Grundschrift als unmittelbare literarische Fortschreibung von Sach. 1 – 8 konzipiert.

2) Eine erste Überarbeitungsschicht brachte vor allem folgende Zusätze zur Grundschrift: 1,7 (nimmt 1,12 vorweg), 1,14a (Adressatenwechsel, Vorwegnahme von 2,1ff.), 3,1bc.2-4 (Eschatologisierung von 3,1a.5, Einführung eines „Engels des Bundes“). Außerdem wurde das letzte Diskussionswort 3,13-21 ergänzt. Ihm dürfte die Enttäuschung über das Ausbleiben der Naherwartungen zugrundeliegen. Mit Blick auf Jes. 65f. vertröstet der Zusatz: der Tag Jahwes werde das Theodizeeproblem lösen, Gott führe Buch über die rechtschaffenen Menschen (3,16, zur Buchführung vgl. Ex. 32,32f.; Jes. 65,5; Dan. 7,10; 12,10; Luk. 10,20; Offb. 20,12).

E. Bosshard/R. G. Kratz setzen diese Überarbeitung an das Ende des 3. Jhs. nach Deutero- und Tritosacharja.

3) Eine zweite Überarbeitungsschicht um 200 v. Chr. gehört zur Schlußredaktion des Zwölfprophetenbuches. Sie brachte die Überschrift und die beiden Epiloge. Die Schlußermahnung 3,22 verweist auf das Gesetz des Mose; damit bringt der Schluß des letzten kleinen Propheten einen Rückverweis auf Josua 1 – in der hebräischen Bibel der Beginn des Kanonteils Nebiim (Propheten). Der zweite Epilog 3,23f. kündigt den (im Frühjudentum zunehmend aufgewerteten) Elia als Wegbereiter des Tages des Herrn an und betont die Notwendigkeit des Friedens der Generationen. Damit wird Israel abschließend zu einem Leben aus Tora (Mose) und Prophetie (Elia) verpflichtet – beides bildet auch im NT den Deutehorizont für die Sendung Jesu (vgl. Mark. 9,2-10 et par.).

d) Spätschriften des AT

Deuterokanonische Schriften des AT: Von der palästinensischen Synode wurden sie nicht in den Kanon des AT aufgenommen, das nur Mose bis Esra anerkannte. Die katholische Kirche erkannte diese Bücher 1546 auf dem Konzil von Trient an.

Judit (ursprünglich hebräisch, erhalten nur in griechischer, syrischer, lateinischer und äthiopischer Tochterübersetzung; die Vulgata-Übersetzung ist im Gegensatz zur Vetus Latina sehr frei, war aber Vorlage für mittelalterliche Rückübersetzungen ins Hebräische): eine national-religiöse romanhafte Lehrerzählung aus dem 2. Jh. v. Chr. Im Prolog (Kap. 1 – 3.4 – 7) beansprucht Nebukadnezar Alleinverehrung als Gott und sendet seinen Feldherrn Holofernes gegen die Juden aus. Im Judit-Teil (Kap. 8 – 16) geht die als Exempel einer frommen Jüdin vorgestellte Judit (der Name Judit bedeutet „Jüdin“) ins Lager des Feldherrn Holofernes und schlägt ihm den Kopf ab, als sie nachts mit ihm schläft. Nach Entdeckung der Tat am nächsten Tag flüchten die Belagerer. Auf diese Weise beantwortet das Buch Judit die „Holofernesfrage“ (5,2): „Was ist denn das für ein Volk, das im Gebirge wohnt?“, das Volk Israel sei das Volk Gottes und werde von diesem, wenn es ihm vertraue, selbst durch die Hand einer Frau gerettet. Die fiktive Erzählung kombiniert Personen und Motive aus verschiedenen Epochen: die Ermordung des Feldherrn Sisera durch die Jüdin Jaël in der Richterzeit (Ri. 4,21; 5,26f.), den babylonischen König Nebukadnezar (605 – 562 v. Chr.) sowie Orophernes, einen General des Artaxerxes III. Ochos auf dessen Feldzügen in Phönicien und Ägypten (um 350 v. Chr.). Faszinierend durch ihre „Sex-and-crime“-Thematik, wurde die Judit-Geschichte oft in Kunst und Literatur behandelt (u. a. Gemälde von Botticelli, Cranach, Rubens, Schauspiele von H. Sachs und Fr. Hebbel, Opern von Reznicek, Honegger, Goosens).

Weisheit Salomos (ursprünglich griechisch, keine hebräische Vorlage): Der Autor bzw. die Autoren lassen Salomo als Weisheitspatron Lebenslehren ausbreiten. Der erste Buchteil betont gerechten Lebenswandel (1,1 – 6,21), der zweite ist eine Lobrede (Enkomion) auf die Weisheit (6,22 – 11,1), der dritte eine hymnische Erinnerung an den Exodus (11,2 – 19,22). Die Schrift ist in der hellenistischen Metropole Alexandria Anfang des 1. Jh. nach Chr. entstanden; Bezüge u. a. zu Philo von Alexandrien und zum Talmud machen die früher vertretene Datierung auf die Zeit der Ptolemäer (um 100 v. Chr.) unwahrscheinlich. Möglicherweise ist in 5,16-23 auf antijüdische Ausschreitungen unter Caligula (37 – 41 n. Chr.) angespielt. Als eine der ersten in der israelitischen Tradition greift die Schrift zur Idee eines Totengerichts; der (von Kohelet schon aufgegeben) Tun-Ergehen-Zusammenhang wird verteidigt mit der Idee, daß die Gottlosen nicht zu Lebzeiten, sondern erst nach dem Tode ihre Strafe erfahren. Im Judentum wurde die Schrift nie rezipiert und blieb völlig bedeutungslos; bei den Kirchenvätern und im Mittelalter entfaltete sie einige Wirkung.

Tobias (Tobit) (ursprünglich aramäisch, Fragmente erhalten, als ganzes auf griechisch): eine fiktive Diaspora-Erzählung (romanhafte Lehrerzählung). Der im Exil in Ninive lebende fromme Jude Tobit erteilt seinem Sohn Tobias am Ende seines Lebens Ermahnungen (Verpflichtung zu Gottes- und Nächstendienst); das fiktive Leben beider wird berichtet (insbesondere die durch Eingreifen des Engels Rafael ermöglichte Heirat des Tobias in Ekbatana). Entstanden ist das Buch in Syrien, Palästina oder Ägypten im 2. Jh. v. Chr. Alttestamentarische Motive (Gen. 24 und 29, Hiob 2 u. a.) und außerbiblisches Erzählgut (Achikar-Roman) sind verarbeitet. Das Buch Tobias ist ein Muster volkstümlicher jüdischer narrativer Theologie: die Hoffnung auf den Beistand Gottes auch in der Diaspora wird ausgedrückt, ebenso aber die Hoffnung auf ein Jerusalem, das in fernerer Zukunft in Gold und Edelsteinen wiedererbaut und Zentrum der Jahwe-Verehrung für alle Völker wird.

Jesus Sirach (hebräischer Text seit 1896 zu drei Fünfteln wiederentdeckt, vollständig überliefert ist die griechische Übersetzung, laut Prolog um 130 v. Chr. vom Enkel des Verfassers angefertigt): ein um 180 – 170 v. Chr. entstandenes Weisheitsbuch. Der Verfasser heißt im

hebräischen Titel „Simon, Sohn des Jesus, des Sohnes Eleasars, des Sohnes Simons“, im griechischen Text „Jesus, Sohn des Sirach“. Der seit dem 3. Jh. n. Chr. belegte lateinische Buchtitel *Ecclesiasticus* („der Kirchliche“) sollte wohl einen Zusammenhang mit dem Weisheitsbuch Kohelet (lateinisch „*Ecclesiastes*“) herstellen. In der alttestamentarischen Weisheitsliteratur hat Jesus Sirach die größte Formenvielfalt: Lehrgedichte/Verhaltensratschläge, Reflexionen (Theodizeeperikopen, z. B. 15,11 – 18,14), neu sind vollständige Gebete (22,27 – 23,6), Hymnen (42,15 – 43,33) und das „Väterlob“ (Lob der großen Gestalten Israels, 44 – 50). Reichtum ist nicht mehr wie in der älteren Weisheit Lohn, sondern Testfall für Rechtschaffenheit (31,1-11). Theologisch bedeutend ist das Selbstlob der Weisheit in Kap. 24 mit der ersten ausdrücklichen Verbindung von Weisheit und Gesetz (Tora), vgl. auch 17,7-14. Laut Jesus Sirach findet die in der Gottesfurcht wurzelnde Weisheit ihre höchste Äußerung im Gebet. In einer Umbruchszeit entstanden, zeigt das Buch Jesus Sirach maßvolle Offenheit für die hellenistische Kultur (Empfehlung von Bildungsreisen in 34,9-11), betont aber zugleich Wert und Ebenbürtigkeit der jüdischen Kultur und Weisheit. Aus unbekanntem Gründen nicht in den hebräischen Kanon aufgenommen (wegen der Stellungnahme für die Saddukiden und einer Einordnung als sadduzäisch?), wurde das Buch im Judentum doch zeitweise wie ein kanonisches behandelt. Sehr beliebt war Jesus Sirach auch im Luthertum des 16. und 17. Jh.; nach Sir. 50,24-26 entstanden die weitverbreiteten Kirchenlieder „Nun danket alle Gott“ (Martin Rinckart) und „Nun danket all und bringet Ehr“ (Paul Gerhardt).

Baruch (ursprünglich wohl hebräisch, die ältesten erhaltenen Textzeugen sind griechisch): eine Schrift aus Bußgebet (1,15 – 3,8), Belehrung über die Weisheit (3,9 – 4,4) und Ermunterungszuspruch an das Volk Israel (4,5 – 5,9). Das Baruchbuch ist pseudepigraph, also Jeremias Schreiber Baruch zu Unrecht zugewiesen; es setzt Jesus Sirach und das Danielbuch voraus und kann erst um 100 v. Chr. entstanden sein. Das 6. Kapitel des Baruchbuches wird in manchen Ausgaben als „Brief des Jeremia“ geführt. Es handelt sich um einen Jeremia in den Mund gelegten Brief an die Exilierten in Babylon mit der Warnung vor Fremdkulten. Dieser Text war ursprünglich selbständig und entstand wohl im frühhellenistischen Babel.

1. Makkabäerbuch (der verlorene hebräische Urtext lag noch um 400 n. Chr. Hieronymus vor, die griechische und andere alte Übersetzungen sind erhalten): ein Bericht über die Taten der ersten Hasmonäer (Judas Makkabäus, Jonatan, Simon), einer jüdischen Herrscher- und Hohepriesterdynastie, die Palästina vom Joch der Seleukiden befreite. Wie im Esterbuch herrscht „Gottesschweigen“, hier wird Gott mit „Himmel“ umschrieben. Verfaßt um 100 v. Chr. aus vorbehaltlos prohasmonäischer Perspektive.

2. Makkabäerbuch (auf griechisch verfaßt): enthält zwei Festbriefe zum Laubhüttenfest von 124 und 164(?) v. Chr. und eine Epitome (Kurzfassung) des fünfbandigen Werkes eines Jason von Kyrene über die Taten des Judas Makkabäus bis 161 v. Chr. Die Juden werden als gute Bürger dargestellt, die nach den Gesetzen ihrer Väter leben wollen und nur, wenn sie angegriffen werden, zu den Waffen greifen. Theologisch ist das Buch ein frühes Zeugnis für die jüdische Hoffnung auf leibliche Auferstehung der Gerechten. Verfaßt bald nach 124 v. Chr. mit Zurückhaltung gegenüber den Hasmonäern, insbesondere Johannes Hyrkan (134 – 104 v. Chr.), dessen Angriffskrieg gegen die Idumäer nicht ins Konzept des Autors paßte.

Eigentliche Apokryphen des AT:

3. Makkabäerbuch (auf griechisch verfaßt): ein Bericht wohl aus dem 1. Jh. v. Chr. über Verfolgung und Rettung ägyptischer Juden im 2. und 1. Jh. v. Chr. Das Buch bezieht sich nicht auf Judas Makkabäus und hat seinen Namen nur nach seiner Stellung in den Handschriften (stets nach 1. und 2. Makk.).

4. Makkabäerbuch (auf griechisch verfaßt): Lehrschrift eines hellenistischen Diasporajuden aus dem 1. Jh. n. Chr.; anhand von Märtyrern aus der Makkabäerzeit wird die Frage erörtert, ob die gottesfürchtige Vernunft Herrscherin über die Leidenschaften ist.

Psalmen Salomos (ursprünglich hebräisch, nur auf griechisch und syrisch erhalten): 18 Psalmen aus dem 1. Jh. v. Chr., spiegeln die römische Herrschaft über Palästina seit 63 v. Chr. und bringen die Hoffnung auf einen davidischen Messias zum Ausdruck.

3. Esrabuch (ursprünglich wohl hebräisch-aramäisch, aber nur griechisch und lateinisch erhalten): ein Auszug aus 2. Chron. 35 – 36, Esra 1 – 5 und Neh. 7 – 8 mit wenig neuem Stoff (v. a. einem Wettstreit der drei Pagen des Darius über das Mächtigste in der Welt: Wein, König, Frauen oder Wahrheit). Verfaßt im 2. Jh. v. Chr., steht auch in der LXX und in Vulgata-Anhängen.

4. Esrabuch (ursprünglich wohl hebräisch, aber nur lateinisch erhalten): eine apokalyptische Schrift, wichtig durch ihre Unterscheidung von gegenwärtigem und künftigem Äon (Zeitalter) und durch ihre messianische Erwartung, nach 70 n. Chr. von einem jüdischen Autor verfaßt, beeinflusste die Offenbarung des Johannes im NT.

II. Das Neue Testament

Nach: Hans Conzelmann, Andreas Lindemann: Arbeitsbuch zum neuen Testament, Tübingen 1979; Udo Schnelle: Einleitung in das neue Testament, Göttingen ⁴2002; Manfred Görg, Bernhard Lang (Hrsg.): Neues Bibel-Lexikon, 3 Bde., Zürich 1991ff.; Horst Dietrich Preuß, Klaus Berger: Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments, Zweiter Teil: Das neue Testament, Heidelberg ⁴1991.

Jesus von Nazareth (Jesus: gräzisierte Kurzfassung von hebr. Jehoschua/Josua „Jahwe hilft“)

1. Quellen und Methodik: Die außerchristlichen Quellen zu Jesus sind unergiebig, gehen aber stets von Jesus als historischer Person aus (Tacitus, Annalen 15,44,3; Sueton, vita Claudii, 25,4; Flavius Josephus, Antiquitates 18,63f.: sogenanntes Testimonium Flavianum, mindestens interpoliert; Plinius minor, Epistulae 10,96,6f.). Die einzigen ausführlichen Quellen zu Jesus sind die Evangelien, die jedoch nicht Biographie, sondern Glaubenszeugnis sein wollen. Als Methodik für Rückschlüsse auf den historischen Jesus aus den Evangelien bieten sich an: a) das Unähnlichkeitskriterium (Differenzkriterium): Jesusworte, die weder aus dem überkommenen Judentum noch aus der urchristlichen Gemeinde erklärbar sind, sind sicher echt. Dieses Kriterium hat jedoch seine Grenzen, da in letzter Zeit immer stärker bewußt wurde, wie sehr Jesus im Judentum verwurzelt ist; b) das Kohärenzkriterium: Übereinstimmung von Wort und Tat Jesu; c) Mehrfachbezeugung in verschiedenen Traditionsschichten.
2. Geburt: Jesus wurde wohl zu Lebzeiten des 4 v. Chr. verstorbenen Herodes des Großen geboren (Mt. 2, Lk. 1,5), als leiblicher Sohn von Maria und Joseph, vermutlich in Nazareth, wo er auch aufgewachsen ist, einem Dorf in der Nähe der damaligen galiläischen Hauptstadt Sepphoris. Die Bethlehem-Geburtsgeschichte ist Erfüllungsgeschichte nach Micha 5,1, die Jungfrauengeburt ist Erfüllungsgeschichte nach Jesaja 7,14. Beide Legenden sind dem ältesten Evangelium, Markus, noch unbekannt: hier gilt Nazareth als „Vaterstadt Jesu“ (Mk. 6,1) und ebenso selbstverständlich ist von leiblichen Geschwistern Jesu die Rede (Mk. 3,31f.). Jes. 7,14 war im übrigen ursprünglich gar nicht als messianische Weissagung gemeint, der laut diesem Vers als Sohn einer jungen Frau – die Übersetzung „Jungfrau“ ist nicht einmal zwingend – geborene „Immanuel“ sollte nicht der Messias sein, sondern Gottes Strafgericht ankündigen (vgl. Jes. 7,16).
Auch widersprechen sich die Geburtslegenden bei Mt. und Lk.: während der Matthäusevangelist davon ausgeht, daß Jesu Eltern bei dessen Geburt offenbar regulär in einem Haus in Bethlehem gelebt hätten (Mt. 2,11) und erst nach ihrer – ebenfalls legendären – „Flucht nach Ägypten“ nach Nazareth gekommen seien, bietet der Lukasevangelist die bekannte Weihnachtslegende, derzufolge Maria und Joseph wegen einer Volkszählung vorübergehend aus Nazareth nach Bethlehem reisen mußten und Jesus dort in einem Stall geboren sei (jedoch hat es einen in Luk. 2,1 behaupteten welt- bzw. reichsweiten Zensus unter Augustus nie gegeben). Auch die beiden Stammbäume Jesu bei Mt. 1,1-17 und Lk. 3,23-38, die die Davidabstammung Jesu untermauern sollen, widersprechen sich in sämtlichen Personen zwischen David und Joseph, dem Vater Jesu, was die Fiktion klar erweist – zudem wäre ohnehin zu fragen, was diese Stammbäume in Bezug auf eine angebliche Davidsohnschaft Jesu beweisen sollen, wenn Joseph aufgrund der Jungfrauengeburtsgeschichte doch nicht der leibliche Vater war.
3. Selbstbewußtsein: Sicher ist, daß der historische Jesus sein Auftreten als das Zeichen des nahen Gottesreiches verstand. Fraglich ist, ob er bestimmte Hoheitstitel in Bezug auf seine Person gebraucht hat. Wichtigster dieser Titel ist Christus (grch. „der Gesalbte“), der zum Beinamen Jesu wurde und der die griechische Übersetzung des hebräischen Begriffes „Messias“ darstellt. Doch verneint die heutige Forschung für die Titel Christus/Messias sowie „Sohn (Gottes)“, daß Jesus sie in Bezug auf sich selbst verwendete: an den entspre-

chenden Evangelienstellen liege überall nachösterliche Gemeindebildung vor. Zwar redete der historische Jesus Gott als „Abba“ (Vater) an, was im „Vaterunser“ (Mt. 6,9-13) am prominentesten zum Ausdruck kommt, doch sah er sich deshalb nicht in einem exklusiven Vater-Sohn-Verhältnis: z. B. werden nach der Seligpreisung Jesu Mt. 5,9 allgemein diejenigen, die Frieden stiften, „Söhne Gottes“ heißen (grch. *hyioi theou*, Luthers Übersetzung „Kinder Gottes“ ist unpräzise). Unhistorisch ist auch die von Jesus angeblich bejahte Frage des Hohepriesters vor dem Synhedrium „Bist du Christus, der Sohn Gottes?“ (Mark. 14,61 et par.) Diese Frage setzt voraus, daß Christus/Messias und Gottessohn zwei letztlich identische Bezeichnungen seien – doch ist dieser Sprachgebrauch dem Judentum fremd und im Munde eines Hohepriesters undenkbar. Daß Jesus sich selbst nicht als Messias bezeichnet haben kann, folgt auch daraus, daß er der traditionellen jüdischen Messiasidee (der Messias als politischer Einiger und Befreier Israels) nicht gerecht wurde – daher wäre zumindest zu erwarten, daß er dem alten Messiasbild seine eigene Vorstellung entgegengesetzt hätte, doch dazu findet sich in den Evangelien gar nichts. Es verbleibt nur der (aus Daniel 7,13 entlehnte) Ausdruck „Menschensohn“ als einziger Hoheitstitel, bei dem vielleicht in Betracht kommt, daß Jesus ihn als Selbstbezeichnung verwendet haben könnte, doch ist auch das fraglich und umstritten. Weiter wird diskutiert, ob der historische Jesus sich mit dem stellvertretend leidenden Gottesknecht aus Jesaja 53 identifiziert hat, so nimmt Albert Schweitzer an, der historische Jesus sei in dem Bewußtsein in den Tod gegangen, daß durch sein Leiden die Schrecken der bald erwarteten Endzeit verkürzt würden.

Ansonsten ist für das Selbstbewußtsein Jesu bezeichnend, daß er sich zu Beginn seines Auftretens von dem Wüstenprediger Johannes im Jordan taufen ließ, und dessen Taufe war ausdrücklich eine Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden (Matth. 3,6; Mark. 1,4; Luk. 3,3). Der historische Jesus scheint also ein Sündenbewußtsein besessen zu haben, und offenbar genau daran sich störend, legt der Johannesevangelist dem Täufer die Worte in den Mund „Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt“ (Joh. 1,29), so als habe Jesus mit seiner Taufe im Jordan nicht seine eigenen, sondern die Sünden der Welt tilgen wollen. Jesu Taufe im Jordan war dem frühen Christentum auch deshalb unangenehm, weil Jesus damit nicht von Anfang an aus eigener Vollmacht handelte, sondern sich zunächst in der Jüngerschaft eines anderen befand. Zur Aufwertung Jesu findet sich deshalb schon bei Markus die Legende, daß bei der Taufe Jesu eine Stimme vom Himmel gekommen sei, die Jesus als „mein lieber Sohn“ bezeichnete (Mark. 1,11 et par.). Wäre das historisch, hätte Johannes der Täufer sicherlich nicht später bei Jesus anfragen lassen müssen, ob Jesus derjenige sei, „der da kommen soll“ oder ob man auf einen anderen warten müsse (Matth. 11,3; Luk. 7,19) – und in seiner Antwort auf diese Anfrage verweist Jesus übrigens nur auf seine Heilungserfolge, was Albert Schweitzer als eine ausweichende Antwort wertet.

Für Juden war und ist Jesus aus drei Gründen nicht als Messias akzeptabel: 1. er hatte Israel nicht aus römischer Unterdrückung befreit, hatte damit nicht die zentrale Aufgabe des Messias erfüllt und nicht auf Erden ein messianisches Friedensreich errichtet; 2. als sündenvergebender Heiland, der aus paulinischer Sicht die Tora ersetzt, konnte Jesus für gesetzestreue Juden nur ein Ärgernis sein; 3. daß Jesus nach der Trinitätslehre mit Gott und dem Heiligen Geist eine Einheit bilden sollte, daß er nach der Inkarnationslehre er der fleischgewordene Sohn Gottes sein sollte, mußte von gläubigen Juden als Abfall vom monotheistischen Glauben gewertet werden (zu diesem Abschnitt vgl. Nathan Peter Levinson, *Der Messias*, Stuttgart 1994, S. 42).

4. Lehre und Wandel: Jesus arbeitete nicht, sondern zog, von Gönnern und reichen Frauen unterhalten, als Wanderprediger über das Land (vgl. Mt. 6,28; Lukas 8,2f.). Im Zentrum seiner Botschaft stand die Gottesherrschaft (grch. *basileia tou theou*). Es war lange umstritten, ob Jesus diese als etwas Gegenwärtiges, bereits Realisiertes ansah (C. H. Dodd) oder als etwas rein Zukünftiges (A. Schweitzer). Heute ist anerkannt, daß Jesus die Gottesherrschaft als etwas wesentlich Zukünftiges sah (vgl. Mark 1,15; Matth. 10,7; da sie trotz der

Naherwartung Jesu bis heute nicht angebrochen ist, muß der historische Jesus mit Albert Schweitzer als irrtumsfähig gelten); andererseits glaubte Jesus aber auch, daß das künftige Gottesreich schon in die Gegenwart hineinwirke und in seiner Verkündigung und seinen Wundern erfahrbar sei (vgl. Luk. 11,20). Jesus verstand seine Wunder also als Zeichen des Gottesreiches und ausdrücklich nicht als Beglaubigungszeichen für seine eigene Person (vgl. Mark. 8,11f.). Den historischen Kern der etwa 20 überlieferten Wunder bilden Krankenheilungen, an die sich später weitere Wunderlegenden (z. B. eine Sturmstillung, drei Totenaufweckungen) anknüpften; dieser Vorgang ist in Verbindung mit einer „Renaissance des Wunderglaubens“ (G. Theißen) im 1. Jh. n. Chr. zu sehen. Die Krankenheilungen Jesu standen in Zusammenhang mit seinem von Dämonen besetzten Weltbild und hatten daher oft den Charakter von Exorzismen. Tatsächliche Erfolge sind durch Suggestionswirkung gut denkbar; daß dies nach medizinischer Erfahrung jedoch nicht immer funktioniert, bestätigt indirekt das Markusevangelium, wenn es nur von vielen Heilungen spricht und Matth. und Lukas ihre Markusvorlage hier so abwandeln, als hätte Jesus in den jeweiligen Situationen alle anwesenden Kranken geheilt, was von Markus so nicht gesagt worden war (vgl. Mark. 1,34 mit Matth. 8,16 und Luk. 4,40; Mark. 3,10 mit Matth. 4,24 und Luk. 6,19).

Jesus bot den Menschen mit der Gottesherrschaft das endgültige Heil an, doch wer dieses ausschlug, für den sollte die Kehrseite das Gericht sein (Matth. 25,31-46). Daß die Kirche einmal seinen eigenen Tod als die vergebungswirksame Sühnetat des Sohnes Gottes interpretieren würde, konnte der historische Jesus noch nicht wissen; seine Vergebungslehre bestand darin, daß Gott allen denjenigen gern Vergebung für ihre Sünden gewährt, die ihrerseits bereit sind, ihren Mitmenschen zu vergeben (vgl. Matth. 5,13-15; diese Auffassung entsprach der zeitgenössischen jüdischen Ethik, vgl. Sirach 28,1-5). Jesu Verhältnis zum jüdischen Gesetz läßt sich nicht unter das Schlagwort der „Toraverschärfung“ subsumieren; vielmehr wollte er den ursprünglichen Sinn der Gebote darlegen. So plädierte Jesus nicht generell für die Abschaffung der Sabbatheiligung, durchbrach aber gelegentlich Sabbatvorschriften („Denn der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“: Mark. 2,27; diese Auffassung auch bei Rabbinen). Auch die Liebe als Zusammenfassung des ganzen Gesetzes (Mark. 12,28-31) findet sich bereits bei jüdischen Autoren (Testamentum des Issachar 5,2; Philo von Alexandrien, *De virtutibus* 51 und 95, *De specialibus legibus* 2,63); die goldene Regel (Matth. 7,12/Luk. 6,31) findet sich bereits bei Tobias 4,16 und Rabbi Hillel. Das Neue an der Ethik Jesu besteht daher, auch angesichts jüdischer Parallelen, wesentlich darin, daß bei Jesus der ethischen Forderung das Heilsangebot und das Geschenk der Vergebung vorausgeht. Doch gab Jesus, anders als die Schriftgelehrten, gelegentlich auch über die Tora hinausgehende Weisungen (Feindesliebe: Matth. 5,44f., Gewaltverzicht: Matth. 5,38; statt Fürsorge für die eigene Familie ggf. Trennung von dieser: Matth. 10,35-38). Bezüglich der auf Erden Benachteiligten erwartete Jesus, daß diese bei der zukünftigen Gottesherrschaft in ihr Recht gesetzt würden (vgl. die Seligpreisungen, Matth. 5,1-12). Als Zeichen für die grenzenlose Güte Gottes pflegte Jesus selbst bewußten Umgang mit Deklassierten („Zöllner und Sünder“, Mark. 2,15-17). Die sozialintegrative Haltung des historischen Jesus hatte jedoch auch ihre (nationalistischen) Grenzen, da Jesus sich nur „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ gesandt sah (Matth. 15,24, vgl. 10,5f.). Besitz sah Jesus als nur anvertrautes Gut, über dessen Verwendung Gott Rechenschaft verlangen kann (Gleichnis von den anvertrauten Pfunden, Luk. 19,11-27). Durch die Berufung von zwölf Jüngern wollte Jesus das Zwölfstämme-Volk Israel symbolisch neu versammeln; andererseits gab Jesus seinen Anhängern jedoch keine feste Organisation und der Gesamtbefund seiner Lehre zeigt, daß Jesus die Zugehörigkeit zu einer festen Gruppe *nicht* als Bedingung des Heils angesehen hat.

5. Passion und Prozeß: Nach der glaubwürdigen synoptischen Chronologie wallfahrtete Jesus nach etwa einjährigem öffentlichen Wirken anläßlich eines Passafestes nach Jerusalem.

Die Evangelien beantworten den Grund der Reise *ex eventu* („er mußte leiden“, Mark. 8,31), über die wahren Gründe kann man nur mutmaßen (im Zentrum des Judentums eine Entscheidung herbeiführen?). Die Einzelheiten der Ankunft Jesu sind unklar, der Einritt auf einem Esel (Mark. 11,1-8) ist aus der messianischen Verheißung Sacharja 9,9 herausgesponnen, der Jubel des Volkes (Mark. 11, 9f.) aus Psalm 118,26.

Am Abend vor seiner Verhaftung feierte Jesus mit seinen Jüngern ein Mahl, das in der Urkirche als regelmäßig wiederholte liturgische Feier weitergeführt wurde; für Paulus war es in dieser Funktion bereits selbstverständlich (1. Kor. 11,23-25). Angesichts seiner hochgespannten Naherwartung wollte der historische Jesus jedoch sicher nicht eine liturgische Zeremonie für die Zukunft stiften, sondern die zwölf Jünger ihres Anrechts am bevorstehenden endzeitlichen Freuden- und Hochzeitsmahl versichern (Mark. 14,25; Matth. 22,1-14). Bei der nächtlichen Verhaftung Jesu war sein Jünger Judas Iskariot beteiligt, der förmliche Verrat ist jedoch aus Psalm 41,10, der „Judaslohn“ von dreißig Silberlingen aus Sacharja 11,12f. herausgesponnen. So läßt sich weder über sein Motiv noch über sein weiteres Schicksal Sicheres sagen bis auf den Umstand, daß es in der Urchristenheit vage Gerüchte von einem gewaltsamen Tod des Judas gab: der Matthäusevangelist will von Suizid durch Erhängen (Matth. 27,5), der Lukasevangelist aber von einem Unfalltod durch Sturz (Apg. 1,18) wissen. Nach Matth. 27,6 kauften die Hohepriester von dem zurückgegebenen Judaslohn den „Blutacker“, der so heiße, weil er mit Blutgeld erworben worden sei; nach Apg. 1,18f. hat Judas den Acker aber selbst gekauft (das Geld also nicht zurückgegeben) und der Name Blutacker wird damit erklärt, daß Judas ebendort verunglückt sei.

Nach seiner Verhaftung wurde Jesus von dem sich anlässlich des Passa in Jerusalem aufhaltenden römischen Prokurator Pontius Pilatus zum Tode durch Kreuzigung verurteilt. Der historisch ernstzunehmende Kreuzestitulus „König der Juden“ (Mark. 15,26) weist darauf hin, daß man Jesus den Vorwurf des *crimen laesae maiestatis populi Romani* bzw. der *perduellio* machte (J. Gnlika), die Römer sahen in ihm also einen Aufständischen oder „sozialbanditischen Gegenkönig“ (E. Stegemann). Daß Pilatus nach Darstellung der Evangelien Jesus für unschuldig gehalten habe, ja seine Hände in Unschuld gewaschen habe, ist gänzlich unhistorisch: jüdische Quellen stellen Pilatus als grausamen, exekutionsfreudigen Statthalter vor (Flavius Iosephus, ant. Iud. XVIII 3,1-2; bell. Iud. II 9,2-4; Philo von Alexandria, legatio ad Gaium 38 §302); zudem wurde Pilatus aufgrund eines besonders schlimmen Exzesses aus Palästina abberufen (er hatte Samaritaner auf dem Berge Garizim niedermetzeln lassen), so daß er im Falle Jesu bestimmt nicht gezögert hat, einen vermeintlichen politischen Aufrührer zu beseitigen. Ob es vor der Verurteilung Jesu durch Pilatus einen vorgängigen Prozeß vor dem jüdischen Synhedrium gab, ist fraglich und wird von der jüngeren Forschung verneint (W. Stegemann, J. D. Crossan, C. Cohn). Auch eine Mitwirkung des jüdischen Volkes *per acclamationem* an der Hinrichtung Jesu ist ausgeschlossen: die Selbstverfluchung in Matth. 27,15 („Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“) ist historisch indiskutabel, fraglich ist aber auch schon die Überlieferung, daß Pilatus zum Passa einen Gefangenen habe freilassen müssen und das Volk dabei den Gewalttäter Barabbas dem Jesus vorgezogen habe (Mark. 15,6-15): von einem solchen Passabrauch ist in den Quellen sonst nirgends mehr die Rede. Die entsprechenden Evangelienberichte dürften an der apologetischen Abwehr römischer Kriminalisierung von Christen interessiert sein.

Die Evangelien stimmen darin überein, daß Jesus an einem Freitag gekreuzigt wurde, strittig ist jedoch, ob dies der Vortag („Rüsttag“) des Passafestes (14. Nisan, so Joh. 18,28; 19,31) oder der erste Tag des Passafestes (15. Nisan, so die synopt. Evangelien) war. Die johanneische Chronologie legt das Jahr 30 oder 33 nahe, die synoptische das Jahr 27 oder 34. Bei beiden Versionen ist ein Interesse zur Abänderung der jeweils anderen Überlieferung denkbar: die johanneische Datierung könnte bezweckt haben, Jesus in der Stunde sterben zu lassen, als am Vortag des Passa die Passalämmer geschlachtet wurden; die sy-

noptische Datierung könnte intendieren, das donnerstägliche Abschiedsmahl Jesu bereits als das Passamahl darzustellen. Die ganz andere Deutung, die Jesus dem Mahl gab, spricht aber eher gegen seinen Passacharakter. Außerdem spricht für die johanneische Chronologie, daß im Joh.Ev. gerade für die Passionsdarstellung eine alte, vielleicht noch vormarkinische Quelle verwertet ist, und daß auch im Abendmahlskapitel Mark. 14 zunächst der zweite Tag vor dem Passa als Zeitangabe genannt ist (14,1); in Mark. 14,12 wurde diese Datierung wohl erst redaktionell zum „ersten Tag der ungesäuerten Brote“ abgeändert. So wird heute, was eher der johanneischen Chronologie entspricht, das Jahr 30 weithin als das Todesjahr Jesu angenommen.

6. Auferstehung: Entgegen der Behauptung im NT, daß die Auferstehung Christi schon geschrieben stehe (so z. B. Luk. 24,46), ist im AT Tod und Auferstehung des Messias nirgends prophezeit worden. Es finden sich allein die bereits in der jüdischen Exegese auf eine allgemeine Totenaufstehung gedeuteten Verse 5. Mose 32,39 („ich kann töten und lebendig machen“) und Hosea 6,2 („er macht uns lebendig nach zwei Tagen, er wird uns am dritten Tage aufrichten“); aus dem letzteren Vers dürfte der Dreitageszeitraum zwischen Tod und Auferstehung Jesu herausgesponnen sein, nicht aber das Ereignis an sich. Da die Auferstehung eines Messias also gerade nicht im AT angekündigt wurde, kann die Auferstehung Jesu nicht Erfüllungslegende nach dem AT sein. Wie das älteste neutestamentliche Zeugnis, der in sich bereits mehrschichtige Bericht 1. Kor. 15,1-11 zeigt, gründet der Auferstehungsglaube vielmehr auf Erscheinungen Jesu. Nach 1. Kor. 15,5f. hatte die Ersterscheinung Petrus, weitere Erscheinungen hatten die zwölf Jünger, dann 500 Brüder auf einmal (vielleicht ist dieses sonst nirgends erwähnte Ereignis in der Apostelgeschichte Kap. 2 als Pfingstgeschehen uminterpretiert worden). Von den Erscheinungen ausgehend stellte sich die Frage nach dem Leichnam Jesu, so daß sich zuerst bei Markus eine Überlieferung vom leeren Grab befindet (Mark. 16,1-8), die sich jedoch als fiktiv erweist: offenbar ließ man Frauen zum Grab gehen, weil die Flucht der Jünger bekannt war; das Motiv der Frauen, den Leichnam Jesu salben zu wollen, setzt eine nur vorläufige Bestattung voraus, doch erscheint in der vorausgehenden Grablegungsgeschichte Mark. 15,42-47 die Bestattung Jesu als abgeschlossen; außerdem erweist das angebliche Wort des Engels (Mark. 16,6f.) die Überlieferung von Erscheinungen Jesu als Ausgangspunkt auch für die Geschichte vom leeren Grab. In noch späterer Zeit entstand dann eine Konkurrenzüberlieferung, die nicht Petrus, sondern Maria von Magdala die Ersterscheinung Jesu zubilligte (Matth. 28,9f.; Joh. 20,11-18).

Das Auferstehungs-Sondergut der einzelnen Evangelisten ist ohne historischen Kern und folgt deren speziellen Aussageabsichten: so läßt der Lukasevangelist die Erscheinungen Jesu nicht mehr in Galiäa (so Mark. 14,28; 16,7; Matth. 28,16), sondern allein in und bei Jerusalem stattfinden, um diese Stadt als Ausgangspunkt des christlichen Zeugnisses darzustellen. Die christliche Legende vom leeren Grab führte bei den Juden zum Gerücht, die Jünger hätten den Leichnam Jesu gestohlen; der Matthäusevangelist kontert mit der antijüdischen Legende, Pilatus hätte das Grab bewachen lassen („damit nicht der letzte Betrüger ärger werde als der erste“) und die Hohepriester hätten nach der Auferstehung die Wächter bestochen, von einem Diebstahl des Leichnams zu reden (Matth. 27,62-66; 28,11-15). Nach Ansicht des Matthäusevangelisten verliert Israel damit endgültig seinen Erwählungsstatus, darum schließt er auch gleich den Missionsbefehl an alle Völker an. Der Johannes-evangelist bringt einen „Wettlauf“ zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger zum Grab, um die Sonderstellung dieses Lieblingsjüngers gegenüber Petrus zu betonen (Joh. 20,1-10); die Perikope vom ungläubigen Thomas, der seine Hände in die Wundmale Jesu legt, soll einerseits in antidoketischer Tendenz die volle körperliche Realität des Auferstandenen betonen und andererseits die nachapostolischen Christen ermutigen, die „nicht sehen und doch glauben“ müssen (Joh. 20,24-31).

Eine historisch-kritische Sichtung führt zu dem Ergebnis, daß die Auferstehungserscheinungen durchweg als Visionen erklärbar sind. Die Erstvision hatte Petrus, was psychologisch als verfehlte Trauerarbeit und Bewältigung seines schweren Schuldkomplexes nach seiner Verleugnung Jesu (Mark. 14,66-72) gedeutet werden kann. Die Vision des Petrus ereignete sich in Galiläa bald nach der Kreuzigung Jesu, aber wohl später als drei Tage nach dem Tode Jesu, da es länger dauert, um von Jerusalem nach Galiläa zu gelangen (der Dreitageszeitraum ist aus Hosea 6,2 extrapoliert, siehe oben, und aus Jona 2,1, vgl. Matth. 12,40). Die Erfahrung des Petrus wurde zur Initialzündung für die in 1. Kor. 15 erwähnten Nachfolgevisionen, die, soweit sie mehrere Personen betreffen, als ekstatische Massenhysterien erklärbar sind. Schon die Erstvision des Petrus gab dem Auferstehungserlebnis einen klaren Deutehorizont: es bedeutete sowohl die Erfahrung der Überwindung des Todes als auch die Erfahrung der Vergebung der Sünden. Sündenvergebung und Erfahrung des Lebens waren jedoch auch schon zuvor in Verkündigung und Geschichte Jesu enthalten gewesen, so daß es dem christlichen Glauben nichts nimmt, wenn man das Auferstehungsgeschehen selbst als Vision erkennt. Seit D. F. Strauß (Das Leben Jesu, 1835/36) wird nun die Frage diskutiert, ob es sich um objektive (auf die Einwirkung Gottes zurückgehende) oder subjektive (von den Jüngern unterbewußt selbst produzierte) Visionen handelt. Für die letztere Möglichkeit spricht, daß der Charakter einer Vision gerade darin liegt, daß subjektive Eindrücke als objektive Begebenheiten erscheinen, und daß Glaube gerade darin besteht, in „normalen“, geschichtlich vermittelten Abläufen Gottes Handeln und seine lebensschaffende Kraft am Werk zu sehen. Christlicher Glaube darf also weder an einer Leiblichkeit noch an einem objektiv-visionären Charakter der Auferstehung Jesu hängen. Der befreiende Charakter der Auferstehung geht verloren, wenn sie zu einem starren Dogma wird. Die Auferstehung kann gut als ein geistiges Befreiungserlebnis interpretiert werden, das neu akzentuiert, was Christen ohnehin gemäß der Verkündigung Jesu bekennen: Christen sehen sich durch Vorbild und Lehre Jesu zu einer neuen Qualität des Menschseins befähigt, sie haben den „alten Menschen“ in sich gleichsam absterben und einen neuen Menschen auferstehen lassen (vgl. Röm. 6,4-14). Christen sind Menschen, die den Tod und lebensfeindliche Verhältnisse nicht einfach hinnehmen. Für Christen hält die im Glauben erfahrene Einheit mit Gott über den Tod hinaus an. Erfolg ist *kein* Name Gottes (Martin Buber), doch göttlich ist es, trotz ungewissen Ausgangs Zeichen der Hoffnung und der Liebe zu setzen, denn aus diesen kann auch über das persönliche Scheitern oder Ende hinaus Gutes erwachsen (nach: Neues Bibel-Lexikon, Artikel „Auferweckung Jesu“; Gerd Lüdemann, Alf Özen: Was mit Jesus wirklich geschah, Die Auferstehung historisch betrachtet, Stuttgart 1995; Michael Reichardt: Psychologische Erklärung der Ostererscheinungen?, in: Bibel und Kirche 52 (1997), S. 28 – 33).

Logienquelle Q: Vergleicht man die vier biblischen Evangelien, so kann man Matthäus, Markus und Lukas parallel zueinander lesen, weshalb man sie Synoptiker nennt (von grch. *synhorao* „zugleich ansehen“). Das Johannesevangelium weicht dagegen in Inhalt und Abfolge der Texteinheiten (Perikopen) erheblich ab (dazu s. Johannes). Bezüglich der drei synoptischen Evangelien stellt sich die Frage, wie diese untereinander zusammenhängen. Augustinus glaubte, zuerst sei das Matthäusevangelium entstanden, Markus habe es exzerpiert und Lukas habe aus beiden sein Evangelium geschrieben (De consensu evangelistarum I 2,4). Ähnlich glaubte der Jenaer Professor Johann Jakob Griesbach (1745 – 1812), Lukas habe das Matthäusevangelium benutzt und diese beiden seien von Markus exzerpiert worden. Demgegenüber wies Karl Lachmann (1793 – 1851) 1835 die Priorität des Markusevangeliums nach. Würde Markus auf Matthäus oder Lukas oder beiden aufbauen, wäre nicht verständlich, warum er dann deren Stil verschlechtert und wichtige Bestandteile des Matthäus- oder Lukasevangeliums gestrichen haben sollte (z. B. die Bergpredigt, die

bei Markus fehlt). Daher muß das Markusevangelium, das kürzeste der synoptischen Evangelien, zugleich auch das älteste und die Vorlage für Matthäus und Lukas sein.

Bei der Untersuchung des Stoffes, den Matthäus und Lukas über das Markusevangelium hinaus verarbeitet haben, fiel auf, daß sie teilweise die gleichen Aussprüche Jesu anführen, diese aber verschieden anordnen. Daher formulierte der Philosoph Christian Hermann Weisse (1801 – 1866) 1838 die sogenannte Zweiquellentheorie: Matthäus und Lukas haben unabhängig voneinander zwei Quellen, das Markusevangelium und eine Quelle mit Logien (Sprüchen) Jesu benutzt. Diese zweite Quelle, die Logienquelle, nennt man seit Ende des 19. Jhs. (Johannes Weiß) auch kurz Q, wobei die Sigle Q einfach für „Quelle“ steht.

Da die Logienquelle Q nicht überliefert ist, kann man sie nur aus Matthäus und Lukas rekonstruieren. Teilweise haben Matthäus und Lukas bei ihren Zitaten aus Q einen hohen Grad an Übereinstimmung, hier müssen sie sich also eng an eine schriftliche Vorlage Q anlehnen, teilweise sind sie aber auch mit Q sehr frei umgegangen (so vor allem der Matthäusevangelist, der die einzelnen Sprüche aus Q gerne zu Reden zusammenstellt, wo Lukas es bei den ursprünglichen Einzelsprüchen beläßt). Deshalb wird die Logienquelle Q nach der Verzählung des Lukasevangeliums gezählt. Der Inhalt der Logienquelle Q war im wesentlichen:

- Q 3,7-9 Gerichtsankündigung des Johannes (Mt. 3,7-10)
- Q 3,16b-17 Johannes und der Kommende (Mt. 3,11f.)
- Q 4,1-13 Die Versuchung Jesu (Mt. 4,1-11)
- Q 6,20f. Seligpreisung der Armen, Hungernden und Trauernden (Mt. 5,1-3.6.4)
- Q 6,22f. Seligpreisung der Verfolgten (Mt. 5,11f.)
- Q 6,27f.35c Liebet eure Feinde (Mt. 5,44f.)
- Q 6,29f.; QMt 5,41 Verzicht auf das eigene Recht (Mt. 5,39-42)
- Q 6,31 Die goldene Regel (Mt. 7,12)
- Q 6,32-34 Seid barmherzig wie euer Vater (Mt. 5,48)
- Q 6,37f. Richtet nicht (Mt. 7,1f.)
- Q 6,39 Blinde Blindenführer (Mt. 15,13f.)
- Q 6,40 Schüler und Lehrer (Mt. 10,24f.)
- Q 6,41f. Splitter und Balken (Mt. 7,3-5)
- Q 6,43-45 Den Baum erkennt man an seiner Frucht (Mt. 7,15-20; 12,33-35)
- Q 6,46 Nicht nur „Herr, Herr“ sagen (Mt. 7,21)
- Q 6,47-49 Auf Fels oder Sand gebaut (Mt. 7,24-27)
- Q 7,1-10 Der Glaube des Zenturio an Jesu Wort (Mt. 7,28f.; 8,5-13)
- Q 7,18f.22f. Frage des Johannes, ob Jesus der Kommende sei (Mt. 11,2-6)
- Q 7,24-28 Johannes, mehr als ein Prophet (Mt. 11,7-11)
- Q 7,31-35 Diese Generation und die Kinder der Weisheit (Mt. 11,16-19)
- Q 9,57-60 Radikale Nachfolge (Mt. 8,18-22)
- Q 10,2 Arbeiter für die Ernte (Mt. 9,37f.)
- Q 10,3-12 Verhaltensregeln für die ausgesandten Jünger (Mt. 10,7-16)
- Q 10,13-15 Weherufe gegen galiäische Städte (Mt. 11,20-24)
- Q 10,16 Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf (Mt. 10,40)
- Q 10,21 Den Weisen verborgen, den Einfältigen offenbart (Mt. 11,25f.)
- Q 10,22 Alles ist dem Sohn übergeben (Mt. 11,27)
- Q 10,23f. Seligpreisung der Zeugen Jesu (Mt. 13,16f.)
- Q 11,2b-4 Das Vaterunser (Mt. 6,7-13)
- Q 11,9-13 Dem Bittenden wird gegeben (Mt. 7,7-11)
- Q 11,14f.17-20.23 Den Teufel mit Beelzebul austreiben (Mt. 9,32.34; 12,22-30)
- Q 11,24-26 Die Rückkehr des unreinen Geistes (Mt. 12,43-45)
- Q 11,16.29-32 Das Zeichen des Jona für diese Generation (Mt. 12,38-42)

- Q 11,33 Das Licht unter dem Scheffel (Mt. 5,14-16)
 Q 11,34f. Das Licht in dir (Mt. 6,22f.)
 Q 11,42.39b.41.43f. Weherufe gegen die Pharisäer (Mt. 23,6.23-37)
 Q 11,46b.52.47f. Weherufe gegen die Gesetzeslehrer (Mt. 23,4.13.29-32)
 Q 11,49-51 Das Urteil der Weisheit über diese Generation (Mt. 23,34-36)
 Q 12,2f. Das Verborgene wird offenbar (Mt. 10,26f.)
 Q 12,4-7 Fürchtet euch nicht (Mt. 10,28-31)
 Q 12,8f. Bekennen oder Verleugnen (Mt. 10,32f.)
 Q 12,10 Sprechen gegen den heiligen Geist (Mt. 12,31f.)
 Q 12,11f. Der heilige Geist in Synagogengerichten (Mt. 10,17-20)
 Q 12,22-31 Sorgt euch nicht (Mt. 6,25-34)
 QMt 6,19; Q 12,33f. Sammelt Schätze im Himmel (Mt. 6,19-21)
 Q 12,39f. Der Menschensohn kommt wie ein Dieb (Mt. 24,42-44)
 Q 12,42-46 Der treue und der untreue Sklave (Mt. 24,45-51)
 Q 12,51.53 Kinder gegen Eltern (Mt. 10,34-36)
 Q 12,54-56 Beurteilung der Zeit (Mt. 16,2f.)
 Q 12,58f. Außergerichtliche Einigung (Mt. 5,25f.)
 Q 13,18-21 Reich-Gottes-Gleichnisse: Senfkorn und Sauerteig (Mt. 13,31-33)
 Q 13,24 Die enge Tür (Mt. 7,13f.)
 Q 13,25-27 Ich kenne euch nicht (Mt. 25,10-12; 7,22f.)
 Q 13,29.28 Viele werden kommen von Osten und Westen (Mt. 8,11f.)
 Q 13,30 Die letzten werden die ersten sein (Mt. 20,16)
 Q 13,34f. Weheruf über Jerusalem (Mt. 23,37-39)
 Q 14,5 Der Ochse in der Grube (Mt. 12,11f.)
 Q 14,11 Wer sich selbst erhöht (Mt. 23,12)
 Q 14,16-21.23 Das große Festmahl (Mt. 22,1-10)
 Q 14,26 Wer seine Familie nicht haßt (Mt. 10,37)
 Q 14,27 Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt (Mt. 10,38)
 Q 17,33 Wer sein Leben sucht (Mt. 10,39)
 Q 14,34f. Dumm gewordenes Salz (Mt. 5,13)
 Q 15,4.7 Das verlorene Schaf (Mt. 18,10-14)
 Q 16,13 Gott oder Geld/Mammon (Mt. 6,24)
 Q 16,16 Seit Johannes das Reich Gottes (Mt. 11,12f.)
 Q 16,17 Kein Häkchen des Gesetzes vergeht (Mt. 5,18)
 Q 16,18 Scheidung ist Ehebruch (Mt. 5,32)
 Q 17,1f. Wehe den Verführern (Mt. 18,6f.)
 Q 17,3f. Vergebt immer wieder (Mt. 17,3f.)
 Q 17,6 Glaube wie ein Senfkorn (Mt. 17,19f.)
 Q 17,23f. Der Menschensohn kommt wie ein Blitz (Mt. 24,23-27)
 Q 17,37 Wo das Aas, dort die Geier (Mt. 24,28)
 Q 17,26f.30 Wie in den Tagen Noahs (Mt. 24,37-39)
 Q 17,34f. Mitgenommen oder zurückgelassen (Mt. 24,40f.)
 Q 19,12f.15-24.26 Das anvertraute Geld (Mt. 25,14-30)
 Q 22,28.30 Ihr werdet die zwölf Stämme Israels richten (Mt. 19,28)

Gliederung: Wie sich aus dieser Übersicht ergibt, enthielt die Logienquelle in chronologischem Aufriß von Johannes dem Täufer bis zu den Endzeitreden überwiegend Aussprüche („Logien“) Jesu. Ein Kindheits-, Passions- und Auferstehungsbericht fehlt ganz, nur beiläufig sind eine Wundergeschichte (Q 7,6b-10) und eine Heilungsnotiz (Q 11,14) aufgenommen.

Verfasser und Abfassungsort: Da die Logienquelle ganz auf Israel ausgerichtet ist, dürfte sie von Judenchristen vermutlich in (Nord-)palästina abgefaßt sein. Für eine Abfassungs-

zeit um 50 n. Chr. spricht, daß einzelne, vor 50 n. Chr. erfolgte Christenverfolgungen durch Juden in Palästina (vgl. 1. Thess. 2,14-16) in Q bereits vorausgesetzt sind (Q 6,22f.; 11,49-51; 12,4f.; 12,11f.), das Tempelwort Q 13,34f. die Tempelzerstörung 70 n. Chr. aber noch nicht voraussetzt. Die positive Erwähnung von Heiden in Q läßt auf eine Öffnung zur Heidenmission schließen (z. B. Q 10,13-15; 11,29-31), die zwischen 40 und 50 n. Chr. gut denkbar ist. Die Adressaten bzw. der Trägerkreis der Logienquelle bestand sowohl aus Wandermissionaren (wie aus Logien mit einem radikalen Ethos der Heimat-, Besitz- und Familienlosigkeit zu erschließen ist, z. B. Q 9,57-60; 10,3-12.16; 12,22-31; 12,51-53; 14.26) als auch aus seßhaften Judenchristen in den Ortsgemeinden (wie aus Seßhaftigkeit voraussetzenden Logien zu ersehen ist wie dem Gleichnis vom Senfkorn und Sauerteig Q 13,18-21 und dem Verbot der Ehescheidung Q 16,18). Die seßhaften Sympathisanten dürften wenigstens teilweise eine gewisse wirtschaftliche Basis gehabt haben, da zur Entscheidung zwischen Gott und Geld („Mammon“) aufgefordert wird (Q 16,13, vgl. 12,33f.).

Entstehung: Die traditionsgeschichtliche Disparatheit des Q-Stoffes ist in der Forschung unbestritten, doch besteht noch kein Konsens über die Details. Sukzessives Wachstum (H. Schürmann, D. Zeller) wird genauso erwogen wie verschiedene Stufenmodelle (M. Sato, J. S. Kloppenborg). D. Lührmann und ähnlich S. Schulz rechnen mit zwei Schichten in Q. Die ältere Schicht wird bestimmt durch Menschensohn-Christologie, Naherwartung, nach-österlichen Enthusiasmus (Makarismen, Vaterunser) und charismatisch-eschatologische Toraverschärfung (Gebot der Feindesliebe, Verbot der Ehescheidung). Eine jüngere Schicht enthält demgegenüber Worte zur Parusieverzögerung (Q 13,24), geht – nach dem Scheitern der Q-Missionare an den Juden – von Heidenmission aus, spricht vom Gericht an Israel (Q 22,28.30) und erhält mit der Geschichte von der Versuchung Jesu (Q 4,1-13) Züge einer Proto-Biographie.

Theologie: Grundüberzeugung der Logienquelle ist der Heilsanspruch Jesu, dessen Ablehnung Gerichtsandrohung zur Folge hat. Q konzentriert sich ganz auf den unterweisenden Jesus und entfaltet daher nicht den Kreuzestod Jesu als heilsrelevanten Sühnetod (auch herangezogen: Klaus-Stefan Krieger (Hrsg.): Die Logienquelle: Ein frühes Dokument über Jesus, in: Bibel und Kirche 54 (2/1999), S. 53 – 92).

a) Die Geschichtsbücher (Evangelien und Apostelgeschichte)

Matthäusevangelium

Gliederung: 1 – 4,11 Anfangsteil (1 – 2 Vor- und Kindheitsgeschichte, 3 – 4,11: Johannes der Täufer, Taufe und Versuchung Jesu); 4,12 – 16,20: erster Hauptteil: Jesu Wirken in und um Galiläa; 16,21 – 28 zweiter Hauptteil: Jesus auf dem Weg nach und in Jerusalem; 26 – 28 Schlußteil: Passion, Auferstehung und Erscheinungen.

Der Verfasser des ersten Evangeliums ist in der altkirchlichen Tradition der „ehemalige Zöllner“ und Apostel Matthäus. Das ist jedoch unhaltbar: Erstens war der Apostel Matthäus kein ehemaliger Zöllner, der bekehrte Zöllner hieß nach Markus (2,14) Levi, nur im Paralleltext bei Matth. 9,9 wird sein Name in Matthäus abgeändert, offenbar weil dieser sich in der Gemeinde des Matthäusevangelisten besonderer Verehrung erfreute. Zweitens bilden schriftliche Quellen die ganze Grundlage des Matthäusevangeliums, so daß der Autor kein Augenzeuge und also auch kein Apostel gewesen sein kann. Es entbehrt daher der historischen Grundlage, wenn in der Notiz des Papias von Hierapolis behauptet wird, daß „Matthäus in hebräischer Sprache die Worte (über den Herrn) aufgezeichnet“ habe. Das Matthäusevangelium ist wie seine Hauptquellen originär griechisch. Die Papiasnotiz wird sich auch nicht auf die Logienquelle beziehen lassen, denn erstens ist es fraglich, ob diese zu seiner Zeit (um 130 n. Chr.) noch in Erinnerung war, und zweitens nennt Papias auch das Markusevangelium „Worte“ (über den Herrn), die Bezeichnung „Worte“ bedeutet bei ihm also „Evangelium“, nicht „Logiensammlung“. Man könnte höchstens vermuten, daß Papias die (apokryphe) aramäische Übersetzung des Matthäusevangeliums, das Nazaräerevangelium, irrtümlich für ursprünglich gehalten hat; ansonsten zeigt seine Notiz nur, daß die – unhaltbare – Zuschreibung des Evangeliums an den Apostel Matthäus zu seiner Zeit schon eingebürgert war. Der wirkliche Verfasser des Matthäusevangeliums ist unbekannt und es ist umstritten, ob er Heidenchrist (so G. Strecker, W. Walker u. a.) oder Judenchrist (so U. Luz, J. Gnllka u. a.) war. U. Schnelle, ähnlich H. Frankemölle vermuten einen liberalen hellenistischen Diaspora-Judenchristen als Autor.

Die Abfassungszeit des Matthäusevangeliums liegt nach der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr., die in Mt. 22,7; 21,41; 23,38 vorausgesetzt wird, und vor Ignatius, der um 110 n. Chr. das Evangelium schon kennt, also etwa um 90 n. Chr. Die umfangreichen judenchristlichen Traditionen, die Erwähnung Syriens in 4,24, die Bezeugung durch die Didache sowie durch Ignatius von Antiochien deuten auf Syrien als Abfassungsort hin. Der Adressat des Matthäusevangeliums war eine Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen, für die die Heidenmission eine schon längst geübte Praxis ist (12,21; 13,38a; 24,14; 26,13; 28,18-20) und die Verwerfung Israels Realität (8,11f.; 21,43; 22,9); der Matthäusevangelist ging sogar soweit, „das ganze Volk“ bei der Verurteilung Jesu eine – völlig unhistorische – Selbstverfluchung aussprechen zu lassen (27,25: sein Blut komme über uns und unsere Kinder).

Quellen: Der Stoff des Mt.Ev. stammt zu 60 % aus Markus, zu 20 % aus der Logienquelle und 20 % sind Sondergut. Der Erzählfaden des Mt.Ev. orientiert sich an Markus. Die Sprüche aus der Logienquelle wurden vom Matthäusevangelisten zu großen Blöcken zusammengestellt. Das Sondergut stammt schwerlich aus einer einheitlichen dritten Quelle, da in ihm kein zusammenhängender Faden deutlich wird. Es ist aber wahrscheinlich, daß Matthäus eine Quelle (Testimoniensammlung) für die sog. Reflexions- oder Erfüllungszitate vorgelegen hat, welche Vorgänge im Leben Jesu als Erfüllung alttestamentlicher Weissagung deuten (1,22f.; 2,5f.15.17f.23; 4,14ff.; 8,17; 12,17-21; 13,14f.35; 21,4f.; 26,31; 27,9f.). Diese Quelle war jedoch bisweilen ungenau: in 2,23 wird auf ein so gar nicht existentes Prophetenwort verwiesen (daß Jesus „Nazoräer“ war, wurde im AT nirgends geweissagt, wahrscheinlich ist auf den Gleichklang mit hebr. *nezär* „Sproß, Reis“ in Jes. 11,1 angespielt); in 13,35 wird ein Psalmwort irrtümlich als Prophetenwort ausgegeben und in 21,5 wird Sacharja dahingehend falsch zitiert, daß der König Zions auf einem Esel und (!) auf einem Füllen einreiten werde (im Ori-

ginal kein „und“, sondern Beiordnung, sog. Parallelismus membrorum, gemeint ist natürlich nur ein Tier); der Matthäusevangelist hat nun, dem falschen Zitat folgend, kurzerhand seine Markusvorlage abgeändert und läßt Jesus auf zwei Eseln (zugleich?) in Jerusalem einreiten. (Zudem dürfte schon bei Markus, auch wenn er noch nicht explizit auf das AT verweist, die ganze Episode aus Sacharja herausgesponnen sein.)

Typisch für den Stil des Matthäusevangeliums ist die Abfolge von Erzähl- und Redeteilen. Aus dem Material aller drei Quellengruppen hat der Matthäusevangelist sechs große Reden zusammengestellt: die Bergpredigt (5 – 7), die Aussendungsrede (10), die Gleichnisrede (13), die Gemeindeordnung (18), die Pharisäerrede (23) und die Rede über die letzten Dinge (24f.). Alle diese Reden wurden in dieser Form nie vom historischen Jesus gehalten und sind Komposition des Evangelisten. Gemäß dem jüdischen Streben um Vermeidung des Gottesnamens hat der Matthäusevangelist den Begriff „Gottesreich“ durch „Reich der Himmel“ ersetzt (vgl. z. B. Mark. 1,15 mit Matth. 4,17). Einer seiner Lieblingsausdrücke ist die Formel „Heulen und Zähneklappern“, die er aus Q übernommen hat (Matth. 8,12 = Luk. 13,28) und dann noch mehrfach selbst in den Text getragen hat (13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30).

Theologie: Der Missionsbefehl (28,16-20, teils Gemeinetradition, teils redaktionelle Arbeit des Evangelisten) ist der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis des Gesamtwerkes. Die Vollmacht des Auferstandenen ermächtigt die Jünger und damit die matthäische Gemeinde, unter den Völkern zu missionieren. Gottes Heilsplan richtet sich an die gesamte Welt (zum Heilsuniversalismus vgl. auch 10,18; 24,14; 26,13). Der im Alten Testament manifeste Gotteswille kommt in Jesus zum Ziel (Reflexionszitate, s. o.). Jesu Lehre ist die bindende Auslegung des Willens Gottes. In der Bergpredigt beansprucht der matthäische Jesus zum Teil gegen den Wortlaut der Tora, deren ursprüngliche Intention wieder freizulegen und eine „bessere Gerechtigkeit“ zu ermöglichen (5,20). Das absolute Schwurverbot (5,33-37) und das absolute Gebot der Feindesliebe (5,43-48) sprengen alttestamentlich-jüdisches bzw. zeitgenössisches Denken vollkommen. Die Frage nach der (zeitlosen) Erfüllbarkeit der Forderungen der Bergpredigt ist in der Forschung heftig umstritten. Die traditionelle katholische Ethik hat den Text gegen sich, wenn sie zwischen den Geboten des Dekalogs und den (angeblich auf einer höheren Stufe stehenden) Ratschlägen der Bergpredigt unterscheidet: die Bergpredigt richtet sich an alle Menschen und fordert nicht zusätzliche Leistung, sondern erklärt den schon immer gemeinten Sinn alttestamentlichen Gebotes. Albert Schweitzer kam zu der Deutung, daß die Gebote der Bergpredigt durchaus als erfüllbar gedacht seien – aber das in der vermeintlich nur noch kurzen Zeitspanne bis zum Weltgericht („Interimsethik“).

Der Matthäusevangelist moralisiert gern, z. B. läßt er Jesus die geistlich Armen und die nach Gerechtigkeit Hungernden selig preisen (5,3.6); der Vergleich mit der quellentreueren Lukasfassung zeigt jedoch, daß Jesus in Wirklichkeit die materiell Armen und die physisch Hungernden selig gepriesen hatte (Luk. 6,20f.). Das „Felswort“ an Petrus (Matth. 16,17-19) ist nachösterlichen Ursprungs (ähnlich wie der auch zur Begründung des Petrus-Primates herangezogene Vers Joh. 21,15-17); in Matth. 16,18 verrät schon die Verwendung des synoptisch nur noch in Matth. 18,19 belegten Wortes *ekklesia* die späte Gemeindebildung, hinter der das Interesse an einer dauerhaften Kirche und vollmächtigen Gemeindeleitern steht. Im Mt.Ev. steht die Heilszusage (der Heilsindikativ) vor der Forderung (dem ethischen Imperativ), vgl. den „Heilandsruf“ (11,28-30): Jesus bietet zunächst Erquickung und fordert dann das Tragen des Joches; ähnlich steht im Missionsbefehl (28,19f.) die Taufe vor der Lehre. Für die matthäische Ethik ist das Liebesgebot (vgl. 19,19; 22,34-40) und das Tun des Willens Gottes entscheidend (vgl. 7,21; 12,50; 21,31), die Gemeinde soll nicht in der Liebe erkalten (vgl. 24,12). Lohn- und Strafgedanke und die damit verbundene Gerichtsvorstellung spielen im Matthäusevangelium eine wichtige Rolle (u. a. 5,12.19; 19,28; 25,21.30). Nach dem Kriterium des Tuns wird im künftigen Gericht entschieden, wer belohnt und wer verworfen wird (13,36-43.47-50; 24,42-51).

Rezeption: Das Matthäusevangelium wurde in der Kirche zum führenden Evangelium. Textgeschichtlich hatte dies zur Folge, daß manche Lesarten bei Markus und Lukas an den Matthäustext angeglichen wurden. In Theologie, Liturgie, Kunst und Frömmigkeitsgeschichte wurden besonders stark rezipiert die Bergpredigt (5 – 7) mit den Seligpreisungen (5,3-11) und dem Vaterunser (6,9-13), das „Felswort“ von der „Stiftung“ der Kirche und der Schlüsselgewalt des Petrus (16,17-19), der Abschnitt von der Bußdisziplin (18,15-35), das Weltgericht (25,31-46) sowie der Missionsbefehl (28,16-20).

Markusevangelium

Gliederung: 1 – 8,26 erster Hauptteil: Jesu Wirken in Galiläa und (ab Kap. 6) außerhalb Galiläas; 8,27 – 16,8 Jesu auf dem Weg nach und (ab Kap. 11) in Jerusalem (Leidensankündigungen, Passion und leeres Grab); 16,9-20: der unechte Markus-Schluß.

Textüberlieferung: In den beiden ältesten Handschriften (Vaticanus und Sinaiticus) bricht das Markusevangelium mit Vers 16,8 ab, auch Matthäus und Lukas haben es nur bis dorthin gekannt. Die Verse 16,9-20 (ebenso wie ein in einigen Handschriften überlieferter kürzerer Schluß) sind im 2. Jh. hinzugefügt worden, weil der Schluß mit 16,8 („und sie [sc. die drei Frauen] sagten niemanden etwas, denn sie fürchteten sich“) als zu abrupt empfunden wurde. Die Frage ist nun, ob nach 16,8 der ursprüngliche Schluß ausgefallen ist (dann müßte der Textverlust allerdings schon in der Frühphase der Überlieferung erfolgt sein) oder ob Markus den abrupten Schluß absichtlich wählte – etwa weil er eine „theologia gloriae“ (mit der Darstellung der Herrlichkeit des Auferstandenen) vermeiden wollte, um den Blick auf seine Kreuzestheologie (s. dazu unten) nicht zu verstellen? In 14,28 und 16,7 bringt Markus jedenfalls Verweise auf Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa – darf man daraus schließen, daß er diese in einem vielleicht verlorenen Schluß noch geschildert hat (so U. Schnelle) oder wollte Markus es mit diesen Andeutungen bewenden lassen (so Conzelmann/Lindemann)?

Der **Verfasser** des Markusevangeliums war nach Papias von Hierapolis (um 130 n. Chr.), der sich seinerseits auf den Presbyter Johannes (zw. 70 – 100 n. Chr.) beruft, Markus, der Dolmetscher des Petrus in Rom. Diese Nachricht ist wohl glaubwürdig, denn da das Evangelium nicht direkt auf Petrus zurückgeführt wird (was bei dessen apostolischer Autorität theoretisch nähergelegen hätte), muß Markus als Verfasser von Anfang an fest in der Tradition verankert gewesen sein. Allerdings verbietet es sich, den Verfasser des Evangeliums mit dem Missionar und Paulusbegleiter Johannes Markus (vgl. Apg. 12,12.25; 15,37.39; Phlm. 24; 2. Tim. 4,11) gleichzusetzen, wie in der kirchlichen Tradition geschehen – dann müßte man nämlich im Markusevangelium Spuren paulinischer Theologie erwarten, die jedoch nicht feststellbar sind, außerdem war Johannes Markus ein Judenchrist, während der Verfasser des Markusevangeliums sicher ein Heidenchrist war. Dies ergibt sich daraus, daß auch die **Adressaten** des Markusevangeliums Heidenchristen sind, denn hebräische bzw. aramäische Ausdrücke werden regelmäßig übersetzt (3,17; 5,41; 7,11.34; 9,43; 14,36; 15,22.34) und jüdische Ritualvorschriften erklärt (7,3f.; 14,12; 15,42). Die **Abfassungszeit** des Mk.Ev. dürfte kurz nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem 70 n. Chr. liegen (vgl. 12,9; 15,38); auch setzt Kap. 13 zumindest den Beginn des jüdischen Krieges ab 66 n. Chr. und daraus resultierende messianische Naherwartungen voraus. **Abfassungsort** des Markusevangeliums war möglicherweise Rom, wofür das Papiaszeugnis, andere alte Tradition (antimarkionitischer Prolog, Clemens von Alexandria) und die Latinismen im Mk.Ev. sprechen, andererseits spielen jedoch die aus dem 14 Jahre älteren Römerbrief des Paulus bekannten spezifischen Probleme der römischen Gemeinde im Mk.Ev. keine Rolle, so daß man auch an Syrien oder Kleinasien als Abfassungsort bzw. Sitz der Empfängergemeinde gedacht hat.

Der **Stil** des Markusevangeliums ist einfach und anschaulich, u. a. durch Präsens historicum und Parataxen. Markus beherrscht jedoch den Kunstgriff, zwei Handlungsstränge ineinander zu verschachteln (3,20-35: Familie und Schriftgelehrte; 11,12-25: Feigenbaum und Tempelreinigung). Matthäus und Lukas haben, als sie aus Markus schöpften, den Text stilistisch ge-

glättet und Einzelheiten sowie Aramäismen übergangen (u. a. 2,3: vier Träger des Gelähmten; 3,17: Boanerges; 4,38: Jesus schläft hinten im Schiff auf einem Kissen; 5,41: Talita kumi; 7,34: Ephata; 8,22-26: der Blinde von Betsaida). Auffällig sind die zahlreichen Latinismen (2,23: *hodon poiein* = *iter facere*; 4,21: *modius*; 5,9.15: *legio*; 5,23: *eschatos echein* = *in extremis esse*; 6,27: *speculator*; 6,37: *denarius*; 7,3: *pugnus*; 7,4: *sextarius*; 12,42: *quadrans*; 15,15: *to hikanon poiein* = *satisfacere*; *flagellare*; 15,16: *praetorium*; 15,39.44f.: *centurio*).

Da das Markusevangelium das älteste Evangelium darstellt, ja Markus wahrscheinlich der „Erfinder“ der literarischen Gattung Evangelium war, lassen sich über seine Quellen nur Mutmaßungen anstellen. Gemäß dem Papiaszeugnis hätte Markus nach dem Tod des Petrus dessen Bericht in seinem Evangelium niedergeschrieben (s. oben); dafür spricht auch die herausgehobene Stellung, die Petrus im Markusevangelium einnimmt (u. a. 1,16.36; 14,37), ohne daß er durchgehend positiv (so eher 8,29; 10,28; 14,26-31) oder negativ (so eher 8,32f.; 9,5; 14,37.66-72) stilisiert ist. Andererseits ist jedoch z. T. auch in den Passagen, wo Petrus auftritt, die nachösterliche Gemeindebildung (vgl. die Verklärung Jesu 9,2ff.) unverkennbar, weshalb man einen Petrusbericht als Quelle nicht überbewerten sollte, zumal Markus auch noch andere Quellen zu Gebote standen: neben der Verarbeitung weiterer mündlicher Überlieferungen und kleineren schriftlich fixierten Traditionen ist davon auszugehen, daß ihm schon größere Sammlungen vorlagen (Streitgespräche: 2 – 3,6; Gleichnisse: *4,3-32; eine katechetische Sammlung zu Ehe, Besitz und Rangstreben: *10,1-45; die eschatologische Rede *13,5-37; die Passionsgeschichte 14 – 15,37). Umstritten ist, ob Markus in 4,35 – 6,52 Sammlungen von Wundergeschichten aufnahm. Dubletten lagen ihm jedenfalls vor, denn die beiden Speisungswunder gehen zweifellos auf dieselbe, in der Tradition verschieden ausgestaltete Grundlegende zurück (6,30-44: Speisung der 5000 als Abschluß des Wirkens Jesu unter den Juden; 8,1-10: Speisung der 4000 als Abschluß des Wirkens Jesu unter den Heiden).

Der zentrale theologische Gedanke des Markusevangeliums ist das Messiasgeheimnis. Zu seinen Lebzeiten verbietet Jesus den Dämonen (1,25; 1,34; 3,12), den Geheilten und den Zeugen von Wundern (5,43; 7,36) und den Jüngern (8,30; 9,9) zu sagen, wer er ist. Erst mit dem Tode Jesu wird vor aller Welt seine Messianität und Gottessohnschaft deutlich, versinnbildlicht durch das Bekenntnis des Hauptmanns: „Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen!“ (15,39). Wilhelm Wrede wollte in seiner grundlegenden Arbeit zum Messiasgeheimnis (1901) folgendes Motiv erkennen: Jesus wurde der Urgemeinde erst aufgrund der Osterereignisse als Messias bewußt, es sei noch in Erinnerung gewesen, daß er selbst niemals Messianität beansprucht hatte – also habe die frühe Gemeinde das Messiasgeheimnis erfunden, um den Sachverhalt so darzustellen, als habe Jesus zwar um seine Messianität gewußt, habe diese aber absichtlich geheimhalten wollen.

Die heutige Forschung mußte dieses Urteil in zwei wesentlichen Punkten revidieren: 1.) Es gibt keine unmessianischen Jesusüberlieferungen; die Traditionen der Urgemeinde sind von Anfang an messianisch, d. h. sie sehen in Jesus den wunderwirkenden Messias und brauchen kein Messiasgeheimnis, um die Kluft zum historischen Jesus zu überbrücken. 2.) Das Messiasgeheimnis stammt nicht aus der vormarkinischen Gemeinde, sondern von Markus. Hat das Schweigegebot in 1,25 als Mittel zum Exorzismus eines Dämons noch seinen Sinn im Geschehnisablauf (und könnte daher in dem von Markus verarbeiteten Material bereits vorhanden gewesen sein), so wird heute doch bei den übrigen Schweigeboten davon ausgegangen, daß es sich um sekundäre, redaktionelle Hinzufügungen des Markus handelt. Er hat sie manchmal geradezu gegen den logischen Gang der Handlung eingefügt, so vor allem in 5,43, denn wie sollten die Zeugen eine Totenaufweckung geheimhalten können, wenn die Tote wieder für alle Welt offenkundig unter den Lebenden weilt. Den Schweigegeboten verwandt ist die markinische Parabeltheorie; dieser zufolge läßt Markus Jesus sagen, er wolle mit seinen Gleichnissen das Volk nicht lehren, sondern verstocken (4,10-12).

Die von Markus mit dem Messiasgeheimnis tatsächlich verfolgte Intention ist es, daß man Jesus erst von Kreuz und Auferstehung her begreifen soll – deshalb läßt Markus Jesus zu sei-

nen Lebzeiten Schweigegebote aussprechen. Weitere Elemente dieser markinischen Kreuzestheologie sind die Offenbarungen der Gottessohnschaft Jesu (1,11; 9,7; 15,39) und die drei Leidensweissagungen (8,31; 9,31; 10,32-34). In diesem Sinne ist auch die Intention des Markusevangeliums der Ruf in die Leidensnachfolge Jesu und in die Lebenshingabe (8,34-38) – wer dies befolgt, wird zwar klein (10,15), arm (10,21) und dienstbereit (9,35; 10,43f.) sein müssen, aber letztlich sein Leben retten (8,35).

Lukasevangelium

Gliederung: 1,1-4 Vorwort; 1,5 – 2 Vorgeschichte; 3 – 4,13 Johannes der Täufer, Taufe, Stammbaum und Versuchung Jesu; 4,14 – 9,50 Jesu Wirken in Galiläa und Judäa; 9,51 – 19,27 Jesu Reise nach Jerusalem; 19,28 – 24 Jesus in Jerusalem, Passion und Auferstehung.

Als Verfasser des Lukasevangeliums, der zugleich die Apostelgeschichte (siehe auch dort) geschrieben hat, wird zuerst von Irenäus von Lyon (um 180 n. Chr.) Lukas genannt, Arzt und Begleiter des Paulus (vgl. Phlm. 24; 2. Tim. 4,11; Kol. 4,14). Diese Zuschreibung ist jedoch unhaltbar, weil der Verfasser der Apostelgeschichte Paulus nicht persönlich gekannt hat und somit nicht mit dem Paulusbegleiter Lukas identisch sein kann. Als gemeinsamer Verfasser von Lukasevangelium und Apostelgeschichte läßt sich daher nur ein namentlich unbekannter, hellenistisch gebildeter Heidenchrist erschließen. Wohl kannte er die LXX und bemühte sich, ihren Stil zu imitieren, doch vermeidet er im Lukasevangelium spezifisch jüdische Religionsfragen und hatte daher Heidenchristen als Adressaten.

Abfassungszeit: Die Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. wird vom Lukasevangelium vorausgesetzt (19,41-44; 21,20-24). Für eine Abfassung zwischen 80 und 90 n. Chr. spricht, daß im Lukasevangelium – ebenso wie in der Apostelgeschichte – die Christen dem römischen Staat als loyale Bürger empfohlen werden sollen, doch seit den Christenverfolgungen Domitians in den 90er Jahren n. Chr. wäre die Hoffnung auf römische Toleranz wohl kaum mehr angezeigt gewesen. Der Lukasevangelist dagegen versucht noch, den christenfreundlichen Charakter der Römer zu betonen und gibt deshalb den Juden die Alleinschuld am Tode Jesu; Pilatus wird öfter als bei Markus in den Mund gelegt, daß er keine Schuld an Jesu finde (vgl. Luk. 23,4.14f.22), und es wird sogar die Episode ausgelassen, daß römische Soldaten Jesus eine Dornenkrone aufsetzen (Mark. 15,16-20 ist bei Lukas ohne Parallele). Der Abfassungsort ist schwer zu bestimmen: da der Lukasevangelist im Bereich paulinischer Gemeinden lebte, könnte er seine Schriften in Kleinasien, Griechenland oder Antiochia geschrieben haben, doch könnte die romzentrierte Perspektive der Apg. auch auf Rom als Abfassungsort des lukianischen Doppelwerkes hinweisen.

Quellen: Der Stoff des Lk.Ev. besteht zu 30 % aus Markus, zu 20 % aus der Logienquelle und 50 % sind Sondergut. Anders als der Matthäusevangelist, der u. a. seine großen Jesusreden aus dem Material aller drei Quellen komponiert hat, stellt der Lukasevangelist seine Quellen im ganzen blockweise hintereinander:

Luk. 1,5 – 2: Kindheitsgeschichten (Sondergut)

3 – 6,19: Markus-Stoff (1,2.21 – 3,19)

6,20 – 8,3: „Kleine Einschaltung“ aus Q-Stoff und Sondergut

8,4 – 9,50: Markus-Stoff (4,1-25; 3,31-35; 4,35 – 6,44; 8,27 – 9,40)

9,51 – 18,14: „Große Einschaltung“ aus Q-Stoff und Sondergut in den „Reisebericht“

18,15 – 24,10: Markus-Stoff (10,13 – 16,8)

24,12-53: Sondergut

Nur die Hälfte der Verse des Markusevangeliums wurden vom Lukasevangelisten übernommen (während der Matthäusevangelist fast den gesamten Markus integriert); bei Lukas ist besonders auffällig, daß das ganze Stück Markus 6,45 – 8,26 keine Parallele hat. Man hat daran gedacht, daß der Lukasevangelist ein beschädigtes Markus-Exemplar (mit Textausfall) zur Verfügung hatte, doch wahrscheinlicher sind innere Gründe für die Lücke: der Verfasser wollte offenbar die in Mark. 6,45ff. geschilderte „Auslandsreise“ Jesu übergehen. Nach dem

theologischen Konzept des Lukasevangelisten war das Wirken Jesu auf Israel konzentriert, erst nach seinem Tod habe die Heidenmission eingesetzt. Außerdem werden in Mark. 7,1-24 jüdische Reinheitsgebote behandelt, und diese Thematik war für die heidenchristliche Gemeinde des Lukasevangelisten nicht mehr aktuell.

Zum Sondergut des Lukasevangeliums gehören so berühmte Perikopen wie das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (10,29-37), das Gleichnis vom verlorenen Sohn (15,11-32) und die Legende von den Emmausjüngern (24,13-35). Die These, daß das lukanische Sondergut aus einer einzigen Quellenschrift stamme (B. Weiß u. a.) scheidet an sprachlichen Differenzen innerhalb des Sondergutes, und die These, daß Lukas zuerst aus Q und dem Sondergut einen „Protolukas“ geschrieben habe (B. H. Streeter, V. Taylor) und dann erst das Markusevangelium eingearbeitet habe, scheidet daran, daß Markus im Lukasevangelium den Grundfaden der Erzählung abgibt; selbst das Reisetmotiv, das der Lukasevangelist in der „großen Einschaltung“ so stark mit Sondergut und Q-Stoff angereichert hat, stammt im Prinzip aus Markus. Der Lukasevangelist hat den Großteil seines Sondergutes sicher aus schriftlichen Quellen entnommen, aber aus verschiedenen. Eine eigene Quelle ist für die Kindheitsgeschichten Luk. 1 – 2 anzunehmen (diese stammen wegen ihres semitisierenden Griechisch vermutlich aus einer judenchristlich-hellenistischen Gemeinde).

Theologie und Intention: Als einziger Evangelist nennt Lukas im Vorwort (1,1-4) seine literarischen und historischen Ambitionen: er will in erster Linie Heilsgeschichte schreiben. Die Zeit von Tora und Propheten reicht bis zu Johannes dem Täufer (16,16), dann beginnt mit Jesu Wirken die zentrale Heilszeit, die von der Versuchung Jesu bis zum Verrat des Judas als „satansfreie Zeit“ (H. Conzelmann) charakterisiert wird (vgl. 4,13; 10,18; 22,3). Die Naherwartung ist bei Lukas entschärft, aber nicht abgelehnt: nur die Terminierung der Parusie lehnt er ab und mahnt deshalb zur Wachsamkeit. Auch die Zeit der Kirche ist für den Lukasevangelisten Endzeit (vgl. Apg. 2,17), von einer „Ent-eschatologisierung“ oder einer strikten Trennung zwischen Zeit Jesu und Zeit der Kirche kann daher bei ihm nicht die Rede sein.

Es wurde gelegentlich die These vertreten, der Lukasevangelist sei wegen seiner fortentwickelten Traditionsvorstellung, die in der Apostelgeschichte zum Ausdruck komme, als Vertreter des „Frühkatholizismus“ anzusehen, doch trifft dies aus mehreren Gründen nicht zu: der Lukasevangelist bindet den Traditionsgedanken nicht an eine Amts-Sukzession, Lehre und Geist sind bei ihm nicht an die kirchliche Organisation gebunden und das Programm einer Hierarchie fehlt. Neben der oben schon behandelten pro-römischen Apologetik tritt beim Lukasevangelisten ein weiteres Thema hervor: in seiner Gemeinde gab es offenbar Spannungen zwischen Armen und Reichen, weshalb der Umgang mit Geld und Besitz zu einem zentralen Problem der lukanischen Ethik wird. Deshalb stellt der Lukasevangelist in seinem Evangelium Jesus als Freund der Armen und Verachteten dar und in seiner Apostelgeschichte die Urgemeinde als wohlthätige Liebes- und Gütergemeinschaft (Apg. 2,45; 4,32-34). Besitzverzicht wird nicht nur gefordert (Luk. 12,15), er bedingt sogar geradezu die Nachfolge Jesu (5,11.28; 14,33; 18,22). Schon die Legende der Geburt Jesu in einem Stall (2,7) soll illustrieren, daß die Offenbarung Jesu in Niedrigkeit geschieht.

Johannesevangelium

Gliederung: 1,1-18 Prolog; 1,19 – 12 Jesu Offenbarung vor der Welt; 13 – 17 Jesu Offenbarung vor den Jüngern; 19 – 20 Passion und Auferstehung; 21 Nachtrag.

Textüberlieferung: Vom Joh.Ev. besitzen wir die frühesten sicher dem NT zugehörigen Textzeugnisse überhaupt, das älteste Papyrusfragment P 52 ist um 125 – 150 n. Chr. zu datieren. Die Perikope von der Ehebrecherin 7,53 – 8,11 fehlt in den ältesten Handschriften und wurde wohl aus dem Umfeld der synoptischen Tradition in das Joh.Ev. eingefügt.

Der Verfasser des Evangeliums wird von der Tradition (Irenäus) mit dem Jünger Johannes identifiziert, doch kann der Autor des Joh.Ev. kein Augenzeuge gewesen sein. Außerdem ist der Zebedäide Johannes wohl schon um 44 n. Chr. unter Herodes Agrippa als Märtyrer ge-

storben (vgl. Mk. 10,35-40), das Joh.Ev. ist aber mit Sicherheit noch nicht in der Zeit des Urchristentums entstanden. Für die Verfasserfrage wenig ergiebig ist auch eine im Joh.Ev. erwähnte namenlose Lieblingsjüngergestalt, die im Nachtrag (21,24) als Verfasser des Evangeliums ausgegeben wird. Die Lieblingsjüngergestalt diente als Legitimationsfigur für jene Schule mit Traditions- und Lehrbetrieb und eigener Theologie, aus der das Joh.Ev. hervorgegangen ist, ohne daß sich die wahren Verfasser noch namhaft machen ließen.

Abfassungsort und -zeit: um 90 – 100 n. Chr. wahrscheinlich in Kleinasien oder Syrien. Terminus post quem ist die Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. (vgl. Joh. 11,48) und der um 80 n. Chr. erfolgte Synagogausschluß der Judenchristen, auf den in Joh. 9,22; 12,42; 16,2 zurückgeblückt wird; deshalb kann auch K. Bergers 1997 versuchte Frühdatierung auf 68/69 n. Chr. nicht überzeugen. Die Distanz zu Palästina ergibt sich aus der Erklärung jüdischer Bräutche (2,6; 11,55; 18,20.28b; 19,40b), der Übersetzung aramäischer Begriffe (1,38.41f.; 5,2; 9,7; 11,16; 19,13.17; 20,16.24) und aus der pauschalen Bezeichnung „die Juden“. Speziell für Kleinasien (Ephesus) spricht die altkirchliche Tradition bei Papias, die antidoketische Ausrichtung des Joh.Ev. (der Doketismus leugnete das menschliche Sein des Erlösers) und die Nähe johanneischer und paulinischer Theologie (Sendung des präexistenten Gottessohnes, Jesu Tod als Selbsthingabe aus Liebe).

Entstehung, Redaktionen:

1) Es lassen sich drei Quellen des Joh.Ev. ausmachen: eine Vorlage für den Prolog (Logos-hymnus) 1,1-18, eine Semeiaquelle (Zeichenquelle), aus der die sieben im Joh.Ev. berichteten Wunder Jesu stammen, und eine Quelle für den Passionsbericht. Wenn man von letzterem die redaktionellen Zusätze abhebt (18,4-9.13b.14.15b.16.19b-21.23.24.28b.29.32-38a; 19,4f.7-11.20-22.23a.26-28a), ergibt sich ein dem synoptischen sehr ähnlicher Bericht; wahrscheinlich handelte es sich um eine alte, von Markus noch unabhängige Passionsdarstellung. R. Bultmanns Annahme einer weiteren Quelle für die johanneischen Jesus-Reden, die aus einer Sammlung vorchristlicher gnostischer Offenbarungsreden entnommen seien, fand in der Forschung keine Bestätigung.

2) Aus den drei genannten Quellen formte die johanneische Schule ein Evangelium, dessen christologisches Darstellungsziel die zunehmend deutlichere Selbstoffenbarung Jesu ist. Als Stilmittel wird u. a. eine Technik des Mißverständnisses verwendet, bei welcher metaphorische Äußerungen Jesu von seiner Umgebung wörtlich genommen werden; damit illustriert der Johannesevangelist, daß nur der Glaube erkennen könne, wer Jesus wirklich sei.

Wichtigstes Merkmal der johanneischen Theologie ist die präsentische Eschatologie: die Entscheidung für ewiges Leben oder Tod findet bereits jetzt in der Gegenwart statt mit der Entscheidung für oder gegen Jesus. Weiter fallen der Licht-Finsternis-Dualismus und die Identität von Offenbarung und Offenbarer auf, die in den sieben Ich-bin-Worten besonders deutlich hervortritt (6,35: Brot des Lebens; 8,12: Licht der Welt; 10,9: Tür; 10,12: guter Hirte; 11,25: Auferstehung und das Leben; 14,6: Weg, Wahrheit und das Leben; 15,5: Weinstock).

3) Eine kirchliche bzw. postevangelistische Redaktion korrigierte anschließend die präsentische Eschatologie im Sinne einer futurischen Apokalyptik (5,24-30; 6,38-40; 12,48). Sie dürfte auch aus ekklesiologischem Interesse die Abschiedsreden in das Passionsgeschehen eingefügt haben (Kap. *14 – 17, ursprünglich schloß 14,31 an 18,1 an) und zur Änderung der Chronologie die Kapitel 5 und 6 vertauscht haben (die ursprüngliche Abfolge war vermutlich 4.6.5.7). Das Nachtragskapitel 21 entstand in zwei Phasen: die Autorität der Griechenapostel und bisher wichtigsten Jünger im Joh.Ev., Andreas und Philippus (laut Joh. 1,41 wäre Petrus gegen Mk. 1,16 nicht einmal der Erstberufene gewesen, sondern erst von Andreas zu Jesus gebracht worden), wurde ersetzt durch die synoptische Führungsgruppe, Petrus und die Zebedäussöhne (Joh. 21,1-17, mit der Primatsverheißung an Petrus). Eine zweite, gegenläufige Bearbeitung durch die Kirche des Johannesevangeliums fügte den Lieblingsjünger ein und erklärte ihn – zur Abwehr der durch Petrus dargestellten großkirchlichen Ansprüche – zur letztgültigen Autorität (21,18-24).

Verhältnis zu den Juden und zur Gnosis: Die Juden werden in Kap. 1 – 4 neutral bis positiv dargestellt (4,22: das Heil kommt von den Juden), in Kap. 5 beginnen dann die Auseinandersetzungen mit den Juden (8,44: euer Vater ist der Teufel), Höhepunkt ist der jüdische Todesbeschluss gegen Jesus in 11,47-53, paradoxerweise gerade anlässlich des größten Wunders Jesu im Joh.Ev. (Auferweckung des Lazarus). Die Juden sind im Joh.Ev. jedoch nicht pauschal *massa damnata*, sondern sollen als textinternes Paradigma für die johanneischen Kosmosausagen dienen: Der Haß, der Jesus von „den Juden“ entgegengebracht wurde, wird in der Gegenwart des Joh.Ev. der Gemeinde von „der Welt“ entgegengebracht.

Bezüge des Joh.Ev. zur Gnosis sind umstritten. Nach gnostischer Lehre ist der Kosmos böse und das Werk eines gefallenen Engels; Gott lebt in einer jenseitigen Lichtwelt; Erlösung bedeutet, mit dieser Lichtwelt substanzidentisch zu werden und darin aufzugehen. Das Joh.Ev. kennt zwar auch einen Licht-Finsternis-Dualismus, doch ist die Welt hier Schöpfung des prä-existenten Logos und die Erlösung ist in einem einmaligen geschichtlichen Geschehen verankert. Aus Parallelen des Joh.Ev. zu – ohnehin späteren – gnostischen Texten können daher keine Abhängigkeiten hergeleitet werden.

Verhältnis zu den synoptischen Evangelien: Im Joh.Ev. fehlt die synoptische Verkündigung der nahen Gottesherrschaft fast ganz und umgekehrt kennen die Synoptiker die johanneischen Selbstoffenbarungsreden Jesu nicht. Die Synoptiker wissen nur von *einer* Reise des erwachsenen Jesus nach Jerusalem, dagegen ist der Jesus des Joh.Ev. mindestens dreimal in Jerusalem (2,13; 5,1; 7,10). Das eine historische Passafest Jesu wird im Joh.Ev. zu drei Passafesten (und einer mindestens zweijährigen Wirksamkeit) auseinandergefaltet, wobei die durch das letzte Passafest begründeten Sakramente schon im Nikodemusgespräch Kap. 3 (Taufe) und in der Brotvermehrung Kap. 6 (Abendmahl) in den Blick genommen werden. Die Tempelreinigung, die synoptisch zu den Ereignissen kurz vor Jesu Hinrichtung gehört, wird bei Joh., wohl durch Mal. 3,1-3 motiviert, an den Anfang von Jesu Wirken verlegt (2,13-21). Die historische Plausibilität liegt fast immer bei den Synoptikern.

Das gemeinsame Material der Synoptiker und des Joh.Ev. ist verhältnismäßig gering; wenn der Johannesevangelist die Synoptiker kannte, müßte er den Großteil ihres Materials souverän ignoriert haben. Deshalb wurde noch vor wenigen Jahrzehnten mehrheitlich die Ansicht vertreten, der Johannesevangelist habe die Synoptiker gar nicht gekannt. Nun ist es aber unwahrscheinlich, daß ein Theologe in Unkenntnis der bereits existierenden Evangelien die Literaturgattung „Evangelium“ noch einmal völlig neu und unabhängig erfunden hat. Deshalb werden nun in der Forschung die (geringen) literarischen Beziehungen zwischen dem Johannes- und dem Markus- und Lukasevangelium mehrheitlich so erklärt, daß der Johannesevangelist die Synoptiker (Mk.Ev. und Lk.Ev.) doch kannte. Da das Joh.Ev. aber nicht gegen die Synoptiker polemisiert, war es nicht seine Intention, diese zu verdrängen, sondern das Joh.Ev. ist ein Produkt von jener und Glaubensbuch für jene Gemeinde, aus der es hervorgegangen ist und an die es sich richtet. In der späteren Rezeption erwies sich die Fleischwerdung Gottes in Jesus Christus als die wichtigste theologische Aussage des Johannesevangeliums.

Apostelgeschichte

Gliederung: 1 – 15 Urgemeinde (1 – 8,3 die Gemeinde in Jerusalem; 8,4 – 15 die Anfänge der Heidenmission); 16 – 28 Weltmission. Den Mittelpunkt der Darstellung bildet in Kap. 15 das Apostelkonzil, auf dem die Heidenmission sanktioniert wurde und die von der Jerusalemer Urgemeinde dominierte Epoche, die Zeit der zwölf Apostel abgeschlossen wurde.

Der Titel „Apostelgeschichte“ (*praxeis apostolon*, ab etwa 180 n. Chr. belegt) trifft den Charakter des Werkes nicht richtig: die Urkirche, nicht die zwölf Apostel stehen im Mittelpunkt (neben Petrus kommen von den Aposteln nur noch die Zebedaiden Johannes und Jakobus ausführlicher vor, und Paulus gilt dem Verfasser gerade nicht als Apostel). Die Textüberlieferung der Apg. scheidet sich in einen alexandrinischen und einen sekundären, um ca. 8,5% längeren westlichen Text, der im 2./3. Jh. n. Chr. in Syrien entstanden ist. Die westliche Re-

zension versucht u. a. Spannungen zu glätten (z. B. 10,25; 14,18f.) und interpretiert rituelle Vorschriften des Aposteldekretes (15,20.29) ethisch durch Auslassung des „Erstickten“ und Einfügung der goldenen Regel.

Der Verfasser der Apostelgeschichte ist mit dem des Lukasevangeliums identisch (gleiche Widmung an den sonst unbekanntem Theophilus; Wortschatz, Stil und Theologie stimmen überein). Zu Unrecht wurde dieser Verfasser jedoch in der kirchlichen Tradition mit dem Paulusbegleiter Lukas identifiziert. Diese Identifikation ist nicht nur deshalb ausgeschlossen, weil der Verfasser der Apostelgeschichte die typisch paulinische Theologie nicht kennt, sondern auch sonst über wichtige Einzelheiten aus dem Leben des Paulus nicht richtig informiert ist: z. B. spricht die Apostelgeschichte von fünf Jerusalemreisen des Paulus, doch die Paulusbriefe setzen eindeutig nur drei voraus. Lukas begrenzt den Aposteltitel auf den Zwölferkreis (Ausnahme sind nur die Traditionen Apg. 14,4.14), während für Paulus die Anerkennung seines Apostolates Grundlage seines Selbstverständnisses ist (1. Kor. 9,1ff.). In der Apg. geht die Heidenmission des Petrus der des Paulus voran (Apg. 10 – 11,8), während Paulus in Gal. 2,1-10 seine Heidenmission gegen Petrus, Jakobus und Johannes verteidigen muß.

Quellen: Für den ersten Teil der Apg. stellte A. Harnack eine vielfach akzeptierte Drei-quellentheorie auf: eine Quelle A aus Jerusalem oder Caesarea (3,1 – 5,16; 8,5-40; 9,31 – 11,18; 12,1-23), eine historisch minderwertige, miraculöse Quelle B (2,1-47; 5,17-42) und eine antiochenische Quelle C (6,1 – 8,4; 11,19-30; 12,25 – 15,35). Die beiden Auseinandersetzungen der Apostel mit dem Hohen Rat in Jerusalem (Apg. 4,5-22 und 5,26-42) beziehen sich in Wirklichkeit auf dasselbe Ereignis, das der Lukasevangelist einmal nach der besseren Quelle A und dann nach der unhistorischen Quelle B schildert, wobei letztere die Legende der wundersamen Befreiung der Apostel aus dem Gefängnis bringt. Im zweiten Teil der Apg. fallen unvermittelt einsetzende und endende „Wir-Berichte“ auf (16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1 – 28,16) auf, die Augenzeugenschaft suggerieren sollen. Ob dahinter tatsächlich der Augenzeugenbericht eines Paulusbegleiters steht, ist fraglich, da die Wir-Berichte keine wirkliche Nähe zu den geschilderten Ereignissen aufweisen; es dürfte sich um historiographische Stilfiktion handeln. Diese Wir-Berichte haben wohl auch dazu geführt, daß Lukasevangelium und Apostelgeschichte (zu Unrecht) dem Paulusbegleiter Lukas zugeschrieben wurden.

Aus dem „abrupten“ Schluß der Apostelgeschichte, der über das Ende des Paulus – Hinrichtung in Rom spätestens bei der Christenverfolgung 64 n. Chr. – keine Auskunft gibt, wollte man früher folgern, daß die Apg. noch zu Lebzeiten des Paulus (vielleicht sogar als Apologie für dessen Prozeß in Rom) abgefaßt sei. Das ist jedoch aus mehreren Gründen ausgeschlossen: man darf den biographischen Charakter der Apg. nicht überschätzen; die Apg. entstand nach dem Lukasevangelium (Apg. 1,1f.), und dieses blickt bereits auf die Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. zurück; Apg. 20,25.38; 21,13 setzen bereits den Tod des Paulus voraus; die älteste Tradition (sog. antimarkionitischer Prolog, Irenäus) läßt die Apg. ebenfalls einige Zeit nach dem Tod des Paulus entstanden sein; die Widersprüche der Apg. zu den Paulusbriefen machen eine unmittelbare Nähe zu Paulus unwahrscheinlich. Als Abfassungszeit werden daher heute die Jahre um 80 – 90 n. Chr. angenommen. Dafür, daß der Tod des Paulus (ebenso wie der des Petrus) nicht berichtet wird, bieten sich zwei Motive an: Mit der abschließend erwähnten ungehinderten Predigtstätigkeit des Paulus in der Welthauptstadt Rom (Apg. 28,31) ist der Zielpunkt der Darstellung erreicht: die Verkündigung des Evangeliums „bis an das Ende der Welt“ (Apg. 1,8). Außerdem wollte der Autor der Apg. deutlich machen, daß der römische Staat keinen Anlaß hat, gegen Christen vorzugehen. So erscheinen in der Apg. die Juden als Verfolger der Christen schlechthin (Apg. 13,50; 17,5-7.13; 21,17ff.), während die römischen Behörden als Beschützer der Christen dargestellt werden (19,23-40; 23,29; 25,25; 26,31). Daß dann Paulus (und Petrus?) doch in Rom hingerichtet wurden, paßte nicht ins Konzept des Autors und wurde daher übergangen.

b) Briefe

Briefe

Die 21 Briefe des Neuen Testaments gliedern sich in vierzehn Paulusbrieve, davon sieben echte (Römer, zwei Korinther, Galater, Philipper, erster Thessalonischer, Philemon) und sieben unechte, d. h. nur vorgeblich von Paulus stammende Briefe, sogenannte Deuteropaulinen (Epheser, Kolosser, zweiter Thessalonicher, zwei Timotheus, Titus, Hebräer). Die restlichen sieben Briefe werden seit Eusebius auch als katholische (d. h. an die gesamte Christenheit gerichtete oder von ihr anerkannte) Briefe bezeichnet: Jakobusbrief, drei Johannesbriefe, Judasbrief, zwei Petrusbriefe. Heute werden die drei Johannesbriefe jedoch mit dem Johannes-evangelium und der Johannesoffenbarung dem Schrifttum der johanneischen Schule zuge-rechnet. Unter den katholischen Briefen sind der Jakobus-, der erste Johannes-, der Judas- und die beiden Petrusbriefe pseudepigraph, d. h. sie stammen, genauso wie die Deuteropaulinen, nicht von den vorgegebenen Verfassern.

Der Kanon des Neuen Testaments war in der lateinischen Kirche im 4. Jh. abgeschlossen. Besonders lange umstritten war die Aufnahme in den Kanon beim Jakobusbrief, zweiten Petrusbrief, Judasbrief, zweiten und dritten Johannesbrief sowie dem Hebräerbrief.

Römerbrief

Gliederung: 1 – 11 erster dogmatischer (lehrender) Teil: die Heilskraft des Evangeliums für Christen und Juden (1,18 – 3,20: die Heilsbedürftigkeit des Menschen; 3,21 – 8: die Heilswirklichkeit in Christus; 9 – 11: Gottes Heil und Israel); 12 – 15,13 zweiter paränetischer (mahnender) Teil (u. a. Obrigkeitslehre, Starke und Schwache); 15,14 – 16,23: Briefschluß.

Der Römerbrief ist der einzige Brief des Paulus an eine nicht von ihm selbst gegründete Gemeinde und das bedeutendste theologische Dokument des Urchristentums. Abfassungsort und -zeit: Paulus diktierte den Brief in Korinth im Hause des Gaius wahrscheinlich im Frühjahr 56 (vgl. Apg. 20,2f.; Röm. 16,1.22f.; 1. Kor. 1,14). Die Textüberlieferung ist in Kap. 14 – 16 durcheinander geraten: die Doxologie 16,25-27, die in manchen Hss. fehlt oder schon nach 14,23 steht, erweist sich als spätere Zutat und war wohl der im Osten übliche Briefschluß (16,24 dagegen der im Westen übliche). Das Schlußkapitel 16 wurde von der früheren Forschung dem Römerbrief mitunter ganz abgesprochen, weil Paulus für eine ihm bislang fremde Gemeinde auffällig viele Leute grüße, doch beläßt die neuere Wissenschaft das Kapitel dem Römerbrief. Neben der Doxologie 16,25-27 dürfte nur die Irrlehrerpolemik 16,17-20a interpoliert sein, weil solche Ermahnungen bei Paulus sonst vor der Grußliste stehen und zudem diese vier Verse sechs paulinische Hapaxlegomena enthalten.

Mit dem Römerbrief verfolgte Paulus folgende Intention: Er wollte die Unterstützung der römischen Gemeinde gewinnen für die zu erwartenden Auseinandersetzungen bei der Kollektenübergabe in Jerusalem und für seine geplante Spanienmission. Weiter wollte er zur Vorbereitung seiner Stippvisite in Rom seine eigene Position überzeugend entfalten und dagegen gerichtete judaistische Vorwürfe entkräften.

So bildet seine Rechtfertigungslehre das Hauptthema des Römerbriefes: allein im heilbringenden Evangelium von Jesus offenbare sich die Gerechtigkeit Gottes allen Gläubigen. Die Heiden hätten die Möglichkeit einer „natürlichen Gotteserkenntnis“ aus den Werken der Schöpfung nicht ergriffen (1,19f.) und die Juden würden nicht durch den Gesetzesgehorsam errettet, da das Gesetz nur zur Erkenntnis der Sünde führe; gerecht vor Gott mache nur der Glaube an Christus. Bei dem „ich“ in Kap. 7 ist umstritten, ob hier Paulus von sich persönlich redet (G. Theißen) oder ob generell der Nichtchrist vom christlichen Standpunkt aus geschildert wird (W. G. Kümmel, U. Schnelle). In Kap. 9 – 11 ringt Paulus schwer um die Lösung des Problems, warum Israel das Evangelium ablehnt, da doch zugleich die Gerechtigkeit Gottes verlange, daß Gott zu seinen Verheißungen und damit auch weiter zu der Erwählung Israels stehe. So entwirft Paulus mehrere Theorien: ein Israel nach dem Fleisch sei von einem

Israel der Verheißung zu unterscheiden (9,6-8), Teile Israels seien verstockt (11,5ff.) und die bekehrten Heiden gäben Israel ein Vorbild, bis endlich auch ganz Israel errettet werde (11,26). Bei der letzteren „Spitzenthese“ des Paulus ist umstritten, ob seiner Meinung nach die endzeitliche Errettung Israels auf einem Sonderweg *sola gratia* erfolge (F. Mußner) oder ob Paulus erhofft, daß Israel sich schließlich doch noch zum christlichen Glauben bekehrt. Das eigentliche Zentrum der paulinischen Rechtfertigungslehre ist jedenfalls nicht das Heil des Einzelnen, sondern der soteriologische Status der Heiden und ihre Eingliederung in das Gottesvolk (K. Stendahl).

Im paränetischen Hauptteil bildet der Konflikt zwischen Starken und Schwachen ein wichtiges Thema (14,1 – 15,13). Während die „Starken“ (vermutlich eher Heidenchristen, doch rechnete sich auch Paulus zu den Starken: 14,14; 15,1) keine Speisevorschriften befolgten, enthielten sich die „Schwachen“ des Fleisch- und Weingenusses: bei ihnen dürfte es sich vorwiegend um Judenchristen gehandelt haben, die ganz auf Fleisch und Wein verzichteten, weil es in einer heidnischen Umgebung wie in Rom immer sein konnte, daß Fleisch Götzenopferfleisch und Wein Libationswein war. Paulus vermied es, einer der beiden Parteien recht zu geben, sondern forderte beide Gruppen zu gegenseitiger Rücksichtnahme auf und verurteilte allein diejenigen Christen, die gegen ihre Glaubensüberzeugung, etwas Unrechtes zu tun, dennoch Fleisch und Wein zu sich nahmen (14,23): der Liebesgedanke und das Leben aus dem Glauben stehen im Mittelpunkt.

Die bekannte Obrigkeitslehre Röm. 13 (die Obrigkeit ist von Gott gegeben, man muß ihr gehorchen) ist eine konkrete Ermahnung für die römische Gemeinde, aber keine generelle christliche Staatstheorie über eine etwaige göttliche Legitimation aller Obrigkeit: die schweren Christenverfolgungen standen zu diesem Zeitpunkt noch bevor, Paulus rechnete noch mit einer Obrigkeit, die Gutes belohnt und Böses ahndet (Röm. 13,3f.) und hegte noch die trügerische Hoffnung, der römische Staat werde ihm loyal gegenüberstehende Christen tolerieren.

Rezeption: Insbesondere der Abschnitt Röm. 3,21-31 war entscheidend für Luther und die reformatorische Theologie einer Rechtfertigung *sola fide* (allein aus dem Glauben) und nicht aus den Werken.

Erster Korintherbrief

Gliederung: 1,1-9 Briefanfang (Präskript und Proömium); 1,10 – 15 Briefkorpus (1,10 – 4 Parteienstreit in der Gemeinde, Kreuzestheologie; 5f. ethische Mißstände in der Gemeinde; 7 Sexualität; 8 – 10 Götzenopferfleisch; 11 Kultfragen; 12 Gabenlehre; 13 Hohelied der Liebe; 14 Zungenrede; 15 Auferstehung); 16 Briefschluß (Reisepläne, Schlußparänese, Eschatokoll).

Abfassungsort und -zeit: Paulus verfaßte den Korintherbrief in Ephesus (1. Kor. 16,8) um Ostern (1. Kor. 5,7f.) 55 n. Chr. (die Reisepläne in 1. Kor. 16,5-8 führen auf das letzte Jahr seines Aufenthaltes in Ephesus). Textgestalt: Zunächst sind im Korintherbrief einige Glossen auszusondern: 1.) In 1. Kor. 1,2b („samt allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen an jedem Ort, bei ihnen und bei uns“) ist die Adresse nachträglich ökumenisch erweitert worden. 2.) 1. Kor. 6,14 („Gott ... wird auch uns auferwecken durch seine Kraft“) widerspricht 1. Kor. 15,51f., wo sich Paulus ausdrücklich zu denen zählt, die bei der Parusie noch leben. 3.) Das Schweigegebot für die Frauen im Gottesdienst (1. Kor. 14,33b – 36; „*mulier taceat in ecclesia*“) steht im Widerspruch zu 1. Kor. 11,2-16 und Gal. 3,28. Außerdem unterbricht das Schweigegebot 14,33b-36 den Gedankengang über die Prophetie in 1. Kor. 14. Es wurde als Stichwortassoziation zum Verb „schweigen“ in 1. Kor. 14,28.30 eingefügt und orientiert sich an der Gemeindeordnung der (deuteropaulinischen) Pastoralbriefe, wo die Frau dem Mann völlig untergeordnet wird. Der echte Paulus verbietet demgegenüber der Frau auch im Gottesdienst nicht den Mund, schreibt ihr aber wegen ihrer angeblich geringeren Gottesebenbildlichkeit (11,7) eine Kopfbedeckung als apotropäischen Schutz (11,10) vor.

Daneben sprechen einige Beobachten dafür, daß der Korintherbrief aus zwei oder mehr ursprünglich selbständigen Briefen zusammengesetzt ist: 1.) Der kohärente Text 1. Kor. 1 – 4

könnte ein selbständiger Brief gewesen sein. 2.) In 1. Kor. 5,9 verweist Paulus auf einen früheren Brief an die Gemeinde in Korinth. Dieser ist entweder nicht mehr erhalten oder er ist in den jetzigen ersten Korintherbrief integriert worden. Paulus präzisiert in 1. Kor. 5,9 eine Aussage des Vorbriefes über die Unzüchtigen, die einige Forscher in 1. Kor. 5,1-8; 6,1-11 oder 6,12-20 wiederfinden wollen. 3.) Wegen des anderen Argumentationsschwerpunktes könnten 8,1 – 9,23.10,23 – 11,1 und 9,24 – 10,22 ursprünglich in verschiedenen Briefen gestanden haben: einmal wird das Essen von Götzenopferfleisch nur aus praktischer Rücksichtnahme gegen schwache Mitbrüder verboten, an sich sei es unbedenklich, da es keine Götzen gebe (8,4); andererseits wird das Essen von Götzenopferfleisch jedoch mit dem Argument grundsätzlich verboten, daß es zur Gemeinschaft mit Dämonen führe (10,20). 4.) Im Abschnitt 1. Kor. 11,2-34 werden die Spaltungen in der Gemeinde anders beurteilt als in 1,12ff. Deshalb nehmen etwa J. Weiß und G. Sellin einen Vorbrief aus u. a. 1. Kor. 6,12-20; 9,24 – 10,22; 11,2-34 und einen weiteren Brief aus 1. Kor. 1 – 4 an. Solche und ähnliche Teilungshypothesen sind zwar nicht mit letzter Sicherheit zu erweisen, deshalb aber immer noch – entgegen U. Schnelle – erwägenswert und nicht methodisch unzulässig.

Quellen: Paulus zitiert im ersten Korintherbrief drei Herrenworte: 7,10f.; 9,14; 11,23b-26 (die älteste überlieferte Abendmahlstradition). Außerdem finden sich vorpaulinische Tauftraditionen (1,30; 6,11; 12,13) und eine Bekenntnisformel zur Auferstehung (15,3b-5).

Inhalt und Aufbau: Kein anderes Dokument gibt uns einen so guten Einblick in die Probleme einer urchristlichen Gemeinde. Dem ersten Teil des Briefes zufolge (1,10 – 4,21) gab es in der Gemeinde zu Korinth vier Parteien: eine Paulus-, eine Apollos-, eine Kephas- (= Petrus-) und eine Christuspartei (1,12). Offenbar glaubte man, die Taufe durch einen bestimmten Lehrer verweise die Getauften bleibend auf seine Autorität; die Angehörigen der Christuspartei wollten sich möglicherweise unter Berufung auf Geistbesitz von niemandem etwas sagen lassen. Demgegenüber mahnt Paulus zur Einheit in der einzigen Autorität Christus (3,11) und vertritt eine Theologie des Kreuzes: vor Gott gilt nur das Niedrige und das im Sinne der Weltweisheit Törichte (wie es die Botschaft vom Kreuz ist), daher kann sich auch niemand vor Gott rühmen (1,27ff.). Deshalb hält Paulus im sog. Peristasenkatalog (4,11-13, von grch. *peristatis* „Bedrängnis“) den Korinthern die Niedrigkeit der Apostel vor, „Narren Christi“ und „Abschaum der Menschheit“. Im weiteren Verlauf des Briefes kritisiert Paulus spezielle Mißstände der Gemeinde; teilweise antwortet er dabei auf schriftliche Anfragen aus Korinth (7,1.25; 8,1; 12,1; 16,1). Die Mißstände lassen sich auf die ideologische Basis zurückführen „Weil wir als Christen Erkenntnis haben, ist alles erlaubt“ (6,12; 8,1; 10,23). Hierzu führt Paulus aus, daß Christen zwar Freiheit haben, diese werde aber in ihr Gegenteil pervertiert, wenn sie sich gegen den Bruder in der Gemeinde richte. Wenn überhaupt, dann sollen streitende Christen nicht vor heidnischen Gerichten, sondern innergemeindlich ihr Recht suchen (6,1-11). Unzucht sei zu meiden, weil sie Sünde am eigenen Leib sei, der doch Tempel des heiligen Geistes sein solle (6,15-20); Eheschließung wird „zur Vermeidung von Unzucht“ freigestellt, aber Enthaltensamkeit empfohlen (7,1-9). Vor dem Hintergrund seiner Naherwartung bestimmt Paulus das christliche Verhältnis zur Welt als „haben, als hätte man nicht“ und „diese Welt gebrauchen, als gebrauchte man sie nicht“ (7,29-31).

In Kap. 12 – 14 behandelt Paulus die Geistesgaben (*pneumatika*, Charismen). Mit dem Bild vom Leib und seinen Gliedern verdeutlicht Paulus, daß es zwar eine Verschiedenheit der „Glieder“ gibt, die sich auch in einer relativ festen Ordnung äußert (Apostel, Propheten, Lehrer, Wundertäter, vgl. 12,28), es sollen aber doch alle Gaben zum Besten des „Leibes“, des Ganzen angewendet werden, da sie auch alle durch *einen* Geist gewirkt seien. Das berühmte „Hohelied der Liebe“ (Kap. 13) stellt die (Nächsten-)Liebe (grch. *agape*, lat. *caritas*) als höchste Geistesgabe vor: ohne sie ist alles sinnlos (13,1-3), sie unternimmt nichts Destruktives (13,4-7), sie allein hat ewig Bestand, während unser Wissen Stückwerk ist (13,8-12), sie steht an der Spitze der Wertepriamel Glaube, Hoffnung, Liebe (13,13). In Kap. 14 warnt Paulus die Korinther vor der Überschätzung der sog. Glossolie oder Zungenrede (besser zu ü-

bersetzen als „Reden in Sprachen“); gemeint ist damit die (heute noch in sog. „Pfingstgemeinden“) geübte Praxis, daß Gemeindemitglieder in ekstatischer Verzückung unverständliche Laute von sich geben – was als Zeichen besonderer Geistbegabung verstanden und auch von Paulus viel betrieben wurde (14,18). Doch müsse es ordentlich zugehen („denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens“, 14,33), die Zungenrede müsse ausgelegt werden (14,13.27f.) und prophetisches Reden sei höher einzuschätzen (14,1.5: das Verständliche hat Vorrang vor dem Unverständlichen). Im Auferstehungskapitel (Kap. 15) soll die Ansicht der Korinther, es gebe keine Auferstehung der Toten, mit einer *reductio ad absurdum* widerlegt werden: dann könne auch Christus nicht auferstanden sein und dann sei der christliche Glaube vergeblich (15,13f.). Weiter argumentiert Paulus mit einem Rekurs auf den Mythos: so wie durch Adam der Tod gekommen sei, komme durch Christus (als seinem Antitypos) die Auferstehung (15,20ff.). Die Frage ist jedoch, ob in einer urchristlichen Gemeinde die Totenaufstehung wirklich bestritten werden konnte; wahrscheinlicher ist, daß die stark „geistbewegten“ Christen in Korinth behaupteten, sich schon im Zustand der Auferstehung zu befinden; Paulus hätte dann die enthusiastische Auferstehungskritik der Korinther als eine skeptische mißverstanden. Paulus stellt auch sein eigenes (von seiner irrigen Naherwartung geprägtes) Konzept der Auferstehung vor: die damaligen Christen würden nicht alle sterben, aber „beim Erschallen der letzten Posaune“ würden die Toten auferstehen und die übrigen, noch Lebenden (einschließlich seiner selbst, Paulus), verwandelt werden (15,51f.). Der Versuch, die von Paulus gerügten Verhältnisse im Gemeindeleben auf gnostischen Einfluß zurückzuführen, hat nicht überzeugt, eher ist mit dem Weiterwirken jüdischer Gesetzesorientierung und heidnischer Mentalität zu rechnen. Die zentrale Intention des Korintherbriefes ist es, die Einheit der Gemeinde wiederherzustellen und zu diesem Zweck deutlich zu machen, daß sich christliche Freiheit nicht in maßloser Selbstverwirklichung, sondern in der Liebe findet.

Zweiter Korintherbrief

Gliederung: 1 – 2,17 Briefanfang mit Klärung von Mißverständnissen; 3 – 6,10 Herrlichkeit und Not des Aposteldienstes; 6,11 – 7,16 Die Aussöhnung mit den Korinthern; 8f. Aufrufe zur Sammlung für Jerusalem; 10 – 12,13 Zurückweisung von Angriffen, Leistung des Apostels; 12,14 – 13,13 Briefschluß mit Ankündigung eines neuen Besuches.

Verfasser: Paulus. Abfassungsort- und zeit: Zwischen der Abfassung des ersten und zweiten Korintherbriefes spielten sich folgende Ereignisse ab: Paulus kam zu einem Zwischenbesuch aus Ephesus nach Korinth, wurde dabei aber von einem Gemeindemitglied beleidigt und reiste überstürzt wieder zurück (2. Kor. 2,3-11; 7,8.12). Daraufhin verfaßte er einen „Tränenbrief“ (2,4), der von Titus nach Korinth gebracht wurde (7,5-9), und reiste selbst von Troas nach Makedonien (2,12f.), wo er Titus traf. Für diese Ereignisse muß ein Zeitraum von über einem halben Jahr angesetzt werden, so daß der zweite Korintherbrief wahrscheinlich im Herbst 55 n. Chr. in Makedonien geschrieben wurde. Der Adressat ist nicht nur die Gemeinde von Korinth, sondern auch die Christen aus ganz Achaia (1,1).

Textgestalt: Die literarische Integrität des zweiten Korintherbriefes ist sehr umstritten. Viele Forscher (A. Hausrath, R. Bultmann, G. Bornkamm u. a.) sehen in 2. Kor. 10 – 13 ein Fragment des „Tränenbriefes“. Ein späterer Redaktor habe diesen, gegen die chronologische Reihenfolge, an den vorherigen Versöhnungsbrief (2. Kor. 1 – 9 oder Teile davon) angehängt, vielleicht weil es in seiner Zeit immer noch Probleme mit Häretikern gab und er daher die wichtige Polemik von 2. Kor. 10 – 13 als wirkungsvollen Briefausklang suchte.

U. Schnelle wendet dagegen ein, daß 2. Kor. 10 – 13 sich gegen eine Gruppe von „Überaposteln“ richtet und nicht gegen ein einzelnes Gemeindemitglied, das Paulus gekränkt hatte und das die Ursache für den „Tränenbrief“ war. Wegen des Bruches zwischen Kap. 9 und 10 wäre bei einer Einheitlichkeit des Briefes aber zumindest an eine Unterbrechung des Diktates und an das Eintreffen neuer Informationen aus Korinth zu denken. Dies könnte durch die Rückkehr des Titus und des „Bruders“ geschehen sein, da im ersten Teil des Briefes nur von der

Aussendung derselben nach Korinth die Rede ist (2. Kor. 8,16ff.; 9,3.5), während nun auf ihren ganzen Besuch als etwas Vergangenes zurückgeblickt wird („Hat euch etwa Titus über-vorteilt?“ 12,18) und Paulus selbst wieder einen Besuch plant (12,20f., 13,1).

Bei dem erwähnten „Bruder“, der mit Titus reiste (8,18.22; 9,3; 12,18), kann vermutet werden, daß ein Redaktor dessen eigentlichen Namen gestrichen hat. Die Kapitel 2. Kor. 8 und 9 wurden als Dubletten verschiedenen Briefen zugesprochen, doch kann man mit Hinsicht auf den doppelten Adressaten auch formulieren, daß Kap. 9 sich als Kollektenempfehlung direkt an die Christen in Achaia wendet, während in Kap.8 die Korinther angesprochen sind.

Der Abschnitt 2. Kor. 6,14 – 7,1 ist als Interpolation auszusondern: es gibt zahlreiche paulinische Hapaxlegomena (darunter die Bezeichnung Gottes als „Pantokrator“ (Allherrscher) und Satans als „Beliar“), die Wendung „Befleckung des Fleisches und des Geistes“ (7,1) paßt nicht zu der sonstigen Sarx-Pneuma-Antithetik bei Paulus, zudem schließt 7,2 bruchlos an 6,13 an. Die sprachliche und inhaltliche Nähe zu Qumran läßt vermuten, daß dieser Abschnitt von einem Judenchristen eingefügt wurde.

Inhalt: In 2,14 – 7,4 entfaltet Paulus das Wesen seines Apostelamtes. Auch im Leiden weiß er sich an Jesus gebunden (Peristasenkataloge 4,7-12; 6,4-10; ferner 11,23-29). Die Versöhnungstat Christi am Kreuz ermögliche auch das apostolische Wort von der Versöhnung. Die Gegner am Ende des Briefes sind ekstatische judenchristliche Wandermissionare, die sich als wahre Apostel Jesu Christi ausgaben (10,7; 11,5.13; 12,11). Sie warfen Paulus Unehrllichkeit vor und vertraten vermutlich eine mit der paulinischen Kreuzestheologie unvereinbare Herrlichkeitschristologie. Anders als bei den Gegnern des Galater- und Philipperbriefes ist aber nicht davon die Rede, daß sie eine Beschneidungsforderung erhoben. Aber sie rühmten sich selbst, während sich Paulus nur seiner Schwachheit rühmen will (11,30; 12,5). Dies geschieht in der sog. „Narrenrede“ (11,16 – 12,13), wo Paulus sich metaphorisch in die Rolle des Narren begibt, um in dieser Maske überhaupt etwas Eigenlob über seine Leistungen äußern zu können. Dort sagt Paulus auch, damit er sich nicht überhebe, sei ihm ein „Pfahl ins Fleisch“ gegeben, „des Satans Engel“ (12,7): dieser dunkle Ausdruck wurde sicher unzutreffend auf sinnliche Versuchungen gedeutet (so im Mittelalter), ferner auf Gewissensbisse des Paulus wegen seiner früheren Verfolgertätigkeit, doch ist sehr wahrscheinlich eine chronische körperliche Krankheit gemeint, vielleicht Epilepsie: ein epileptischer Anfall mit vorhergehender halluzinativer Aura könnte nämlich auch den historischen Kern des sog. Damaskuserlebnisses (Vision und Sturz vom Pferd, Apg. 9,1-9; 22,3-16; 26,9-18), das zur Bekehrung des Paulus führte, gebildet haben. Mit dem zweiten Korintherbrief gewann Paulus die Gemeinde offenbar wieder für sich, da er im Frühjahr 56 n. Chr. wieder in Korinth weilte und dort den Römerbrief verfaßte.

Galaterbrief

Gliederung: 1,1-10 Briefanlaß; 1,11 – 2,14 autobiographischer Bericht; 2,15-21 Beweisziel: Rechtfertigung aus dem Glauben; 3,1 – 4,7 Beweisführung: Gesetz, Geist und Sohnschaft; 4,8-31 Warnung vor Rückfall in die Gesetzlichkeit; Ermahnung; 5,1-12 Aufruf zur Freiheit; 5,13-26 Liebe als Frucht des Geistes; 6,1-18 Eschatokoll.

Verfasser: Paulus. **Abfassungsort und -zeit:** Die Nachricht über die Kollekte in Galatien und die große inhaltliche Nähe zum Römerbrief sprechen dafür, daß der Galaterbrief kurz vor letzterem im Spätherbst 55 in Makedonien geschrieben wurde. **Adressat:** Gemeinden entweder in der Landschaft Galatien (nordgalatische Theorie/Landschaftshypothese) oder in der Provinz Galatien (südgaltische Theorie/Provinzhypothese). Trifft die Provinzhypothese zu, müßten die Gemeinden auf der ersten Missionsreise gegründet sein, ist die Landschaftshypothese zutreffend, müßten die Gemeinde zu Beginn der dritten Missionsreise 52 n. Chr. gegründet sein. Da der Galaterbrief nicht lange nach der Gemeindegründung geschrieben wurde (1,6), paßt die Landschaftshypothese besser zur Datierung des Galaterbriefes kurz vor den sehr verwandten Römerbrief (55 n. Chr.). Auch das Fehlen eines Ortsnamens und der Gebrauch des Ethni-

kons als Adressatenbezeichnung (1,2; 3,1) und Nachrichten der Apostelgeschichte über ein Wirken des Paulus im galatischen Land (Apg. 16,6; 18,23) sprechen für die Landschaftshypothese. Quellen: Gal. 3,26-28 ist eine vorpaulinische Tauftradition.

Inhalt: Der Galaterbrief bekämpft Gegner, die die Praktizierung der Beschneidung fordern (5,3; 6,12f.) und die Beachtung kultischer Zeiten (4,3.9f.). Am überzeugendsten kann man in ihnen mit der seit F. Chr. Baur etablierten These judenchristliche Missionare strenger Provenienz sehen. Paulus entkräftet die Ansichten der Gegner zunächst biographisch mit dem Hinweis, daß er das Evangelium nicht von Menschen empfangen habe (1,11); deshalb habe ihm nichts an einer baldigen Zusammenkunft mit Jerusalemer Autoritäten gelegen (1,16f). Dann argumentiert er kirchengeschichtlich und schildert das Apostelkonzil in Jerusalem (48/49 n. Chr.), das ihm die Heidenmission übertrug (2,1-10), und den sog. Antiochenischen Zwischenfall, einen schweren Zusammenstoß von Paulus und Petrus in Antiochia, bei dem die Meinung des Petrus, auch Heidenchristen sollten jüdische Vorschriften befolgen, als heuchlerisch bloßgestellt wurde (2,11-14). Weiter versucht Paulus den Galatern zu zeigen, daß ihr bereits erreichter Heilsstand, ihre im Glauben erlangte Freiheit vom Gesetz, durch die Beachtung jüdischer Vorschriften (Beschneidung, kultische Zeiten) wieder zu Knechtschaft werde. Bei seinen Schriftbeweisen im Galaterbrief kann man Paulus jedoch nicht von eigenwilligen Uminterpretationen freisprechen: für seine These, daß der Segen Abrahams in Jesus Christus unter die Heiden gekommen sei (3,14ff.), zieht Paulus 1. Mose 22,18 heran. Danach gälte die Verheißung Abraham und seinem Nachkommen; da mit „Nachkomme“ ein Wort in der Einzahl gebraucht sei, sei hiermit auch nur eine Person, nämlich Christus gemeint (3,16). Tatsächlich ist hier jedoch im AT für „Nachkomme“ ein Wort gebraucht, das noch wörtlicher mit „Same, Nachkommenschaft“ übersetzt werden kann und daher zwar grammatisch Singular ist, inhaltlich aber ein Kollektiv bezeichnet, nämlich das Volk Israel und keineswegs Christus.

Epheserbrief

Gliederung: 1 Briefanfang mit zwei Danksagungen; 2f. erster dogmatischer Hauptteil (die Kirche Jesu Christi als Heilsmysterium); 4 – 6,9 zweiter paränetischer Hauptteil (christliche Existenzverwirklichung in Kirche und Welt); 6,10-24 Briefschluß.

Verfasser: Der Epheserbrief gibt sich als ein Brief des Paulus (1,1) aus seiner Gefangenschaft (3,1; 4,1) aus. Doch kann seine deuteropaulinische Verfasserschaft als erwiesen gelten: das Vokabular des Epheserbriefes hat 35 neutestamentliche Hapaxlegomena. Unpaulinisch ist auch sein doppeltes, in Eulogie (1,3-14) und Eucharistie (1,15-23) geteiltes Proömium (beim echten Paulus beide Formen nur jeweils einzeln: vgl. 1. Kor. 1,4-9; 2. Kor. 1,3-11), erst recht aber seine räumlich-statische Ekklesiologie und seine präsentische Eschatologie. In einem weiteren Unterschied zum echten Paulus, der noch um seine Position kämpfen mußte, wird hier das Apostelamt bereits idealisiert („die heiligen Apostel“, 3,5); die Apostel werden zusammen mit den Propheten als Fundament der Kirche bezeichnet (2,20) – gerade bei einer solche Auffassung war die pseudepigraphische Zuschreibung an den Apostel Paulus naheliegend. Als Verfasser kann man einen der Paulusschule entstammenden hellenistischen Judenchristen annehmen.

Quellen: der Verfasser des Epheserbriefes hat den ebenfalls deuteropaulinischen Kolosserbrief als Vorlage verwendet, in Sprache und Thematik finden sich zahlreiche Anklänge, allerdings nahm er nur jene Vorstellungen auf, die er für sein eigenes theologisches Anliegen verwenden konnte. Auch den Römerbrief und die beiden Korintherbriefe kannte der Verfasser. Außerdem integrierte er urchristliche liturgische Traditionen in den Epheserbrief (so die Tauftraditionen 2,4-10 und 5,14). Die große Nähe zum Kolosserbrief weist hinsichtlich Abfassungsort und -zeit auf Kleinasien um 80 – 90 n. Chr. hin.

Zu Textüberlieferung und Empfänger: in den ältesten Textzeugen fehlt die Angabe des Empfängers „in Ephesus“ (1,1). Da Gründe für eine nachträgliche Streichung nicht erkennbar sind, fehlte beim ursprünglichen „Epheser“-brief offensichtlich eine spezielle Adresse, ursprünglich

muß es sich um ein Rundschreiben an die paulinischen Gemeinden in der Provinz Asia gehandelt haben. Erst nach dem Formschema der Protopaulinen dürfte später die Angabe eines Empfängers hinzugefügt worden sein, die jedoch nicht glaubwürdig ist: der echte Paulus kann nicht an die von ihm gegründete Gemeinde in Ephesus, wo er sich nach Apg. 19,9f. über zwei Jahre aufhielt, ganz unpersönlich ohne Grüße an bestimmte Personen geschrieben haben, ja so, als kennte er die Empfänger des Schreibens gar nicht (vgl. 1,15; 3,2). Die einzige überhaupt genannte Person, der Briefüberbringer Tychikus, ist aus Kol. 4,7f. entlehnt.

Der Epheserbrief hat ein eigenartiges räumliches Weltbild: Gott und Jesus thronen über allem, im unteren Bereich befinden sich die Menschen- und die Totenwelt und in einem Zwischenraum in der Luft sind Engel wie dämonische Mächte angesiedelt. Zeitliche Kategorien treten zugunsten der räumlichen zurück, was sich in der präsentischen Eschatologie konkretisiert: Christus hat den Sieg schon errungen (1,21-23), die Gemeinde befindet sich schon in einem Heilsraum (1,19); die Problematik der Parusieverzögerung stellt sich nicht mehr. Die Ekklesiologie tritt im Epheserbrief stark in den Vordergrund: die Kirche wird (anders als bei Paulus) als Gesamtgröße verstanden, sie ist der Leib Christi (5,23.30), ist aber noch einem Wachstums- und Reifungsprozeß unterworfen (2,21f.; 3,19; 4,13.16). Behauptete man früher gnostische Einflüsse auf den Epheserbrief, so werden heute stärker alttestamentarische und hellenistische Traditionen gesehen.

Die Intention des Epheserbriefes ist pastoraler Art: die Adressaten sollen in ihrem Glauben, in der Liebe (4,25 – 5,14) und in einem christlich-patriarchalischen Familienleben („Haustafel“ 5,21 – 6,9) bestärkt werden. Insbesondere wendet sich der Verfasser, offenbar selbst Judenchrist, dagegen, daß die kleinasiatischen Heidenchristen die schon damals in der Minderheit befindlichen Judenchristen als nicht gleichberechtigt behandeln (2,11-22). Umstritten sind weitergehende konkrete Absichten, z. B. daß sich die Christus-Pantokrator-Vorstellung gegen den Kaiserkult richte (F. Mußner) oder die Betonung des Apostel- und Prophetenamtes gegen die Einführung einer episkopalen Gemeindeordnung (K. M. Fischer).

Philipperbrief

Gliederung: 1 Briefanfang aus Präskript (1f.), Proömium (3-11) und brieflicher Selbstempfehlung (12-30); 2,1-18 Mahnungen mit Christushymnus (5-11); 2,19-30 die Sendung des Timotheus und die Erkrankung des Epaphroditus; 3,1 – 4,3 Irrlehrerpolemik; 4,4ff. Briefschluß mit Dank für die Gemeindegabe (10-20).

Verfasser: Paulus. Der Adressat ist die Gemeinde in Philippi, die Paulus 49/50 n. Chr. gegründet hatte (vgl. Apg. 16,11ff.; seine erste Gründung in Europa).

Die literarische Integrität des Philipperbriefes ist umstritten, zahlreiche Exegeten (G. Friedrich, J. Gnllka u. a.) nehmen eine Zweiteilung des Briefes vor mit den Kernzuweisungen A: Gefangenschaftsbrief mit Dank für die Gabe aus Philippi (Phil. 1,1 – 3,1; 4,4-7.10-20.21-23); B: Kampfbrief mit Irrlehrerpolemik (Phil. 3,1b – 4,3; 4,8f.). In Brief A ist die Gemeinde von außen bedroht (1,27-30) und das Schicksal des Evangeliums wird mit dem des inhaftierten Apostels verknüpft (1,12-26); in Brief B kommt die Bedrohung von innen (3,2 – 4,3) und eine Gefangenschaft des Paulus wird nicht mehr erwähnt. (U. Schnelle als Kritiker der Teilungshypothesen weist allerdings darauf hin, daß die Nichterwähnung der Gefangenschaft in Brief B sich nur dann ergibt, wenn man diesen von Brief A trennt; bei diesem Argument besteht also die Gefahr einer *petitio principii*.)

Mindestens ein Teil des Philipperbriefes (bzw. seines Briefteils A) ist jedoch bestimmt einmal selbständig gewesen: 4,10-20. Denn es fällt auf, daß Paulus der Gemeinde nicht sogleich für das gesammelte Geld dankt, wo er von dessen Überbringer, Epaphroditus, redet (2,25-30); zudem hat Epaphroditus zu diesem Zeitpunkt schon einige Zeit bei Paulus verweilt und ist aus lebensgefährlicher Erkrankung genesen. Würde also 4,10-20 ursprünglich zum Philipperbrief bzw. zu seinem Teilbrief A gehören, hätte Paulus den Philippern nicht nur innerhalb des Briefes an sehr später Stelle gedankt, sondern sich auch überhaupt mit dem Dank viel Zeit nach

Empfang der Gabe gelassen. Deshalb ist eher davon auszugehen, daß die Verse 4,10-20 ursprünglich ein eigenes kurzes Schreiben des Paulus waren, in welchem er den Philippern den Eingang der Gabe unmittelbar bestätigt hat und das der Redaktor am Schluß seiner Kompilation eingefügt hat, welche die gesamte Korrespondenz des Paulus mit Philippi zusammenfaßte.

Abfassungsort und –zeit: Die Entstehung der Philipperbriefe A wurde von einigen Forschern für den paulinischen Aufenthalt in Ephesus angesetzt (55/56 n. Chr.), doch spricht die im Brief vorausgesetzte lange Haftdauer eher für Rom, wo Paulus zwei Jahre inhaftiert war (Apg. 28,30). Auch die Erwähnung der Prätorianergarde (1,13) und kaiserlicher Sklaven (4,22) spricht für Rom, wo der Brief dann um 60 n. Chr. geschrieben sein müßte. Philipperbrief B muß demgegenüber etwas später sein, da man von einer Wirkung der Ketzerpolemik des Paulus sonst nichts mehr erfährt.

Quellen: Im Christushymnus Phil. 2,6-11 liegt ein vorpaulinischer urchristlicher Hymnus vor (E. Lohmeyer). Inhalt: Paulus entfaltet im Philipperbrief A die Paradoxie christlicher Existenz an seiner eigenen Person: in seinem Leiden offenbaren sich die Treue und Gnade Gottes. Die Gemeinde soll Christus in Demut nachfolgen (2,3), und zwar wie der Apostel in dem Bewußtsein, daß sie sich noch nicht in Heilsvollendung befindet, sondern dem Tag der Wiederkunft Christi entgegengeht. Philipperbrief B richtet sich gegen judenchristliche Missionare, die auch von den Heidenchristen in Philippi die Beschneidung forderten und die Paulus als „Hunde“ bezeichnet (3,2-11). Einige Forscher sehen zudem in Phil. 3,12-19 eine zweite Frontstellung gegen hellenistische Libertinisten, deren „Gott ihr Bauch ist“ (3,19), doch können mit U. Schnelle solche enthusiastischen Ansichten auch von den zuvor genannten Missionaren vertreten worden sein. Anders als in früheren Briefen hat Paulus seine Eschatologie geändert und rechnet jetzt damit, noch vor der Parusie zu sterben (1,23; 3,11.20f.)

Kolosserbrief

Gliederung: 1,1-14 Briefanfang mit Dank und Fürbitte; 1,15 – 2,23 Erster Hauptteil mit Christushymnus (1,15-20) und Irrlehrerpolemik (Kap. 2); 3,1 – 4,6 zweiter paränetischer Hauptteil; 4,7-18 Briefschluß.

Der Verfasser des Kolosserbriefes kann aufgrund einer Reihe von Eigentümlichkeiten nicht Paulus sein (plerophorer Stil, assoziative Gedankenführung, Fehlen von sonst häufig gebrauchten Partikeln und Verknüpfungen wie *mallon, oude, ei tis, dioti, ara*). Einige Exegeten vertreten deshalb eine Sekretärshypothese (E. Schweizer, J.D.G. Dunn, U. Luz), doch sprechen inhaltliche Differenzen zur genuin paulinischen Theologie (präsentische Eschatologie mit einer bereits vollzogenen Auferstehung der Christen, kosmologische Ekklesiologie, Betonung des Mysteriums Christi, Zurücktreten der Pneumatologie) dafür, daß hier ein Schüler des Paulus am Werk war. Bemerkungen über die Gefangenschaft des Paulus sind dementsprechend als pseudepigraphische Fiktion zu werten (Kol. 4,3.10.8). Der Adressat ist nicht nur die Gemeinde in Kolossä (1,2), sondern auch die in Laodizea (2,1; 4,13-16) und Hierapolis (4,13). Dies spricht für einen Abfassungsort in der Umgebung, im südwestlichen Kleinasien, vielleicht in Ephesus als dem wahrscheinlichen Sitz der Paulusschule. Da der Kolosserbrief von den Deuteropaulinen dem Apostel noch am nächsten steht, dürfte die Abfassungszeit um 70 n. Chr. sein.

Als Quelle wurde ein Christushymnus verwendet (1,15-20), der kosmologische und soteriologische Bedeutung Christi entfaltet. Die Intention des Kolosserbriefes ist, eine bestimmte Irrlehre in Kolossä und den Nachbargemeinden zu bekämpfen. Zu ihren Forderungen zählte die Beschneidung auch für Heidenchristen (2,11) sowie asketische Speisevorschriften und Festgebote (2,16f.21f.23b). Die meisten Forscher sehen in der bekämpften Lehre ein synkretistisch orientiertes hellenistisches Judentum (E. Lohse, J. Gnllka, U. Luz), das vielleicht auch Gedanken aus den Mysterienkulten (M. Dibelius) oder Neupythagoräismus (E. Schweizer)

übernommen hat. Dieser Lehre setzt der Verfasser des Kolosserbriefes die streng christozentrische Position eines *solus Christus* entgegen.

Erster Thessalonicherbrief

Gliederung: 1,1 Präskript; 1,2 – 3,13 erster Hauptteil über die Bewährung der Gemeinde; 4,1 – 5,11 zweiter Hauptteil über Heiligung und Auferstehung; 5,12-28 Briefschluß.

Verfasser: Paulus. Adressat: die von Paulus kurz zuvor in Thessalonich gegründete Gemeinde. Abfassungsort und -zeit: die Erwähnung von Silvanus und Timotheus (1,1), die Paulus in Korinth traf (Apg. 18,5), legt nahe, daß der erste Thessalonicherbrief während des Aufenthaltes des Paulus in Korinth 50 n. Chr. geschrieben wurde. Textgestalt: Die sehr antijüdischen Verse 2,14-16 (mit der schlimmen Verunglimpfung „die haben den Herrn Jesus getötet und sind allen Menschen feind“) werden vielfach als nachpaulinische Interpolation angesehen. Selbst wenn sie doch ein frühes Stadium im Denken des Paulus repräsentieren sollten (so T. Holtz, U. Schnelle), müßte er aufgrund seiner viel positiveren Überlegungen in Römer 9 – 11 die extreme Einstellung aus 1. Thess. 2,14-16 später wieder revidiert haben. Hier befremdet besonders die pauschale Unterstellung von Bosheit („allen Menschen feind“); wie sehr solche Verallgemeinerungen fehlgehen, zeigt sich auch daran, daß der römische Historiker Tacitus seinerseits den Christen „Haß auf das Menschengeschlecht“ (*odium generis humani*, Ann. XV 44) unterstellte (vermutlich weil die Christen den Brand Roms 64 n. Chr. als vermeintlichen Vorboten der Wiederkunft Christi freudig begrüßten, was ihnen dann als Misanthropismus und als Indiz für eine durch sie verursachte Brandstiftung ausgelegt worden sein muß).

Inhalt: Der erste Thessalonicherbrief ist der älteste Paulusbrief. Einige typische Lehren des späteren Paulus lassen sich hier noch nicht finden (Rechtfertigungslehre, Kreuzestheologie). Die Basis der Theologie des ersten Thessalonicherbriefes wird gebildet von der Erwählungsvorstellung (1,4; 2,12; 4,7; 5,9.24) und der als bald bevorstehend erwarteten Ankunft Christi (5,1-4). Aus dem Kontext läßt sich entnehmen, daß die Gemeinde in Thessalonich bestürzt war, daß einige Gemeindemitglieder gestorben waren; man hatte damit gerechnet, daß alle noch zu ihren Lebzeiten die Wiederkunft Christi erleben würden. Paulus antwortet, indem er die Gemeinde über seine Auferstehungslehre informiert (4,13-18), sie war der Gemeinde also offenbar noch nicht bekannt. Paulus glaubte aber weiter irrtümlich, daß er selbst und die übrigen Gemeindemitglieder bis zur Parusie leben würden (4,15). Aus ihrer ekstatischen Naherwartung heraus wurde in der Gemeinde offenbar sexuelle Promiskuität praktiziert, wogegen Paulus einwendet, daß jeder Unzucht meiden solle und versuchen solle, seine eigene Frau zu gewinnen (4,3-5). Die Gemeinde soll alles tun, daß sie bei der Ankunft Christi in Heiligkeit angetroffen wird (3,13; 4,3f.7; 5,23).

Zweiter Thessalonicherbrief

Gliederung: 1,1f. Präskript; 1,3 – 2,14 erster Hauptteil mit Danksagung und Belehrung über die Parusie; 2,15 – 3,15 zweiter Hauptteil mit Mahnungen; 3,16-18 Briefschluß.

Verfasser: Wortgebrauch, Stil und Gedankenführung weichen im zweiten Thessalonicherbrief charakteristisch von den echten Paulusbriefen ab, so daß die Mehrzahl der Exegeten den Brief für deuteropaulinisch hält. Abfassungszeit: Die behandelte Problematik der Parusieverzögerung weist auf das Ende des 1. Jhs. n. Chr., der Abfassungsort ist nicht sicher zu benennen (Kleinasien oder Makedonien). Quellen: W. Wrede wies 1903 in einer minutiösen und bis heute maßgeblichen Untersuchung nach, daß der zweite Thessalonicherbrief den ersten Thessalonicherbrief als literarische Vorlage benutzt und nachgebildet hat (ein Verfahren, das ebenfalls ein Indiz für die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefes ist).

Die Intention des zweiten Thessalonicherbriefes besteht darin, eine falsche Interpretation der Eschatologie des ersten Thessalonicherbriefes zu korrigieren: offensichtlich waren in der Gemeinde von Thessalonich enthusiastische urchristliche Propheten aufgetreten, die unter Hinweis auf einen Paulusbrief (2,2; dies war zweifellos der erste Thessalonicherbrief) behauptete-

ten, der Tag des Herrn sei schon da. Diese Ansicht bekämpft der Briefschreiber durchaus im Sinne des Apostels, greift dabei aber unpaulinische Vorstellungen auf: da die falschen Propheten die für Paulus grundlegende Spannung zwischen dem „schon jetzt“ und „noch nicht“ aufhoben, entwickelt der zweite Thessalonicherbrief die – allerdings unpaulinische – Argumentationsstruktur „jetzt noch nicht“ – „aber in Zukunft“. Ein weiterer grundlegender Unterschied zum echten Paulus ist, daß die Verzögerungsproblematik erkannt wird (2,6f.) und vom Auftreten eines eschatologischen Gegenspielers die Rede ist, einer widergöttlichen Macht, die vor der Wiederkunft Jesu erst noch in Erscheinung treten und in einem Endkampf von Jesus besiegt werden müsse (2,8-11, vgl. ähnliche Vorstellungen in der Offenbarung des Johannes).

Pastoralbriefe

Die beiden Timotheusbriefe und den Titusbrief bezeichnet man (seit P. Anton 1753) als Pastoralbriefe, da es ihnen wesentlich um die Ausgestaltung des kirchlichen Hirtenamtes geht.

Erster Timotheusbrief

Gliederung: 1,1f. Briefanfang; 1,3-20 Timotheus Auftrag für die rechte Lehre, Beispiel des Paulus; 2,1-7 Gemeindegebet; 2,8-13 Stellung von Männern und Frauen; 3,1-13 Bischofs- und Diakonenamt; 3,14-16 Geheimnis des Glaubens; 4,1-11 Bekämpfung der Irrlehre; 4,12 – 5,2 Vorbild des Gemeindeleiters; 5,3-16 Witwenstand; 5,17-25 Ältestenamtsamt; 6,1f. christliche Sklaven; 6,3-21 Briefschluß.

Zweiter Timotheusbrief

Gliederung: 1,1-5 Briefanfang; 1,6 – 2,13 erster Hauptteil mit Selbstauskünften des Paulus; 2,14 – 4,8 zweiter Hauptteil mit Mahnungen und „Testament des Paulus“ (4,1-8); 4,9-22 Briefschluß.

Titusbrief

Gliederung: 1,1-4 Präskript; 1,5-16 Gemeindeordnung; 2,1-15 Ständeordnung; 3,1-11 weitere Mahnungen; 3,12-15 Briefschluß.

Der gemeinsame Verfasser der drei Pastoralbriefe war ein unbekanntes, gebildetes Mitglied der Paulusschule in der dritten Generation der Urkirche. Der echte Paulus kommt nach Stil (335 Sondergutvokabeln) und widersprüchlichen pseudepigraphischen Fiktionen dagegen nicht Verfasser der Pastoralbriefe in Frage: z. B. ist von einer Überwinterung des Paulus auf Nikopolis (Tit. 3,12) weder in den echten Paulusbriefen noch in der Apostelgeschichte die Rede; nach 2. Tim. 1,15; 4,10f.16 haben alle Mitarbeiter bis auf Lukas Paulus verlassen, in 2. Tim. 4,21 richtet er aber Grüße von vier Mitarbeitern und „allen Brüdern“ aus. Für eine Abfassungszeit um 100 n. Chr. spricht die gegenüber dem echten Paulus fortgeschrittene kirchliche Verfassung, ihr Modell ist nicht mehr die Hausgemeinde, sondern die Ortsgemeinde. Es gibt Bischöfe, Presbyter und Diakone, die ein Recht auf Unterhalt haben (1. Tim. 1,18; 3,1-13; 4,14; 5,17-22; 2. Tim. 1,6; 2,1f.; Titus 1,5-9). Abfassungsort der Pastoralbriefe war vermutlich Ephesus als Sitz der Paulusschule; auch ist dort am ehesten mit einer ersten Sammlung von Paulusbriefen zu rechnen, die dem Verfasser als Quelle gedient hat (Römerbrief, beide Korintherbriefe, Philipper- und Kolosserbrief). Die beiden fiktiven Adressaten, Timotheus und Titus, sind als wichtige Mitarbeiter des historischen Paulus bekannt (vgl. 1. Kor. 4,17; 16,10; 2. Kor. 7,13f.; 8,23), doch richteten sich die Briefe in Wirklichkeit an die paulinischen Missionsgemeinden im westlichen Kleinasien. Es wird aus der fiktiven Briefsituation heraus nicht allzu schwer gewesen, den Pastoralbriefen als vorgeblich bislang unveröffentlichten Privatbriefen des Paulus Autorität in den Gemeinden zu verschaffen. Intention: Die Pastoralbriefe sollen dazu dienen, eine innerkirchliche Krise zu überwinden, die durch eine Irrlehre (eine Frühform christlicher Gnosis) ausgelöst wurde, und sie sollen in veränderten Verhältnissen neue Amtsstrukturen durchsetzen (Überwindung des Presbyteriums durch das Bischofsamt). Bei den einzelnen Gemeindemitgliedern wollen sie zu einem tugendhaften Glaubensleben anhalten und in der Gesamtkirche den bleibenden Einfluß des Apostels Paulus sichern.

Philemonbrief

Gliederung: V. 1-7 Briefanfang (1-3 Präskript, 4-7 Proömium), 8-20 Briefkorpus mit Epilog (17-20), 21-25 Briefschluß (21 Schlußparänese, 22 apostolische Parusie, 23f. Grüße, 25 Eschatokoll).

Verfasser: Paulus. Abfassungsort und -zeit: Paulus schrieb den Philemonbrief wie den Philipperbrief in Rom im Gefängnis, möglicherweise nach diesem (U. Schnelle sieht in Phlm. 19 mit seiner Ironie einen Hinweis auf verbesserte Stimmung und Lage des Paulus gegenüber dem Philipperbrief), etwa um 61 n. Chr. Der Philemonbrief ist kein Privatbrief, da die Adressaten die gesamte sich im Hause des Philemon versammelnde Gemeinde ist (V. 2).

Inhalt: Der Philemonbrief, die die kürzeste Schrift des Neuen Testaments (25 Verse wie der Judasbrief, dabei aber kürzer), ist das Begleitschreiben, mit dem Paulus den Sklaven Onesimus an seinen Herrn Philemon zurückschickt. Dies illustriert die milden Haftbedingungen des Paulus, der im Gefängnis Besucher um sich versammeln durfte. Bis vor kurzem wurde angenommen, daß Onesimus seinem Herrn in Kolossae (vgl. Kol. 4,9) entlaufen sei, doch ist dann nicht plausibel, warum er nicht irgendwo untertauchte, sondern ausgerechnet bei Paulus im Gefängnis in Rom erscheint. Deshalb gilt neuerdings, daß Onesimus kein entlaufener Sklave war, sondern Paulus lediglich als Fürsprecher in einem häuslichen Konflikt aufsuchte (P. Lampe). Onesimus hatte möglicherweise seinen Herrn bestohlen (V. 18).

Der Philemonbrief ist wegen der darin zum Ausdruck kommenden urchristlichen Haltung gegenüber der Sklaverei theologisch bedeutsam. Obwohl nach Schätzungen 25 – 50 % der antiken Gesamtbevölkerung Sklaven waren, äußerte sich Jesus offenbar nie selbst zur Sklavenproblematik. Paulus tut dies nun in dem Sinne, daß er die Freiheit des Christen als innere Freiheit definiert, welche nicht die umfassende Aufhebung gesellschaftlicher Ordnungen beabsichtigt. Unterordnungsverhältnisse sollen durch praktizierte Brüderlichkeit abgemildert werden: so spricht Paulus die Hoffnung aus, daß der Sklave Onesimus, den er im Gefängnis zum Christentum bekehrt hat, fortan im Hause des Philemon als gleichgestellter christlicher Bruder behandelt werden möge (V. 16f.). Im übrigen hegte Paulus die nicht uneigennützigte Hoffnung, daß Philemon ihm den Onesimus als Mitarbeiter wieder ins Gefängnis zurückschicken werde (V. 13f.).

Erster Petrusbrief

Gliederung: 1,1-12 Briefanfang; 1,13 – 2,10 das neue Leben der Christen; 2,11 – 3,12 sozial-ethischer Pflichtkatalog („Haustafel“) für das Verhalten in der Welt; 3,13 – 4,19 Bereitschaft zum Leiden; 5,1-14 Briefschluß.

Verfasser: Gegen die in 1,1 behauptete petrinische Verfasserschaft spricht das auf einen Muttersprachler weisende gehobene Griechisch. Zudem fehlen im gesamten Brief die Primärkenntnisse eines Augenzeugen des Lebens Jesu. Auch dürfte sich der echte Petrus kaum mit dem innerhalb der urchristlichen Ekklesiologie späten Titel „Miltältester“ (*sympresbyteros*, 5,1) bezeichnet haben. Auch die paulinische Theologie (siehe unten) spricht gegen Petrus als Verfasser.

Abfassungsort und -zeit: Der erste Petrusbrief will in Rom geschrieben sein (5,13; Babylon als Chiffre für Rom), doch spricht die Adressatenbezogenheit (1,1) eher für Kleinasien als Abfassungsort. Die Datierung um 90 n. Chr. wird durch die beschriebene mehr als nur lokale Verfolgungssituation (4,12ff.) nahegelegt, die in die Spätzeit Domitians weist, ebenso durch die Trennungslinie nicht etwa zwischen Juden- und Heidenchristen, sondern zwischen Christen und heidnischer Umwelt, die eine spätere Phase der Missionsgeschichte voraussetzt.

Quellen: Der erste Petrusbrief greift wohl liturgische Traditionen auf (1,18-21; 2,21-25; 3,18-22). Die ältere Forschung (R. Perdelwitz) glaubte sogar, in 1,3 – 4,11, also fast dem gesamten Briefkorpus, eine Taufansprache erkennen zu können, doch geht die heutige Forschung wieder von der literarischen Einheit aus, der Vers 4,12 sei nicht zwingend eine literarische Nahtstelle. Unverkennbar steht der erste Petrusbrief aber im Einflußbereich paulinischer Theologie

(u. a. mit dem Begriff „Gnade“, 1,2.10.13; 2,19f.; 4,10; 5,10.12; mit der In-Christus-Vorstellung, 3,16; 5,10.14, und mit großen Übereinstimmungen zwischen der Paränese aus 1. Petr. 2,13-17 und Röm. 13,1-7). Auch der bekannte Vers über das Sorgen (5,7) ist paulinisches Gedankengut (vgl. Phil. 4,6).

Eigenart: 1. Petr. 3,19 ist die einzige neutestamentliche Stelle, die von einer „Höllenfahrt Christi“ und seiner Predigt bei den „Geistern im Gefängnis“ spricht; nach traditionellem jüdischen Verständnis wären dies in die Unterwelt verbannte, gefallene Engel, doch macht der Kontext (4,6) die anthropologische Interpretation wahrscheinlicher, wonach Christus den Seelen unbußfertiger verstorbener Menschen ihre Rettung verkündigt habe.

Intention: Der erste Petrusbrief versucht in der Form eines brieflichen Rundschreibens eine Standortbestimmung christlicher Existenz: diese kommt von der Taufe her (1,3.18.23; 3,21) und hat in der Welt ihren Ort der Bewährung, aber nicht ihre Heimat. Christen müssen bereit sein zum Leiden, weil es eine Gnade vor Gott (2,19f.), eine *imitatio Christi* (2,21; 4,1) und ein Ausdruck von Demut (5,5f.) ist. Doch erwarten die Christen freudig die künftige Herrlichkeit (5,1.4). So wird aus der aktuellen Verfolgungssituation heraus im ersten Petrusbrief die in den Deuteropaulinen fast vollständig eliminierte Eschatologie reaktiviert (2,12; 4,5.7.13.17; 5,8). Gemäß der Leidens- und Subordinationstheologie des ersten Petrusbriefes soll nicht nur die Obrigkeit (2,13) und eine patriarchalische Gesellschaftsstruktur (3,1) geduldet werden, sondern es sollen auch Sklaven selbst schlechte Herren ertragen (2,18) und Christen generell ein Leben in Unrecht und Verfolgung (3,17).

Zweiter Petrusbrief

Gliederung: 1,1f. Präskript; 1,3-15 Paränese; 1,16-21 prophetisches Wort; 2 Irrlehrerpolemik; 3,1-13 Gewißheit der Parusie; 3,14-18a Schlußparänese; 3,18b Schlußdoxologie.

Der Verfasser gibt vor, der kurz vor seinem Ableben stehende Petrus zu sein (1,1.14), doch durchbricht er in 3,4 die von ihm selbst geschaffene Autorenfiktion, indem er davon redet, daß die Väter entschlafen sind – zu den Vätern aber gehört auch Petrus. Wegen tiefgreifender Unterschiede kann der Verfasser des zweiten Petrusbriefes zudem nicht mit dem Autor des ebenfalls unechten ersten Petrusbriefes identisch sein. Abfassungsort und -zeit: Terminus post quem ist der Judasbrief (um 80 – 100 n. Chr.), der im zweiten Petrusbrief vorausgesetzt wird, Terminus ante quem die apokryphe Petrusapokalypse (um 135 n. Chr.), die den zweiten Petrusbrief voraussetzt. So kann man an eine Entstehung um 110 – 120 n. Chr. denken. Die Rezeption spricht für Ägypten als Entstehungsort, der Bezug auf Petrus und Paulus für Rom.

Quellen: Der Judasbrief wurde fast vollständig in das 2. Kapitel des zweiten Petrusbriefes integriert, dabei läßt der Verfasser jedoch diejenigen Verse aus, in denen sich der Judasbrief auf apokryphe Traditionen stützt (Jud. 9.14f.). Außerdem finden sich Reminiszenzen an das Matthäusevangelium, besonders in 2 Petr. 3 an die Endzeitrede Matth. 24.

Intention: Der zweite Petrusbrief bekämpft Gegner, die wesentliche Elemente der traditionellen eschatologischen Lehre (Engel, Parusie, jüngstes Gericht) ablehnen (1,16; 3,3-5.9f.) und sich dazu auf eigenwillig interpretierte Paulusbriefe berufen (3,15f.). Zudem proklamieren sie eine hedonistische Freiheitslehre (2,13.18-20). Sie dürften im Umkreis gnostischer Lehren anzusiedeln sein. Das Ausbleiben der Parusie führte offenbar um die erste nachchristliche Jahrhundertwende zu einem verbreiteten Skeptizismus, dem der Autor des zweiten Petrusbriefes mit einer kühnen Inspirationslehre begegnen will: noch nie (!) sei eine Weissagung aus menschlichen Willen hervorgebracht worden, sondern hinter ihnen stehe der heilige Geist (1,21). Deshalb werde der verheißene jüngste Tag gewiß kommen, es gebe auch keine Verzögerung, sondern lediglich genügend Zeit zur Buße für jeden (3,9).

Rezeption: Die Aufnahme des zweiten Petrusbriefes in den Kanon war lange umstritten, noch Origenes zählte ihn zu den angefochtenen Schriften. In der modernen Exegese galt der zweite Petrusbrief lange „als klarstes Zeugnis des Frühkatholizismus“ (E. Käsemann), doch fehlt in ihm jeglicher Hinweis auf die Lehrautorität kirchlicher Amtsträger (O. Knoche).

Erster Johannesbrief

Gliederung: 1,1-4 Prolog vom Wort; 1,5 – 2,17 Paränese zu Sünde und Bruderliebe; 2,18-27 Dogmatik: Leugnung Jesu als Christus durch die Widerchristen; 2,28 – 3,24 Paränese: das Kommen des Herrn und das Halten der Gebote; 4,1-6 Dogmatik: der Geist der Wahrheit und der Geist des Irrtums; 4,7 – 5,4a Paränese: Gottesliebe verpflichtet zu Bruderliebe; 5,4b-12 Dogmatik: das Zeugnis von Wasser, Blut und Geist; 5,13-21: Epilog: die Macht des Geistes.

Verfasser: Der Verfasser des Johannesbriefes gibt sich nicht namentlich zu erkennen. Dies spricht gegen seine Identifikation mit dem namentlich genannten Verfasser „Presbyter Johannes“ des zweiten und dritten Johannesbriefes; im Gegensatz zu diesen ist der erste Johannesbrief außerdem kein stilgerechter antiker Brief.

Auch mit dem Verfasser des Johannesevangeliums kann der Autor des ersten Johannesbriefes trotz vieler Berührungen nicht identisch sein: bei beiden fehlen wichtige theologische Begriffe der jeweils anderen Schrift, so hat nur das Johannesevangelium u. a. *doxa, kyrios, nomos, charis, sozein, pempein, krinein* und nur der erste Johannesbrief hat u. a. *elpis, koinonia, chrisma, antichristos, hilasmos*. Im Johannesevangelium dominiert eine präsentische, im ersten Johannesbrief eine futurische Eschatologie. Das Johannesevangelium zitiert das Alte Testament 19mal, der erste Johannesbrief kein einziges Mal. Im Johannesevangelium ist Christus das Licht der Welt (8,12), im ersten Johannesbrief ist Gott Licht (1,5, und in 4,8 ist Gott Liebe). In Joh. 1,1 bezeichnet *arche* (Anfang) den Beginn der Schöpfung, in 1. Joh. 1,1 ist damit der Beginn der Kirche mit Christus gemeint. Auch der Gebrauch der Partikel und Präpositionen ist signifikant different: das Johannesevangelium hat 194mal *oun* und 25mal *para* mit Genitiv, der erste Johannesbrief hat beides kein einziges Mal. Im ersten Johannesbrief (2,1) wird ausschließlich Christus als Paraklet (Fürsprecher) gesehen, im Johannesevangelium ist der Paraklet aber der „Geist der Wahrheit“ bzw. „der heilige Geist“ (Joh. 14,17.26; 15,26; 16,13).

Umstritten ist nun das Abhängigkeitsverhältnis: traditionell wird der erste Johannesbrief vom Johannesevangelium her gelesen, so spricht H. Conzelmann von einem „johanneischen Pastoralbrief“ und H.-J. Klauck sieht im ersten Johannesbrief eine „theologische Lesehilfe“ für das Johannesevangelium. Demgegenüber optiert U. Schnelle umgekehrt für die Priorität des Johannesbriefes: dann müßte dessen futurische Eschatologie auch nicht als „Reapokalyptisierung“ gedeutet werden, und der Parakletbegriff hätte im Johannesevangelium eine Ausweitung gegenüber dem ersten Johannesbrief erfahren. Zudem ist das Johannesevangelium nirgends im ersten Johannesbrief eindeutig zitiert. Von den Schriften der johanneischen Schule würden dem ersten dann nur der zweite und dritte Johannesbrief vorausgehen, so daß man Abfassungsort und -zeit des ersten Johannesbriefes wahrscheinlich in Ephesus (als Sitz der johanneischen Schule) um 90 – 95 n. Chr. annehmen kann. Der Adressat des ersten Johannesbriefes ist die Gesamtgemeinde.

Als Quelle wollte R. Bultmann eine heidnisch-gnostische Schrift ausmachen, doch hat sich diese Ansicht in der Forschung nicht durchgesetzt. Textgestalt: Ein heute geklärtes textkritisches Problem ist das in einigen Handschriften stehende „Comma Ioanneum“, ein zusätzlicher Satzteil („Comma“) in 5,7f., der u. a. in die Vulgata Eingang fand: „... im Himmel: Vater, Wort und heiliger Geist, und diese drei sind eins, die Zeugnis geben auf Erden: ...“. Der Satz paßt weder in den Textzusammenhang noch in die johanneische Theologie, so daß es sich um eine in den Text integrierte Glosse handeln muß. Das einzige verbleibende literarkritische Problem ist der Briefschluß 1. Joh. 5,14-21, der möglicherweise nachträglich angefügt ist.

Inhalt: Wie das Matthäusevangelium und der Hebräerbrief bezeugt der erste Johannesbrief eine heftige urchristliche Auseinandersetzung über die Frage, ob ein getaufter Christ sündigen kann; zunächst, so auch noch bei Paulus, war man von der Sündlosigkeit ausgegangen. Wird in 1. Joh. 1,8-10 das Faktum der Sünde konstatiert, behauptet 1. Joh. 3,9 die Unmöglichkeit des Sündigens. Die Lösung könnte sich durch 1. Joh. 5,16f. ergeben, wo zwischen einer „Sünde zum Tode“ und „Sünde nicht zum Tode“ unterschieden wird. Für die Sünden nicht

zum Tode kann der Christ bei Gott um Vergebung bitten. Die Ethik des ersten Johannesbriefes ist vom Gebot der Bruderliebe bestimmt. Die im ersten Johannesbrief bekämpften Gegner werden von der Mehrzahl der Exegeten mit Gnostikern bzw. Doketen identifiziert; die Auseinandersetzung mit ihnen macht den ersten Johannesbrief zu einem wichtigen Dokument für das Bewußtwerden von Rechtglauben und Ketzerei in der Urkirche.

Zweiter Johannesbrief

Gliederung: 1-4 Briefanfang; 5f. Liebesgebot; 7-11 Warnung vor Irrlehrern; 12f. Briefschluß.

Verfasser: Der Verfasser des zweiten wie des dritten Johannesbriefes bezeichnet sich in der *superscriptio* mit der Würdebezeichnung *presbyter* („Ältester“). Er kann mit dem bei Papias genannten „Presbyter Johannes“ identifiziert werden. Die Abfassungszeit und –ort: Kleinasien (vielleicht Ephesus) wohl um 90 n. Chr. Der Adressat ist eine als „erwählte Herrin“ (1,1) angesprochene Nachbargemeinde.

Inhalt: In neueren Forschung (G. Strecker, U. Schnelle, G. Lüdemann u. a.) werden die beiden kleinen Johannesbriefe als Originaldokumente aus der Anfangszeit der johanneischen Schule gesehen, so daß ihnen trotz ihrer Kürze große Bedeutung zukommt. Eine Voraussetzung des Johannesevangeliums oder des ersten Johannesbriefes ist nicht erkennbar.

Im Zentrum des zweiten Johannesbriefes steht der Begriff der Wahrheit. Das Wandeln in der Wahrheit vollzieht sich im Liebesgebot (4-6). Zugleich wendet sich der Presbyter Johannes gegen Irrlehrer, deren Kennzeichen ist: a) sie bestreiten die Fleischwerdung Christi (V. 7), vertreten also eine doketische Christologie; b) sie stellen neue Lehren auf, statt in der Lehre Christi zu bleiben (V. 9). Damit betont der zweite Johannesbrief den Traditionsgedanken, weswegen er aber nicht als frühkatholisch bezeichnet werden kann: sowohl Traditionsgedanke als auch kritische Funktion der Lehre finden sich bereits bei Paulus (z. B. 1. Kor. 15,1-3a; Gal. 1,12; Röm. 6,17; 16,17).

Dritter Johannesbrief

Gliederung: 1-4 Briefanfang; 5-8 Aufnahme der Missionare durch Gaius; 9f. der Konflikt mit Diotrefes; 11f. Mahnung an Gaius, Empfehlung des Demetrius, 13-15 Briefschluß.

Verfasser: Der Presbyter Johannes, der auch den zweiten Johannesbrief geschrieben hat. Abfassungszeit- und ort: Da in 3. Joh. 9 der zweite Johannesbrief vorausgesetzt ist, kann man von einer Abfassung in Kleinasien (vielleicht Ephesus) bald nach 90 n. Chr. ausgehen. Der Adressat ist ein sonst nicht bekannter Gaius, den der Presbyter als sein Kind bezeichnet (V. 4), Gaius wurde also vom Presbyter Johannes bekehrt oder getauft.

Inhalt: Wie zweiten Johannesbrief, so bilden auch im dritten Wahrheit und Liebe die theologischen Grundbegriffe. Gaius nimmt nun die „Gehilfen der Wahrheit“ (V. 8), d. h. Wandermissionare aus der Gemeinde des Presbyters, auf, Diotrefes aber nicht. Dieser Konflikt zwischen dem Presbyter Johannes und dem Diotrefes hat zwei Deutungen erfahren: a) kirchenrechtlich (so A. v. Harnack u. a.): der Presbyter Johannes vertrete die alte provinziale Missionsorganisation mit einer universalen ekklesiologischen Konzeption, Diotrefes dagegen sei der erste bekannte monarchische Bischof an der Spitze einer partikularen, sich nach außen abschließenden Einzelgemeinde; b) theologisch-dogmatisch: entweder Diotrefes (so W. Bauer) oder der Presbyter Johannes (so E. Käsemann, R. Bultmann, G. Strecker) habe eine Häresie vertreten, die im Falle des Presbyters Johannes eine gnostisch-chiliasmatische gewesen sein könnte. Wird jedoch der zweite Johannesbrief mit seiner Irrlehrerpolemik mit berücksichtigt, war wohl eher Diotrefes der Häretiker in einem doketischen Sinne.

Hebräerbrief

Gliederung: 1,1 – 4,13 die Hoheit Christi; 4,14 – 10,31 Jesus der vollkommene Hohepriester; 10,32 – 13,25 paränetische Anweisungen und Briefschluß.

Verfasser: Der jüdisch-hellenistisch gebildete Verfasser des Hebräerbriefes ist unbekannt. Die Erwähnung des Timotheus und Italiens in Hebr. 13,22f. soll offensichtlich paulinische Verfasserschaft nahelegen. Die Autorschaft des Paulus ist jedoch ausgeschlossen wegen erheblicher Unterschiede in Christologie (es geht hier nicht um die Auferstehung, sondern die Erhöhung Christi), Rechtfertigungs- und Gesetzesverständnis (im Hebräerbrief wird das Mosegesetz vor allem als Kultgesetz aufgefaßt, das durch Christi Selbstopfer seine Geltung verloren hat; bei Paulus hat der aus dem Glauben gerechtfertigte Mensch das Gesetz, das vor allem als Lebensnorm verstanden wird, in Taten der Liebe zu erfüllen). Abfassungsort und -zeit: Der Ort ist ganz unsicher, die mögliche Aufnahme von Hebr. 1,3-4 in 1. Clem. 36,2-5 könnte für Rom sprechen (doch ist eindeutige literarische Abhängigkeit umstritten), Hebr. 6,10f. und 10,32ff. könnten aber auch auf die Verfolgungen unter Domitian in Kleinasien hinweisen. Daraus, daß die Tempelzerstörung nicht ausdrücklich, dagegen aber die Liturgie des Versöhnungstages erwähnt wird, läßt sich nicht schließen, der Hebräerbrief sei noch vor 70 n. Chr. verfaßt, denn es geht hier um den ideellen Gegensatz zwischen Erstem und Zweitem Bund; Grad der Reflexion, die Erwähnung von Verfolgungen und die Nähe zum 1. Clem. sprechen für eine Entstehung zwischen 80 und 90 n. Chr.

Adressaten: Obwohl schon von der ältesten Textüberlieferung bezeugt, kann die Überschrift „An die Hebräer“ nicht ursprünglich sein, da diese Bezeichnung den Juden im ganzen röm. Reich gelten würde, während die Verbreitung dieser genuin christlichen Schrift nur innerhalb kirchlichen Raumes denkbar ist. Die Empfängergemeinde bestand offenbar aus Judenchristen (an die sich Verse wie 8,10 mit einem neuen Bund für das Volk Israel richten) ebenso wie aus Heidenchristen (an die sich Verse wie 5,12 und 6,1f. richten). Textgestalt: Die Schlußverse Hebr. 13,22-25 kommen so unvorbereitet, daß sie als sekundär hinzugefügt gelten müssen. Neuerdings wird jedoch bezweifelt, daß sich hier die Hand eines späteren Bearbeiters zeigt, der den Hebräerbrief dem Paulus zuschreiben wollte, da man dann eine weitergehende Bearbeitung z. B. auch des Präskriptes erwarten müßte. Möglicherweise handelt es sich um eine Hinzufügung bereits des Autors selbst, der sein Traktat unter dem Aspekt der Weitergabe mit brieflichen Schlußelementen versah.

Inhalt und Eigenart: Der Hebräerbrief ist die einzige Schrifthomilie im NT, in keiner anderen Schrift wird das AT so intensiv herangezogen (ca. 35 wörtliche Zitate, und zwar nach der LXX, und 80 Anspielungen). Hier finden sich im NT sonst fehlende Formen jüdischer Bibelauslegung, so ist Hebr. 3,7-14 ein sich an Ps. 95 anschließender Midrasch und Hebr. 7,1-25 ist ein Midrasch zu Ps. 110 und Gen. 14,17-22. Es wird typologische und allegorische Exegese betrieben: der Priesterkönig Melchisedek erscheint als Präfiguration Christi, denn so wie Abraham durch seine Zehntzahlung dessen Superiorität anerkannt habe, sei Christus als vollkommener Hohepriester dem levitischen Priestertum am Tempel überlegen.

Intention: Typisch für den Hebräerbrief, der sich selbst als „Mahnrede“ (13,22) versteht, ist das Ineinandergreifen von christologischen und paränetischen Abschnitten. So ist es seine Intention, einerseits die Überbietung der alten Heilsordnung durch das in Christus heraufgeführte Heil umfassend darzustellen und andererseits eine Glaubensstärkung und Selbstvergewisserung seiner Gemeinde zu erreichen.

Jakobusbrief

Gliederung: 1,1 Präskript; 1,2-18 Versuchungen; 1,19-27 Hören und Tun des Wortes; 2,1-13 kein Ansehen der Person; 2,14-26 Rechtfertigung durch Werke und Glauben; 3,1-12 verantwortliche Rede; 3,13-18 Wesen der Weisheit; 4,1-12 Warnung vor Streit; 4,13-17 Warnung vor Selbstsicherheit; 5,1-6 Gericht über die Reichen; 5,7-12 geduldiges Warten auf die Parusie; 5,13-18 Gebet für die Kranken; 5,19f. Verantwortung für die Irrenden.

Der Verfasser nennt sich „Jakobus, ein Knecht Gottes und des Herrn Jesus Christus“ (1,1); damit beansprucht er wahrscheinlich, mit dem Herrenbruder Jakobus identisch zu sein, der 62 n. Chr. gesteinigt wurde (vgl. Flavius Josephus, Antiquitates XX 199-203). Jedoch spielen

zentrale Themen der judenchristlichen Theologie im Brief keine Rolle (Beschneidung, Sabbat, Israel, Tempel, Problem Judenchristen und Heidenchristen u. a.), außerdem setzte sich der (bei Origenes erstmals zitierte) Jakobusbrief erst nach 200 n. Chr. durch. Inhalt und späte Rezeption sprechen damit gegen den Herrenbruder Jakobus als Verfasser, so daß vielmehr, mit der Mehrzahl der Exegeten, von einem pseudepigraphischen Schreiben auszugehen ist. Der unbekanntere Verfasser, der hier die Autorität des Herrenbruders Jakobus borgte, muß ein gebildeter hellenistischer Judenchrist gewesen sein. Abfassungsort und -zeit: zwischen 80 und 100 n. Chr. möglicherweise in Alexandria, da Meeresmetaphorik (1,6; 3,4.7) und das Beispiel des Handels (4,13) an eine Hafenmetropole des Ostens denken lassen. Adressaten sind die „zwölf Stämme der Diaspora“, d. h. die Gesamtheit der Christen außerhalb Palästinas.

Quellen: Der Gedanke an eine sekundär verchristlichte jüdische Grundschrift (F. Spitta, A. Meyer) ist heute aufgegeben. Die Verwurzelung des Autors im judenchristlichen Weisheitsdenken bringt jedoch zahlreiche Anklänge u. a. an Jesus Sirach, die Weisheit Salomos und die Bergpredigt mit sich.

Intention: Das zentrale Anliegen des Jakobusbriefes ist der in Wort und Tat mit sich selbst übereinstimmende, der geistig ganzheitliche Mensch. Den Hintergrund bilden offenbar soziale Spannungen in der Gemeinde des Autors. Es herrschten Neid und Streit (3,13 – 4,3.11), Arme wurden mit religiösen Floskeln abgespeist (2,16). Von daher wendet sich der Verfasser gegen die paulinische Rechtfertigungslehre und betont, daß Glaube ohne Werke tot ist (2,17) und die Gerechtigkeit aus Glauben und Werken besteht (2,24). Das Gesetz, hier wieder als positive Größe gesehen, gipfelt im Liebesgebot (2,8). In der Auseinandersetzung mit Paulus hat der Verfasser jedoch entweder die paulinische Position mißverstanden oder er wendet sich gegen einseitig überspitzende Hyperpauliner (so M. Dibelius, W. G. Kümmel, Ph. Vielhauer u. a.): denn auch für Paulus gab es keinen Glauben ohne Werke der Liebe (vgl. Röm. 13,8-10; Gal. 5,6), nur wurden diese Werke als nicht heilswirksam gedacht. Luther mit seiner paulinisch geprägten sola-fide-Theologie mußte der Jakobusbrief unheimlich sein. Da im Jakobusbrief zudem keine Aussagen zum Heil durch Christi Tod und Auferstehung gemacht sind, sah Luther in ihm eine „stroherne Epistel“, stellte in Frage, daß dieser Brief „Christum treibet“ und setzte Hebräer und Jakobus ans Ende der neutestamentlichen Briefe, in anderen Bibelausgaben folgen sie bereits auf Philemon.

Judasbrief

Gliederung: 1f. Präskript; 3f. Thema; 5-16 Irrlehrerpolemik; 17-23 Paränese; 24f. Schlußdogologie.

Der Verfasser beansprucht, der Herrenbruder Judas (vgl. Matth. 13,55) zu sein, indem er sich als Bruder des Jakobus ausgibt. Abfassungsort und -zeit: um 80 – 100 n. Chr. (Entstehungszeit der meisten Pseudepigraphen) in Alexandria (wofür die Rezeption spricht) oder in Kleinasien (wofür die Engellehre und die Nähe zu den Pastoralbriefen spricht). Der Adressat war eine judenchristliche Gemeinde, in der Henochtradition (V. 14) und apokalyptische Spekulationen lebendig waren.

Quellen: Traditionen des Judentums werden in für das Neue Testament einzigartiger Dichte in Anspruch genommen. Dabei bezieht sich der Verfasser auch auf apokryphe Traditionen: V. 9 geht auf die verlorene apokryphe Himmelfahrt des Mose zurück (der Erzengel Michael streitet mit dem Teufel um den Leichnam des Mose), V. 14f. auf das äthiopische Henochbuch (mit apokalyptischen Gerichtsvorstellungen).

Inhalt: Der Judasbrief richtet sich gegen eine Gruppe, welche die alleinige Herrschaft Jesu (V. 4) und Engelwesen (V. 8.10) verachten und zügellos leben (V. 4.12.16). Deshalb hat man in den Gegnern entweder libertinistische Gnostiker oder enthusiastische Pneumatiker gesehen. Der Verfasser hält ihnen den Traditionsgedanken entgegen (V. 3).

c) Prophetisches Buch

Offenbarung des Johannes

Gliederung: 1 Eingang und Beauftragungsvision; 2f. erster Hauptteil: die sieben Sendschreiben; 4 – 22: zweiter apokalyptischer Hauptteil (4f. Thronsaalvision; 6f. Sieben-Siegel-Vision; 8 – 11 Sieben-Posaunen-Vision; 12f. der Drache und die beiden Tiere; 14 das Lamm und die Geretteten; 15f. Sieben-Schalen-Vision; 17 – 19,10 die Hure Babylon; 19,11 – 22,5 Abschlußvision; 22,6-21 Buchschluß).

Der Verfasser der Offenbarung bezeichnet sich selbst als „Knecht Johannes“ (Offb. 1,1b). Mit dem Jünger und Apostel Johannes ist er nicht identisch: er nennt sich nicht als solcher, beansprucht prophetische, nicht apostolische Autorität und blickt auf die Apostel als eine Größe der Vergangenheit zurück (18,20; 21,14). Auch mit dem Verfasser des übrigen johanneischen Schrifttums kann er nicht identisch sein, da Differenzen sprachlicher Art (semitisierendes Griechisch) und theologischer Art bestehen. So steht im Zentrum des Joh.Ev. und der Johannesbriefe die Inkarnationsvorstellung und die Wesenseinheit von Vater und Sohn, in der Offenbarung ist das Lamm bzw. Christus aber Gott deutlich untergeordnet (3,5; 5,6f.13; 6,16; 7,10; 14,14; 15,3; 20,11-15). Außerdem fehlt in der Offenbarung der johanneische Dualismus und die präsentische Eschatologie des Joh.Ev. Der Autor der Offenbarung ist vielmehr ein judenchristlicher Wanderprophet Johannes, der lange in den ehemals paulinischen Gemeinden Kleinasiens wirkte, die er in den Sendschreiben anredet, und ihnen nun Orientierung in ihrer Bedrängnis geben will.

Nach Offb. 1,9 hatte der Seher Johannes seine Visionen auf der Insel Patmos, wohin er wahrscheinlich als Kritiker des Kaiserkultes verbannt worden war. Anders als oft angegeben, ist Patmos jedoch offenbar nicht Abfassungsort der Offenbarung, da Johannes in 1,9 in einer Vergangenheitsform (Aorist) auf seinen Aufenthalt auf Patmos zurückblickt. Die Abfassungszeit der Offenbarung, 90 – 95 n. Chr., ergibt sich aus ihrem historischen Kontext, der Intensivierung des Kaiserkultes gegen Ende der Regierungszeit Domitians (81 – 96) mit zumindest lokalen Christenverfolgungen; durch Verweigerung der Kultteilnahme hatte es christliche Märtyrer gegeben (6,9-11; 13,15). In der Westkirche war die Offenbarung um 200 n. Chr. allgemein anerkannt, in der Ostkirche jedoch noch umstritten.

Quellen: Die um 1900 vertretene Annahme einer jüdisch-apokalyptischen Grundschrift, die in der Offenbarung christlich überarbeitet worden sei, ist heute aufgegeben. Gleichwohl zeigen aber Spannungen und Wiederholungen in der Offenbarung, daß der Johannesapokalyptiker heterogenes Material verarbeitet hat (z. B. werden von den in 9,12 genannten drei Weherufen nur zwei ausgeführt). Hauptquelle ist das Alte Testament, beständig herangezogen werden Ezechiel, Jesaja, Jeremia, Daniel und die Psalmen. Auch die zeitgenössische jüdische Apokalyptik ist verarbeitet (s. dazu unten).

Die zweite große Traditionsquelle der Offenbarung ist der Gottesdienst, an dessen Liturgie sich der Autor orientiert hat und z. B. hymnische Stücke, zumeist als Antiphone, komponiert hat (z. B. 4,9/11; 5,9b.10/12; 7,10b/12; 19,1b-8a). Sonstige traditionelle Formen sind u. a. Doxologien (1,6; 4,9; 5,13; 7,12), Trishagion (4,8a), Axios-Akklamationen (4,11; 5,9b-10; 5,12), Gottesprädikationen im Nominalstil (z. B. 4,8.11; 16,7; 19,6) und Partizipialstil (z. B. 4,9; 11,17; 16,5).

Aufbau und Deutung: Die sieben Sendschreiben im ersten Hauptteil sind nach einem festen Formschema gestaltet: 1. Schreibbefehl, 2. Botenformel, 3. Lob oder Tadel, 4. Weckruf oder Überwinderspruch. Von den sieben Gemeinden werden allein die in Smyrna und Philadelphia nicht getadelt. Auch im zweiten, apokalyptischen Hauptteil dient die Zahl sieben als Gliederungsprinzip, außerdem wird jeweils vor den Gerichtsvisionen das Heilshandeln Gottes gepriesen. So erlebt Johannes in der Thronsaalvision (4f.) den Herrschaftsantritt des Lammes, d. h. des gekreuzigten Christus, der dann das Buch mit den sieben Siegeln nimmt und diese der Reihe nach öffnet. Die Öffnung der ersten sechs Siegel enthüllt schlimme Katastrophen, u. a.

werden die „apokalyptischen Reiter“ Krieg, Hungersnot und Pest bringen (Kap. 6), doch die Gemeinde Gottes wird gerettet und „versiegelt“ (Kap. 7). Die erste Hälfte dieses Kapitels besteht aus einem jüdischen Traditionsstück, das die Versiegelten als Erwählte aus dem Volk Israel darstellt (7,1-8), ihre Zahl, 144000, erklärt sich als Vollkommenheitsformel (12 x 12) mit Mengensymbol (1000). In der zweiten Hälfte überträgt der Johannesapokalyptiker das Bild auf die Kirche und bringt einen Vorgriff auf deren in Kap. 21 geschilderte Aufnahme in das ewige Heil Gottes (7,9-17). Dann folgt (Kap. 8f.) auf die Öffnung des siebenten Siegels hin der zweite Gerichts-Zyklus, die sieben himmlische Posaunenstöße, von denen die ersten sechs gesteigertes Unheil bringen, das sich an die ägyptischen Plagen anlehnt (vgl. 2. Mose 7 – 11). Ein Zwischenstück (Kap. 10f.) bringt die Schilderung, daß Johannes eine Schriftrolle essen muß (eine Entlehnung aus Ezechiel 2f.) und Auftreten, Tod und Himmelfahrt der „zwei Zeugen“ schaut, womit der jüdische Glaube an eine endzeitliche Wiederkehr von Moses und Elia (vgl. Mark. 4,9-13) aufgegriffen wird. Dann wird die siebte Posaune geblasen, die universale Herrschaft Gottes bricht an und der Drache, d. h. Satan, wird aus dem Himmel gestürzt (Kap. 11,15-19; 12,7-12). Auf der Erde stellt er nun einer als Himmelkönigin stilisierten Frau und ihrem neugeborenen Kinde nach, doch werden beide von Gott geschützt (Kap. 12). Nach einer jüdischen Legende ist hiermit das jüdische Volk und der aus ihm hervorgehende Messias gemeint. Kap. 13 bringt eine Vision zweier Tiere, die beide den Antichristen darstellen: das erste Tier faßt in seiner Mischgestalt die vier Tiere aus Daniel 7 zusammen und verkörpert damit die heidnischen Weltreiche insgesamt, das zweite Tier verkörpert den römischen Kaiser. Die (heute als satanistisches Symbol benutzte) Zahl des zweiten Tieres 666 (Offb. 13,18) erklärt sich am plausibelsten als Gematrie (Chiffre) auf Kaiser Nero: nach den Zahlwerten der hebräischen Buchstaben ergibt NeRON QeSaR (mit n = 50, r = 200, o = 6, n = 50, q = 100, s = 60, r = 200, Vokal-Punktation zählt nicht) insgesamt 666. Nachdem das Gottesvolk zuletzt von den Tieren Verfolgungen erleiden mußte, wird es auf dem Berge Zion versammelt und die Endzeit beginnt (Kap. 14). Engel gießen die sieben Schalen des Gotteszornes über die nichtchristlichen Bewohner der Erde aus (Kap. 15f.). Wiederum sind die verhängten Plagen an die ägyptischen angelehnt, und wenn sich „die Könige der ganzen Welt“ zum Endkampf bei Harmagedon (hebr. „Berg von Megiddo“) versammeln (16,14.16), spielt dies auf die Schlacht von Megiddo an (Richter 4f.), wo einst die Israeliten die Kanaanäer besiegten. Kap. 17 – 19,10 schildern mit unverkennbarer Genugtuung das Gericht an der großen Hure Babylon; mit Babylon ist eindeutig Rom gemeint (17,9 spielt auf die sieben Hügel Roms an) und Hurerei dient als Bild für Götzendienst. Nach seinem Sieg über die Könige der Erde (19,11-21) regiert Jesus mit den auferstandenen Christen tausend Jahre, dann wird Satan noch einmal für kurze Zeit losgelassen, doch rasch besiegt und es kommt zum Weltgericht: nun werden auch die nichtchristlichen Toten auferweckt, und wessen Name nicht im Buch des Lebens gefunden wird, der wird in den „feurigen Pfuhl“ geworfen (Kap. 20). Den krönenden Abschluß bildet dann die Vision des himmlischen Jerusalem (Kap. 21f.).

Die Erwartung eines messianischen Reiches auf Erden, das die Offenbarung (20,1-6) tausend Jahre (bildlich für eine lange Zeit) dauern läßt, ist aus der zeitgenössischen jüdischen Apokalyptik entlehnt (vgl. 4. Esra 7,28f.; äthiop. Henoch 91,12ff.; 93). Dort hatte man mit dieser Annahme versucht, zwei widersprüchliche jüdische Enderwartungen auszugleichen: nach der einen sollte in der Endzeit der Messias kommen und in Jerusalem auf ewig das Reich Davids erneuern, nach der anderen sollte Gott das Weltgericht abhalten und die Menschen richten teils zu ewigem Leben im Himmel, teils zu ewiger Strafe im Feuer. Die jüngere jüdische Apokalyptik vereinte beides, indem sie ein langwährendes irdisches messianisches Reich und das anschließende Weltgericht annahm. Die Offenbarung übernahm nun einfach dieses Konzept in Form eines tausendjährigen messianischen Reiches auf Erden, und zwar als einzige Schrift des Neuen Testaments, obwohl dies für das Christentum unnötig und problematisch ist: denn für die Christen ist der Messias in Jesus bereits gekommen, es muß also nicht mehr zur Erfüllung der Messiashoffnung ein irdisches messianisches Reich erwartet werden. So hat der Jo-

hannesapokalyptiker mit dieser Vorstellung denn auch viel Verwirrung geschaffen: auf diese Stelle der Offenbarung geht der sog. Chiliasmus (von grch. *chilioi* „tausend“, auch Millenarismus genannt) zurück, die Erwartung eines tausendjährigen irdischen Friedensreiches am Ende der Zeiten, die insbes. in der Alten Kirche und im Mittelalter zu mancherlei Spekulationen und verhängnisvollen Irrtümern führte.

Intention: Die Offenbarung darf nicht fundamentalistisch als endzeitliches Verlaufsprogramm der Weltgeschichte mißverstanden werden. Als Zukunftsgemälde ist sie ohnehin überholt: denn die Offenbarung rechnet mit einer unmittelbar bevorstehenden Endzeit; nach dem damals gegenwärtigen Kaiser = Domitian soll nur noch ein weiterer kommen und dann soll schon als dämonische Endgestalt das Tier, der „Nero redivivus“ mit seinen Vasallenkönigen auftreten (vgl. Offb. 17,10ff.). Außerdem setzt sie voraus, daß beim Weltgericht Babylon = Rom noch Zentrum des Heidentums und Welthauptstadt ist, und das ist nicht mehr der Fall spätestens seit Konstantins Toleranzedikt von Mailand (313 n. Chr.), seit der Einführung des christlichen Glaubenszwangs durch den Ostkaiser Theodosius und den Westkaiser Gratian (380/81 n. Chr.) und seit dem Ende des Weströmischen Reiches (476 n. Chr.). In dem Maße, wie sie alttestamentliche und zeitgenössische jüdische Traditionen rezipiert, kann die Offenbarung zudem nur sehr bedingt als Visionsschilderung gelten, in erster Linie ist sie literarische Komposition. So läßt sich die Offenbarung neben ihrer literarischen Qualität und Sprachgewalt vor allem in ihrer historischen Dimension und Funktion würdigen: sie will eine Mahn- und Trostschrift für bedrängte kleinasiatische Gemeinden sein. Weltliche Mächte, die göttliche Legitimation und Verehrung beanspruchen, werden in den „Visionen“ der Offenbarung als nichtig und widergöttlich entlarvt. Die Schau eines himmlischen Jerusalems für die standhaft gebliebenen Christen will zum Festhalten am Bekenntnis ermutigen.

Kunstgeschichtlich war die Offenbarung von großer Nachwirkung, z. B. gehen die Christus-Pantokrator-Darstellungen in den Apsiden byzantinischer Kirchen auf Offb. 5,8ff. zurück und die Darstellungen des richtenden Christus in den Portal-Tympana romanischer und gotischer Kirchen auf 1,16; 2,12; 19,15 (auch herangezogen: Hubert Ritt, Die Offenbarung des Johannes, Würzburg 1986).

d) Nachschriften des NT

Wichtige Apokryphen des NT

Thomasevangelium (griechischer Urtext fragmentarisch überliefert, die koptische Übersetzung, 1945 in Nag Hammadi, 100 km nördlich Luxor/Ägypten, gefunden, ist vollständig erhalten): eine unverbundene Sammlung von 114 Jesus-Logien, von der älteren Forschung ins 2. Jh. n. Chr. datiert, von neueren Forschern z. T. für älter gehalten (K. Berger, J. Schröter: um 80 n. Chr.). Der Verfasser ist laut Prolog ein Didymos Judas Thomas, wobei die Namen des Thomas Didymos (Joh. 21,2) und des Herrenbruders Judas (Mk. 6,3) zu einem Pseudepigraph kombiniert sein dürften. Eine gnostische Beeinflussung des Thomasevangeliums ist wahrscheinlich (nur die Auserwählten finden die erlösende Erkenntnis; die Gottheit ist Ureinheit von Gegensätzen), ferner bestehen Bezüge zu den Synoptikern, Johannes und Paulus.

Protevangelium des Jakobus: ein angeblich vom Herrenbruder Jakobus verfaßtes „Vor-Evangelium“ mit dem Schwerpunkt auf Maria und der Kindheit Jesu, aus der 2. Hälfte des 2. Jh. n. Chr. Beeinflusste viele andere apokryphe Kindheitsevangelien und die katholische Marienfrömmigkeit. Die Schilderung der Jungfrauengeburt, die bei Matthäus und Lukas christologisch motiviert ist, wird hier aus mariologischem Interesse medizinisch genau ausgemalt.

Kindheitsevangelium des Thomas: 2. Jh. n. Chr., nicht mit dem koptischen Thomasevangelium (s. o.) zu verwechseln, stellt den fünf- bis zwölfjährigen Jesus in Anekdoten ohne durchlaufenden Erzählfaden vor; ist sehr miraculhaft und läßt den jungen Jesus auch hemmungslos Strafwunder verüben.

Nikodemusevangelium: laut Prolog 425 n. Chr. entstanden, stellt im ersten Teil (sog. Pilatusakten) den Prozeß Jesu vor Pilatus breit dar, exkulpiert diesen dabei ganz und gibt allein den Juden die Schuld am Tod Jesu. Im zweiten Teil wird die bereits in 1. Petr. 3,19; 4,6 ange deutete Höllenfahrt Jesu ausführlich ausgemalt.

Petrusevangelium (ein größeres Fragment aus der Passionsschilderung wurde 1886/87 in Akhmim in Oberägypten gefunden): Mitte 2. Jh. n. Chr. wohl in Syrien entstanden, stand laut dem bei Eusebius zitierten Serapion passagenweise im Ruf des Doketismus.

Petrusapokalypse: eine zeitweise als kanonisch geltende Schrift, um 135 n. Chr. in Ägypten entstanden, das älteste nachbiblische Zeugnis über das Ergehen des Menschen im Jenseits, mit kurzer Paradies- und ausführlicher Höllenschilderung, nicht ohne Rachelust, prägte das christliche Höllenbild bis hin zu Dante.

Schriften der Apostolischen Väter

Didache (auch: Apostellehre, 1873 in der griechischen Urfassung aufgefunden): eine den Aposteln zugeschriebene Lehrschrift aus Katechismus (Kap. 1 – 6) und Gemeindeordnung (Kap. 7 – 15) mit Apokalypse (Kap. 16). Die Kirchenordnung stand zur Zeit der Didache in den Anfängen, Presbyter sind noch nicht bekannt, aber Bischöfe, Diakone und Wanderpropheten. Dies spricht für eine frühe Entstehung, vielleicht um 100 n. Chr. in Syrien. Synoptisches Material ist verarbeitet, aber nicht ausdrücklich als Wort Jesu zitiert. In 8,2 bringt die Didache das Vaterunser in matthäischer Fassung und schließt – als ältester Beleg – die im Matth.Ev. noch fehlende spätere traditionelle Schlußdoxologie an („Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“).

Hirt des Hermas: die umfangreichste erhaltene Schrift des frühen Christentums, um 130 n. Chr., eine Bußpredigt aus fünf Visionen, zwölf Geboten und zehn Gleichnissen. Die Bezeichnung „Hirte“ kommt daher, daß der Deuteengel (angelus interpres) in den Visionen des Hermas wie ein Hirte in weißen Ziegenfellen erscheint. Der Schwerpunkt liegt auf Ethik und Geist-Ekklesiologie. Mit der Auffassung, daß Christen durch eine zweite Buße Vergebung für die nach ihrer Taufe begangenen Sünden erlangen können, ist der Hirt des Hermas ein Meilenstein in der Entwicklung des kirchlichen Bußgedankens.

Erster Clemensbrief: ein Brief aus Rom an die Gemeinde in Korinth, um 100 n. Chr., mit breiten Ausführungen über Glauben und Ethik, zugleich das älteste Dokument, in dem die Martyrien des Petrus und des Paulus erwähnt werden. Der angebliche Verfasser Clemens, der dritte Nachfolger des Petrus als Bischof von Rom, wurde später Patron eines ausgedehnten pseudepigraphischen Schrifttums, der Pseudoklementinen. Da sich der Verfasser des ersten Clemensbriefes für die Wiedereinsetzung der abgesetzten Ältesten (Presbyter) von Korinth stark macht, gilt der Brief als Dokument für die Wahrnehmung gegenseitiger Verantwortung füreinander in frühchristlichen Gemeinden.

Zweiter Clemensbrief: eine frühchristliche Predigt (Homilie), dem Judenchristentum nahestehend, um 130 n. Chr. Ohne Bezug zum ersten Clemensbrief und von einem anderen Autor, zitiert der zweite Clemensbrief zahlreiche Schriftstellen, die in dieser Form nicht belegt sind. (Auch herangezogen: Wilhelm Schneemelcher (Hrsg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 2 Bde. Tübingen ⁵1987 und 1989; Das neue Testament und frühchristliche Schriften, hrsg. und komm. von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt am Main und Leipzig 1999; Juan-Peter Miranda: Apokryphe Jesusgeschichten und Jesusworte. Kleines Lesebuch zu den Apokryphen. Stuttgart 2000.)

Koran

Der Koran (arabisch „Rezitationsbuch“) ist das Heilige Buch des Islam, das der Prophet Mohammed zwischen 610 und 632, darin den alttestamentarischen Propheten ähnlich, unter dem subjektiven Eindruck göttlicher Offenbarung verkündete. Der Koran gliedert sich in 114 Suren fallender Länge und wurde um 653 auf Veranlassung des Kalifen Othman endgültig redigiert.

Die Suren lassen nach Inhalt, Sprache und Stil verschiedene Stufen erkennen. Nach Th. Nöldeke ist ihre chronologische Anordnung:

a) Mekkanische Suren

1. Periode: 96, 74, 111, 106, 108, 104, 107, 102, 105, 92, 90, 94, 93, 97, 86, 91, 80, 68, 87, 95, 103, 85, 73, 101, 99, 82, 81, 53, 84, 100, 79, 77, 78, 88, 89, 75, 83, 69, 51, 52, 56, 70, 55, 112, 109, 113, 114, 1.

2. Periode: 54, 37, 71, 76, 44, 50, 20, 26, 15, 19, 38, 36, 43, 72, 67, 23, 21, 25, 17, 27, 18.

3. Periode: 32, 41, 45, 16, 30, 11, 14, 12, 40, 28, 39, 29, 31, 42, 10, 34, 35, 7, 46, 6, 13.

b) Medinensische Suren

2, 98, 64, 62, 8, 47, 3, 61, 57, 4, 65, 59, 33, 63, 24, 58, 22, 48, 66, 60, 110, 49, 9, 5.

Im Islam gilt der Koran als direkte und letztgültige Offenbarung Gottes, die Mohammed, dem „Siegel“ (d. h. dem letzten) der Propheten (Sure 33,40) Wort für Wort eingegeben worden sei. Beherrschendes Thema des Korans ist ein strikter Monotheismus und das göttliche Gericht über die Frevler und Ungläubigen. Zentrale Lehren des Christentums werden vom Koran abgelehnt, so die Trinität als Vielgötterei (Sure 5,72ff.; 4,171) und die Gottessohnschaft Jesu (Sure 5,116; 112). Jesus sei ein Prophet wie Mohammed gewesen (Sure 3,49) und sei auch nicht gekreuzigt worden, was eine schmachvolle Niederlage für Gottes Gesandten gewesen wäre, sondern „ein anderer wurde an seiner Stelle gekreuzigt“ (Sure 4,157-158). Zudem kommt im Islam das Verbot bestimmter Speisen (Schweinefleisch, Sure 5,3) wieder zu Geltung, das im Christentum wohlbegründet außer Kraft gesetzt worden war (vgl. Mark. 7,15ff.: „Es ist nichts, was von außen in den Menschen hineingeht, was ihn unrein machen könnte“; Apg. 10,15: „Was Gott rein gemacht hat, das nenne du nicht verboten“). Weiter hofft der seine Sünde bereuende Muslim auf Gottes Vergebung, hat aber keine Gewißheit derselben; nur die im Kampf für den Islam gefallenen Muslime können des Paradieses gewiß sein (Sure 2,154). Das Paradies wird ziemlich diesseitig als Lustgarten mit Freudenmädchen („Huris“) gedacht (Sure 55,46-77). Die Todesstrafe für Apostasie (Abfall vom Islam, arab. „Ridda“) ist im Koran zwar nicht festgeschrieben, diese wird aber auf ein Hadith, d. h. eine Aussage Mohammeds, zurückgeführt und ist damit Bestandteil der Scharia (d. h. islamischen Rechts).

Dafür enthält der Koran selbst aber tatsächlich das Handabhacken als Strafe für Diebstahl (Sure 5,38). – Irrtumslosigkeit kann der Koran ebensowenig wie die Bibel beanspruchen, da z. B. Maria, die Mutter Jesu, im Koran als „Schwester Aarons“ (Sure 19,28) und als „Tochter Imrams“ (Sure 66,12) bezeichnet wird: Mohammed verwechselte also trotz 1200 Jahren zeitlichen Abstands Maria, die Mutter Jesu, mit Mirjam, welche Schwester des Mose und Aaron und Tochter des Amram war (vgl. Num. 26,59). Zur Beseitigung textimmanenter Widersprüche des Korans gilt im Islam die Lehre der Abrogation (*nash*): dieser zufolge gelten im Koran etwa 280 Verse älterer Offenbarung als aufgehoben durch anderslautende jüngere Offenbarung. Dabei werden typischerweise moderate Aussagen radikalisiert, so gilt ein teilweises Alkoholverbot (Sure 2,219; 4,43; 16,67) als abrogiert durch ein völliges (Sure 5,90). Einmal wurden auch Verse aus dem Koran entfernt: Auf die Frage, ob es unter Allah stehende Fürsprecher-Gottheiten gebe (Sure 53,19f.), antwortete Mohammed zunächst bejahend; später erkannte er darin aber eine teuflische Eingebung und ersetzte daher diese „satanischen Verse“ (vgl. Sure 22,52 und den gleichlautenden Buchtitel des von einer Fatwa bedrohten Autors Salman Rushdie) durch eine verneinende Antwort (Sure 53,21f.). Weiter erreicht der Koran nicht die universale Liebesethik des Neuen Testaments, da es viele Verse gibt, die zur Rechtfertigung von Gewalt gegen „Ungläubige“ dienen könnten, z. B. „Und tötet sie (d. h. die heidnischen Gegner), wo (immer) ihr sie zu fassen bekommt“ (Sure 2,191), „Wenn ihr (auf einem Feldzug) mit den Ungläubigen zusammentrefft, dann haut ihnen (mit dem Schwert) auf den Nacken“ (Sure 47,4). Das heißt nicht, daß die zitierten Verse generell das Verhältnis der islamischen Welt zu anderen Religionen umschreiben, es wird jedoch das Problem der starken Auslegungsbedürftigkeit des Korans deutlich; daher sei die Bedeutung einer menschenrechtsorientierten und auch wissenschaftskonformen Religionsausübung betont. In den seriösen westlichen Kirchen ist die (historisch-kritische) Sicht, daß die Bibel das Produkt menschlicher Autoren (mit ihren Fehlern und ihrer Zeitgebundenheit) ist, längst akzeptierter Standard; auf den Koran bezogen wäre sie in islamischen Ländern immer noch ein Sakrileg. Hinsichtlich der oben erwähnten Todesstrafe für Abfall vom Islam sei darauf verwiesen, daß auch das Alte Testament die Todesstrafe für Gotteslästerung (2. Mose 24,16) bzw. Abfall vom Jahweglauben (5. Mose 17,2-7) kennt, aber für das heutige Juden- bzw. Christentum ist diese Vorschrift selbstverständlich längst obsolet. In diesem Sinne sei abschließend festgehalten: Auch auf Religionen und heilige Schriften selbst sollten die biblischen Sätze angewendet werden: „Prüfet alles und das Gute behaltet“ (1. Thessalonicher 5,21), „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ (Matth. 7,16, vgl. den verwandten ethischen Ansatz in Lessings Ringparabel) und „Alle eure Dinge lasset in der Liebe geschehen“ (1. Kor. 16,14).

(Literatur: Der Koran, Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart ⁶1993; Der Koran, Kommentar und Konkordanz von Rudi Paret, Stuttgart ⁴1989; Hartmut Bobzin: Der Koran, München ²2000; P. Newton, M. Rafiqul Haqq: Ist Allah Gott?, Frauen im Islam, Toleranz im Islam, Uhdlingen 1995; Heinz-Lothar Barth: Christus und Mohammed, Eine Auseinandersetzung mit dem Islam aus christlicher Sicht, Stuttgart ²1998; Christlicher Glaube und Islam, Erklärung der Lausanner Bewegung Deutschland, Revidierte Fassung, Stuttgart 2002. – Eine sachkundige mittelalterliche, von Martin Luther aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzte Korankritik ediert Johannes Ehmann (Hrsg.): Ricoldus de Montecrucis: Confutatio Alcorani (1300), Martin Luther: Verlegung des Alcoran [d. h. „Widerlegung des Koran“] (1542), Altenberge 1999).

Zeittafel zur Geschichte Israels und zur Bibel

18.–13. Jh. v. Chr.	Erzväterzeit (Abraham, Isaak, Jakob), Verehrung von El-Gottheiten
um 1225 v. Chr.	Auszug aus Ägypten unter Moses, Annahme des Jahwe-Glaubens
um 1200–1030	Landnahme der 12 Stämme in Kanaan (Palästina) und Richterzeit
um 1050–1000	Philisternot; diese zwingt zur Einführung des Königtums
um 1040?–1011	König Saul
um 1010–970	König David, Hauptstadt Jerusalem, israelitisches Großreich
970–931	König Salomo, Tempelbau <i>um 950 im Süden: Jahwist-Quelle</i>
931	Reichsteilung: Südreich Juda (2 Stämme), Nordreich Israel (10 Stämme)
874–853	Ahab König im Nordreich, Auftreten des Propheten Elia
um 850–800	Aramäerbedrängnis <i>Ende 9. Jh. im Nordreich: das Retterbuch (Quelle für Richter 3,12 – 9)</i> <i>um 800 im Nordreich: Elohist-Quelle</i> <i>um 765 im Nordreich: Amos, der erste Schriftprophet</i>
um 750–630	Assyrerbedrängnis <i>um 750–725 im Nordreich: Hosea</i> <i>um 750 im ionischen Kleinasien: Beginn der abendländischen Literatur mit Homers Ilias</i>
722	Eroberung Samarias durch Sargon II. von Assyrien: Ende des Nordreiches
	Israel; Deportation und Assimilation der 10 Stämme
701	Erfolgreiche Belagerung Jerusalems durch Sanherib von Assur <i>um 736–700: (Proto-)Jesaja (Anfänge des Messiasglaubens)</i> <i>um 735–700: Micha</i> <i>nach 701 in Jerusalem: Jehowist-Quelle (Vereinigung von Jahwist und Elohist)</i> <i>um 700: Hiskijanisches Urdeuteronomium</i> <i>um 650/630: Nahum</i> <i>um 630 in Jerusalem: Zefanja</i>
um 622	Kulturreform Joschias (König von Juda 639–609) <i>um 630/600: Habakuk</i>
597	Erste Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar (König von Babylon 604–594), König Jojachin gefangen, Zedekia neuer König von Juda <i>626–586: Jeremia</i> <i>593–571: Ezechiel</i>
587, August	Zweite Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar
587–538	Babylonisches Exil der Judäer <i>um 586: Klagelieder</i> <i>um 586/550: Obadja</i> <i>um 560 in Palästina: das Deuteronomistische Geschichtswerk (Deuteronomium, Josua, Richter, Samuel, Könige)</i> <i>um 550 in Babylonien: Priesterschrift</i> <i>um 550 – 539 in Babylonien: Deuterocesaja (expliziter Monotheismus)</i>
539–333	Persische Vorherrschaft
539	Kyros, König von Persien, erobert Babylon
538	Freilassungs-Edikt des persischen Königs Kyros für die Judäer
520–515	Bau des Zweiten Tempels in Jerusalem <i>um 520: Haggai und Sacharja</i>

um 480: Maleachi

Mitte 5. Jh. v. Chr.: späterer Tritojesaja (Kap. 56–59, 63–66)

- 445 Wiederaufbau der Stadtmauern Jerusalems durch Nehemia
4. Jh. v. Chr.: das Esra-/Nehemiabuch; Joel
2. Hälfte 4. Jh. v. Chr.: das Jonabuch
- 333 Schlacht bei Issos: Alexander der Große besiegt die Perser
- 332 Alexander in Jerusalem, Palästina wird seinem Weltreich einverleibt
- 312–198 Palästina unter ägyptischer Herrschaft (Dynastie der Ptolemäer)
8. Jh. – 200/150 v. Chr.: Psalter
7.–3. Jh. v. Chr.: Hohelied
6.–3. Jh. v. Chr.: Hiob
- Ende 4.–3. Jh. v. Chr.: Deutero- und Tritosacharja (Sach. 9–14)*
3. Jh. v. Chr.: die Chronikbücher; Ester
- 198–129 Palästina unter syrischer Herrschaft (Dynastie der Seleukiden)
- 166–160 Makkabäeraufstand: Judas Makkabäus Anführer des jüdischen Kampfes gegen die Syrer
- 164 Nach Entweihung durch die Seleukiden: Reinigung und Wiederweihe des Tempels; in Erinnerung daran wird das Chanukka-Fest gefeiert
um 250–190 v. Chr. in Palästina: Kohelet
um 150 v. Chr.: Danielbuch
- um 280–130 v. Chr. in Ägypten: Septuaginta (lat. „70“), die griech. Übersetzung des AT: nach der Legende des Aristeasbriefes (um 100 v. Chr.) von 72 Gelehrten in 72 Tagen verfaßt.*
- 129–63 Königtum der Hasmonäer in Palästina
- 63 v. Chr. Pompeius erobert Jerusalem, Palästina kommt unter römische Herrschaft
- 37–4 v. Chr. Herodes der Große jüdischer König (als Nichtjude den Juden verhaßt)
- 30 v.–14 n. Chr. Augustus erster römischer Kaiser
- um 7 v.–um 30 n. Chr. Jesus von Nazareth
- 26–36 n. Chr. Pontius Pilatus Statthalter in Judäa und Samaria
50 n. Chr. in Korinth: erster Thessalonicherbrief des Paulus
um 50 n. Chr. wohl in Nordpalästina: Logienquelle Q (bei Matthäus und Lukas eingearbeitet)
- 54–68 Nero römischer Kaiser
Ostern 55 in Ephesus: erster Korintherbrief des Paulus
Herbst 55 n. Chr. in Makedonien: zweiter Korintherbrief und Galaterbrief des Paulus
Frühjahr 56 in Korinth: Römerbrief des Paulus
um 60 n. Chr. in Rom: Philipperbrief des Paulus
um 61 n. Chr. in Rom: Philemonbrief des Paulus
- 64 vermutlich in diesem Jahr Hinrichtung des Paulus (und Petrus?) in Rom
- 66–70 Jüdischer Aufstand
- 70 Der römische Feldherr Titus erobert Jerusalem: Zerstörung des Tempels und damit Ende des Opferkultes. Ein Viertel aller Juden kommt um, die Mehrzahl der Überlebenden verläßt das Land: Beginn der jüdischen Diaspora (Zerstreuung unter alle Völker).
um 70 n. Chr. vermutlich in Rom: Markusevangelium
- um 70 n. Chr. in Kleinasien: Kolosserbrief (ältester deuteropaulinischer Brief)*
- 73 Die Römer nehmen die Bergfestung Masada ein, die 960 Belagerten (jüdische Kämpfer und ihre Familien) nehmen sich das Leben.
um 80–90 n. Chr. in Kleinasien: Epheserbrief

- um 80–90 n. Chr.: *Lukasevangelium und Apostelgeschichte, Hebräerbrief*
 um 80–100 n. Chr. wohl in Alexandria: *Jakobus- und Judasbrief*
 um 90 n. Chr. in Syrien: *Matthäusevangelium*
 um 90 n. Chr. in Kleinasien (vorgeblich in Rom): *erster Petrusbrief*
 um 90–95 n. Chr. in Kleinasien: *drei Johannesbriefe, Offenbarung des Johannes*
 um 90–100 n. Chr. wohl in Kleinasien: *Johannesevangelium, zweiter Thessalonicherbrief*
 um 100 n. Chr. in Ephesus: *Pastoralbriefe (zwei Timotheusbriefe, Titusbrief)*
 um 100 n. Chr.: *der Kanon des Alten Testaments steht fest*
 um 110–120 n. Chr. in Rom oder Ägypten: *zweiter Petrusbrief*
- 132–135 Die Römer schlagen den Aufstand des Bar Kochba nieder
 2. Jh.: *verschiedene Bibelübersetzungen ins Lateinische, Vetus Latina genannt*
 um 350: *Wulfila übersetzt die Bibel ins Gotische: erste Bibelübersetzung in eine germanische Sprache, zugleich das erste germanische Sprachdenkmal überhaupt*
 383/85 in Rom (NT) und um 390–420 in Bethlehem (AT):
Vulgata, die lateinische Bibelübersetzung des Hieronymus
- 395 Teilung des römischen Reiches: Palästina kommt an Ostrom
 um 400 n. Chr.: *der Kanon des Neuen Testaments steht fest*
 um 500: *Abschluß des babylonischen Talmud*
 610–632: *Mohammed verkündet den Koran*
- 634 Palästina kommt unter osmanische Herrschaft
 um 800: *erste, fragmentarisch erhaltene Übersetzung eines Bibelteils ins (Althoch-)Deutsche: „Mondseer Matthäus“ aus dem Kloster Mondsee in Oberösterreich*
 um 830: *althochdeutsche Übersetzung von Tatians Evangelienharmonie im Kloster Fulda*
 11. Jh.: *Notker Labeo übersetzt den Psalter, Williram das Hohelied ins Deutsche*
 1380/82: *erste vollständige englische Bibelübersetzung durch den Kirchenkritiker J. Wyclif*
 1452–1455: *erster Druck der lateinischen Bibel durch Johannes Gutenberg in Mainz*
 1521–1534: *Martin Luthers Bibelübersetzung: NT September 1522, AT und NT 1534*
 1530: *erste französische Bibelübersetzung von J. Faber (Lefèvre)*
- 1923–1948 Palästina durch Völkerbundsbeschluß unter britischem Mandat
 1947: *Fund der Qumran-Rollen am Toten Meer (zwei Jesaja-Rollen, Habakuk u. a.)*
- 1948, 14. 5. Ausrufung des unabhängigen Staates Israel: nach 1878 Jahren haben die Juden wieder einen eigenen Staat.