

Stuttgarter Erklärungsbibel mit Apokryphen

DIE HEILIGE SCHRIFT
NACH DER ÜBERSETZUNG
MARTIN LUTHERS

MIT EINFÜHRUNGEN UND ERKLÄRUNGEN



DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT

Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984
Herausgegeben von der Evangelischen Kirche in Deutschland

Die Lutherbibel wurde in den Jahren 1957–1984 überarbeitet.
Die Evangelische Kirche in Deutschland
und ihre Gliedkirchen
haben im Einvernehmen mit ihren Bibelwerken
den revidierten Text 1984 angenommen
und zum kirchlichen Gebrauch empfohlen.

Mit dem Kauf dieser Bibelausgabe unterstützen Sie die Arbeit
der Deutschen Bibelgesellschaft. Vielen Dank!

Die Deutsche Bibelgesellschaft ist eine gemeinnützige kirchliche Stiftung.
Gemeinsam mit dem Weltbund der Bibelgesellschaften (United Bible Societies)
fördert sie die weltweite Übersetzung und die Verbreitung der Bibel –
damit alle Menschen die Bibel in ihrer Sprache lesen können.

www.weltbibelhilfe.de

ISBN 978-3-438-01123-7

Neuausgabe mit Apokryphen

© 2005 Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart

Zweite, verbesserte Auflage 2007

Nachdruck des revidierten Bibeltextes nur mit Genehmigung des Rates
der Evangelischen Kirche in Deutschland

Einband: dell'arte Werbeagentur, Leonberg

Satz: Laupp & Göbel, Nehren

Gesamtherstellung: Bercker, Kevelaer

Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten

www.bibelgesellschaft.de

HINWEISE ZUM GEBRAUCH DIESER BIBELAUFGABE

DER BIBELTEXT

Lutherbibel in revidierter Fassung

Der Bibeltext, der in dieser Bibelausgabe abgedruckt und erklärt wird, ist eine überarbeitete (revidierte) Fassung der Bibelübersetzung Martin Luthers. Um der besseren Verständlichkeit willen ist in dieser Fassung der Wortlaut der Lutherübersetzung vorsichtig dem heutigen Sprachgebrauch angepasst worden. Dies geschah durch einen Kreis von Fachleuten, den die evangelische Kirchenleitung in Zusammenarbeit mit den Bibelwerken berief. Die Revisionsarbeit wurde stufenweise abgeschlossen: für das Alte Testament 1964, für die Apokryphen 1970, für das Neue Testament 1984. Das Neue Testament von 1984 löste zwei vorhergehende Revisionsstufen (1956 und 1975) ab, die wegen ihrer Einseitigkeit keine allgemeine Zustimmung gefunden hatten. Gleichzeitig wurden 1984 noch geringfügige Anpassungen im Alten Testament vorgenommen.

Bei der Revisionsarbeit wurden auch Umfang und Überschriften der Sinnabschnitte sowie die Absatzgliederung des Textes neu festgelegt. Die Erklärungsbibel bindet sich allerdings nicht streng an diese Vorgaben; die Absätze wurden vermehrt und zum Teil weitere Überschriften eingefügt. Außerdem wird die Gliederung der einzelnen biblischen Schriften noch zusätzlich durch übergeordnete Zwischenüberschriften sichtbar gemacht.

Die Apokryphen

Die vorliegende Neuausgabe der Erklärungsbibel enthält den vollständigen Text des Alten und Neuen Testaments, einschließlich der so genannten Apokryphen, die Luther aus dem Kanon des Alten Testaments ausgegliedert und als eigenen Teil zwischen Altem und Neuem Testament eingeordnet hat. Luther kennzeichnete die Apokryphen in seiner berühmten gewordenen Formulierung als Bücher, so der Heiligen Schrift nicht gleichgeachtet und doch nützlich und gut zu lesen sind.

Beim Vergleich mit anderen Bibelübersetzungen muss beachtet werden, dass die Lutherbibel in den Apokryphen gelegentlich eine abweichende Kapitel- und Verszählung hat.

Besondere Schriftarten

Schon Luther hat in seinen Bibelausgaben einzelne wichtige Bibelworte durch einen besonderen Schrifttyp hervorgehoben, und dieser Brauch ist auch in den späteren Lutherbibeln beibehalten worden. Bei der Revision der Lutherbibel wurde der Bestand an solchen Kernstellen überprüft und ihre Auswahl festgelegt. In der Erklärungsbibel werden sie durch *Schrägschrift* hervorgehoben.

Das Wort Herr hat im Bibeltext immer dann die Form HERR, wenn im hebräischen Text der Gottesname JHWH gebraucht wird (s. die Sachklärung zu HERR). Gewöhnlich geschriebenes Herr ist im Alten Testament Wiedergabe des hebräischen Wortes *adonaj*, gelegentlich auch verdeutlichende Einfügung der Übersetzung an Stellen, wo im hebräischen Text nur »er« steht. Im Neuen Testament unterbleibt die Hervorhebung, auch wenn es sich um direkte Zitate aus dem Alten Testament handelt. Dies entspricht der Tatsache, dass der griechische Text, der hier der Übersetzung zugrunde liegt, nicht den Gottesnamen, sondern das griechische Wort für Herr (*kyrios*) enthält. Dadurch wird es den Verfassern der neutestamentlichen Schriften möglich, solche Aussagen auch auf den Herrn Jesus Christus zu beziehen.

Durch dieselbe Schriftart wie HERR werden auch wiederkehrende Zeilen in den Psalmen, sog. Kehrverse, hervorgehoben (z. B. WAS BETRÜBST DU DICH, MEINE SEELE), ebenso die einleitenden Angaben und musikalischen Zwischenbemerkungen der Psalmen, jedoch werden im letzteren Fall keine großen Anfangsbuchstaben verwendet (z. B. EIN PSALM DAVIDS ODER SELA).

Namenschreibung

Die Schreibung der Personen- und Ortsnamen folgt seit 1984 weitgehend den Loccumer Richtlinien zur einheitlichen Schreibung biblischer Eigennamen, die im Interesse einer ökumenischen Vereinheitlichung der Namensformen von einer evangelisch-katholischen Kommission erarbeitet worden sind. Lediglich bei Namen, die in der evangelischen Tradition einen besonderen Stellenwert haben, wurde von dieser ökumeni-

schen Regelung abgewichen und die bisher vertraute Form beibehalten. Ein Namensverzeichnis mit der ökumenischen Schreibart aller biblischen Personen- und Ortsnamen ist bei der

Deutschen Bibelgesellschaft erschienen (Namen und Orte der Bibel, ISBN 978-3-438-06208-6). Die Ausnahmen, die für die Lutherbibel gelten, sind im Anhang auf S. 1945 aufgeführt.

DIE ERKLÄRUNGEN

Einführungen in die biblischen Bücher

Zu jedem biblischen Buch gibt es eine Einführung, die über die historischen Zusammenhänge und Hintergründe, über Themen, Aufbau, Entstehung und Verfasserschaft sowie über eventuelle Quellen informiert. Sie ist direkt nach der Buchüberschrift eingefügt und in der gleichen Schriftart wie der Bibeltext gedruckt.

Erklärungen zum Bibeltext

Die Einzelerklärungen zum Bibeltext sind in kleinerem Schriftgrad zwischen den Absätzen des Bibeltextes untergebracht. Sie beziehen sich jeweils auf den voranstehenden Textabschnitt (auch über mehrere Absätze hin bis zur vorhergehenden Erklärung). In den Erklärungen sind Bezugswörter aus dem Bibeltext, die erklärt oder umschrieben werden, in *Schrägschrift* gedruckt.

Biblische Verweisstellen

Die biblischen Schriften hängen in vielfältiger Weise miteinander zusammen und erklären oder erhellen sich gegenseitig. Ein wichtiger Bestandteil des gesamten Erklärungswerks sind deshalb die Verweise auf andere Bibelstellen. Sie werden in der üblichen Kurzform dargeboten: Biblisches Buch in Abkürzung, Kapitel- und Versziffern. Die Abkürzungen der biblischen Bücher werden im Alphabetischen Inhaltsverzeichnis erklärt. Kapitelangaben werden durch Komma von Versangaben getrennt, Versangaben voneinander durch Punkt. Ein Beispiel: 1 Kor 15,1.4 = 1. Korintherbrief, Kapitel 15, Verse 1 und 4. Kapitelzahlen ohne folgende Versziffern werden durch Strichpunkt getrennt (z. B. 13; 15). Mit den Buchstaben a und b hinter der Versziffer wird auf Versteile hingewiesen: erste und zweite Verhältnisse (wobei eine gewisse Unschärfe in Kauf genommen wird, sofern die genaue Abgrenzung von Verhältnissen nicht immer möglich ist). Das Erklärungswerk enthält drei Sorten von Verweisen:

1. Verweise in den Erklärungen

Sie sind eng mit der Erklärung verzahnt und bringen Belegstellen für die erklärenden Aussagen in mehr oder weniger ausführlicher Form. Vollständigkeit ist in der Regel nicht angestrebt; die Erklärungsbibel kann und will nicht eine Bibel-Konkordanz ersetzen.

2. Verweise am Fuß der Seite

Sie werden dem Bibeltext durch (fettgedruckte) Kapitel- und Versangabe zugeordnet und ergänzen die Verweise in den Erklärungen. Sie sprechen für sich und haben oftmals selbst den Charakter einer nicht weiter zu erläuternden Erklärung. Dies gilt insbesondere für den Nachweis von Anspielungen im Bibeltext (z. B. Verweis von Apg 27,26 auf Apg 28,1). Außerdem gibt es hier Sammelstellen zu bestimmten wiederkehrenden Themen. Auf sie wird von anderswo durch ein S verwiesen; 1 Mo 22,16 S zum Beispiel bedeutet: 1. Mose 22, Vers 16 mit den dort (am Fuß der Seite) angegebenen Verweisstellen.

3. Verweise unter den Abschnittsüberschriften

Sie beziehen sich auf den ganzen folgenden Abschnitt (oder doch wesentliche Teile daraus) und verweisen auf parallele Überlieferungen: Derselbe Stoff wird an den angeführten Stellen in ähnlicher oder auch charakteristisch abweichender Form überliefert. Insbesondere gibt es solche Parallelüberlieferungen bei den alttestamentlichen Geschichtsbüchern (Samuel/Könige und Chronik) und den ersten drei Evangelien im Neuen Testament.

Bei den Evangelien werden diese Abschnittsparallelen durch Einzelverweise am Fuß der Seite ergänzt. Die beiden Verweisarten verhalten sich zueinander folgendermaßen: Verweise unter der Überschrift bezeichnen eine direkte Parallelüberlieferung (z. B. Mt/Lk übernehmen in abgewandelter Form Mk bzw. eine andere ihnen gemeinsame Quelle); die Verweise am Fuß der Seite weisen auf eine indirekte bzw. entferntere Parallele, d. h. das betreffende Wort ist außer in der direkten Parallele, die unter der Überschrift angeführt wird, noch an weiteren Stellen überliefert (Beispiel: Abschnittsverweis zu Mt 21,18-22 und Einzelverweis zu Mt 21,21).

Gleichfalls nur bei den Evangelien gibt es Verweise mit dem Zusatz *par.* Mit dieser Abkürzung wird auf Paralleltexte zu dem im Verweis genannten Text in den jeweils anderen Evangelien verwiesen. Um welche Paralleltexte es sich im einzelnen Fall handelt, kann man aus den Verweisen unter der Überschrift des Abschnitts entnehmen, in dem die im Verweis genannte Textstelle steht.

Ein Beispiel: Von Mk 8,31 wird verwiesen auf 9,31 par. Die gemeinten Paralleltexte stehen innerhalb der Abschnitte Mt 17,22f und Lk 9,43-45, die zu Mk 9,30-32 unter der Abschnittsüberschrift angegeben sind. Schneller und bequemer findet man die betreffenden Texte mit Hilfe einer Evangelien-Synopse, in der sie in Spalten nebeneinander abgedruckt sind.

Sacherklärungen

Wiederkehrende Begriffe und Sachverhalte (wie Pharisäer, Gesetz, Fleisch) werden nicht jedesmal neu erklärt, sondern in einer Sacherklärung erläutert, die im Anhang in der alphabetischen Liste der Sacherklärungen zu finden ist. Von den Texterklärungen aus wird auf eine Sacherklärung durch Pfeil (→) vor dem betreffenden Wort verwiesen. Der Pfeil bedeutet je nach Zusammenhang: siehe Sacherklärung oder zu diesem Wort gibt es eine Sacherklärung.

Über Maße, Gewichte und Geldwerte informiert eine tabellarische Übersicht, die den Anhang eröffnet.

Anmerkungen zur Textüberlieferung

Die biblischen Texte wurden zum großen Teil vor weit mehr als 2000 Jahren erstmals niedergeschrieben und sind dann durch Jahrhunderte immer wieder abgeschrieben worden. Wir kennen sie lediglich in Abschriften, welche die verlorenen Originale mehr oder weniger getreu wiedergeben. Bei der Fülle der erhaltenen und im einzelnen oftmals voneinander abweichenden Handschriften ist es nicht immer leicht, die Textform herauszufinden, die dem Original am nächsten kommt. Besonders im Alten Testament ist manchmal keine Sicherheit über den ursprünglichen Text zu gewinnen. Die Bibelübersetzer treffen in solchen Fällen unterschiedliche Entscheidungen, weshalb ihre Übersetzungen gelegentlich voneinander abweichen. In wichtigeren Fällen dokumentieren die Anmerkungen zum Bibeltext im Anhang ab S. 1958 die Textgrundlage der revidierten Lutherbibel und informieren eventuell über weitere zur Wahl stehende Lesarten. Die mit der Textüberlieferung zusammenhängenden Fragen werden in der dortigen Einführung erörtert. Auf eine Textanmerkung wird vom Bibeltext aus durch einen kleinen hochgestellten Kreis (°) verwiesen.

Zeittafeln und Landkarten

Eine Übersicht über die biblische Geschichte bietet die Zeittafel im Anhang ab S. 1949. Der Kartenteil gliedert sich in Schwarz-weiß-Karten zu speziellen Epochen und Themen am Schluss des Anhangs und vier farbige Grundkarten am Anfang und Ende des Buches. Die farbigen Karten werden durch ein Ortsregister ab S. 1974 des

Anhangs erschlossen. Auf S. 1974 werden auch die bei Kartenverweisen innerhalb der Erklärungen verwendeten Abkürzungen aufgeschlüsselt.

Die Bearbeiter

Die Einführungen und Erklärungen wurden von einem Autorenteam erarbeitet und sind als ein Gemeinschaftswerk zu betrachten, bei dem keine Zuschreibung bestimmter Teile an bestimmte Bearbeiter vorgenommen wird. Die ursprünglichen Entwürfe sind durch Gegenlesung und redaktionelle Abstimmungen im Interesse der Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Auslegungswerkes gelegentlich stark bearbeitet worden.

An der Kommentierung des Neuen Testaments waren beteiligt: Landessuperintendent Dr. Ako Haarbeck (Lippische Landeskirche), Prof. Dr. Gisela Kittel (Bielefeld), Bischof Dr. Walter Klaiber (Evangelisch-methodistische Kirche), Landesbischof D. Dr. Eduard Lohse (Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers), Prof. D. Dr. Eduard Schweizer (Zürich) und Dr. Joachim Lange (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart). Durch Vorarbeiten haben mitgewirkt: Prof. Dr. Hans Joachim Kraus, Dozent Dr. Dietrich Mann und Prof. Dr. Hans Weder.

Die Kommentierung des Alten Testaments wurde erarbeitet von Pfarrer Dr. Helmut Flenker (früher Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste, Stuttgart), Dr. Hellmut Haug und Rudolf Kassühlke DD. (beide Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart) unter beratender Mitwirkung von Prof. Dr. Dr. Siegfried Herrmann (Bochum).

Zur Kommentierung der Apokryphen haben beigetragen: Prof. Dr. Beate Ego (Osnabrück), Prof. Dr. Jutta Hausmann (Budapest), Prof. Dr. Reinhard G. Kratz (Göttingen), Dr. Joachim Lange (Tübingen), Prof. Dr. Hermann Lichtenberger (Tübingen), Prof. Dr. Manfred Oeming (Heidelberg), Prof. Dr. Klaus-Dietrich Schunck (Rostock), Privatdozentin Dr. Anna Maria Schwemer (Tübingen), Prof. Dr. Odil Hannes Steck (Zürich), Prof. Dr. Oda Wischmeyer (Erlangen) und Prof. Dr. Erich Zenger (Münster).

Die biblischen Verweisstellen wurden auf der Grundlage des Verweisstellenbestandes der revidierten Lutherbibel und der Bibel in heutigem Deutsch von Pfarrer Klaus Dietrich Fricke zusammengestellt.

Die Endredaktion der Erstausgabe lag in den Händen von Dr. Hellmut Haug und Dr. Joachim Lange. Für die vorliegende Neuausgabe hat Dr. Joachim Lange dankenswerterweise die Redaktion der Erklärungen zu den Apokryphen übernommen; eine abschließende Gesamtdurchsicht aller Erklärungstexte besorgten Dr. Rolf Schäfer und Dr. Florian Voss.

INHALT DES ALTEN TESTAMENTS

Geschichtsbücher

<i>Die fünf Bücher Mose. Einführung</i> 3	
Das erste Buch Mose (Genesis)	7
Das zweite Buch Mose (Exodus)	76
Das dritte Buch Mose (Levitikus)	131
Das vierte Buch Mose (Numeri)	168
Das fünfte Buch Mose (Deuteronomium)	214
<i>Die Bücher Josua bis 2. Könige. Einführung</i> 262	
Das Buch Josua	269
Das Buch der Richter	300
Das Buch Rut	332
Das erste Buch Samuel	338
Das zweite Buch Samuel	381
Das erste Buch der Könige	418
Das zweite Buch der Könige	461
<i>Die Bücher der Chronik. Einführung</i> 502	
Das erste Buch der Chronik	504
Das zweite Buch der Chronik	536
Das Buch Esra	575
Das Buch Nehemia	588
Das Buch Ester	606

Lehrbücher und Psalmen

Das Buch Hiob (Ijob)	616
Der Psalter	654
Die Sprüche Salomos (Sprichwörter)	769
Der Prediger Salomo (Kohélet)	802
Das Hohelied Salomos	815

Prophetenbücher

<i>Die Prophetenbücher. Einführung</i> 824	
Der Prophet Jesaja	827
Der Prophet Jeremia	903
Die Klagelieder Jeremias	976
Der Prophet Hesekiel (Ezechiel)	985
Der Prophet Daniel	1048
Der Prophet Hosea	1072
Der Prophet Joel	1086
Der Prophet Amos	1091
Der Prophet Obadja	1102
Der Prophet Jona	1104
Der Prophet Micha	1108
Der Prophet Nahum	1116
Der Prophet Habakuk	1119
Der Prophet Zefanja	1123
Der Prophet Haggai	1127
Der Prophet Sacharja	1131
Der Prophet Maleachi	1147

INHALT DER APOKRYPHEN

<i>Die Apokryphen. Einführung</i>	1155
Das Buch Judit	1157
Die Weisheit Salomos	1179
Das Buch Tobias	1209
Das Buch Jesus Sirach	1224
Das Buch Baruch	1279
Das erste Buch der Makkabäer	1291
Das zweite Buch der Makkabäer	1339
Stücke zum Buch Ester	1379
Stücke zum Buch Daniel	1386
Die Geschichte von Susanna und Daniel	1388
Vom Bel zu Babel	1391
Vom Drachen zu Babel	1392
Das Gebet Asarjas	1394
Der Gesang der drei Männer im Feuerofen	1396
Das Gebet Manasses	1398

INHALT DES NEUEN TESTAMENTS

Geschichtsbücher

Das Evangelium nach Matthäus	1403
Das Evangelium nach Markus	1458
Das Evangelium nach Lukas	1493
Das Evangelium nach Johannes	1559
Die Apostelgeschichte des Lukas	1607

Briefe

Der Brief des Paulus an die Römer	1669
Der erste Brief des Paulus an die Korinther	1694
Der zweite Brief des Paulus an die Korinther	1716
Der Brief des Paulus an die Galater	1730
Der Brief des Paulus an die Epheser	1739
Der Brief des Paulus an die Philipper	1748
Der Brief des Paulus an die Kolosser	1754
Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher	1760
Der zweite Brief des Paulus an die Thessalonicher	1764
Der erste Brief des Paulus an Timotheus	1768
Der zweite Brief des Paulus an Timotheus	1776
Der Brief des Paulus an Titus	1780
Der Brief des Paulus an Philemon	1783
Der erste Brief des Petrus	1785
Der zweite Brief des Petrus	1792
Der erste Brief des Johannes	1797
Der zweite Brief des Johannes	1804
Der dritte Brief des Johannes	1805
Der Brief an die Hebräer	1807
Der Brief des Jakobus	1825
Der Brief des Judas	1833

Prophetisches Buch

Die Offenbarung des Johannes	1836
------------------------------	------

Anhang

Maße, Gewichte, Geldwerte	1863
Sacherklärungen	1865
Zur Schreibung der Eigennamen	1945
Zeittafel zur biblischen Geschichte	1949
Anmerkungen zum Bibeltext	1958
Ortsregister zu den Landkarten	1974
Kartenskizzen	1979

Das Alte Testament

DIE FÜNF BÜCHER MOSE (DER PENTATEUCH)

EINFÜHRUNG

Die fünf Bücher Mose erzählen vom Werden des Volkes Israel und von seiner Geschichte bis zu dem Zeitpunkt, da das Volk sich anschickt, das Land Kanaan in Besitz zu nehmen. Abraham, ein einzelner Mann, verlässt auf Gottes Ruf hin mit seiner Frau Sara seine mesopotamische Heimat. Er tut es im Vertrauen auf die Zusage Gottes, die mit diesem Ruf verbunden ist, ihn zum Vater eines großen Volkes zu machen (1 Mo 12,1-3). Damit beginnt die »Zeit der Väter«, die mit ihren Familien als Kleinviethnomaden das Land durchziehen, das – wiederum nach Gottes Zusage (1 Mo 12,7) – einst ihren Nachkommen gehören soll. Die Familie von Abrahams Enkel Jakob findet in einer Zeit der Hungersnot in Ägypten Zuflucht (1 Mo 37–46). Aus ihr wächst im Lauf der Generationen ein Volk heran, das vom Pharaon unterdrückt und durch den von Gott berufenen Retter Mose aus Ägypten herausgeführt wird (2 Mo 1–15). Gott offenbart dem Volk auf dem Berg Sinai im »Gesetz« seinen Willen und schließt mit ihm den »Bund« (2 Mo 19–24). Durch mancherlei Erprobungen führt der Weg des Volkes durch die Wüste bis an die Grenze des versprochenen Landes (4 Mo 22,1; 5 Mo 34,1-5).

Vorangestellt ist den Anfängen des Volkes Israel eine Art »Urgeschichte« der Menschheit aus der Sicht eben dieses Volkes. Sie beginnt mit der Erschaffung der Welt und des Menschen durch Gott und führt in großen Schritten aus dem Paradies der Urzeit in die gegenwärtige Welt: eine Welt voll Mühe und Leid, über der Gott trotz allem seine Hand hält. Während sich die Menschheit immer weiter von ihrem Schöpfer entfernt, erreicht dessen Ruf einen Einzelnen, Abraham, mit dem Gott einen neuen Anfang machen will.

Die Mosebücher sind aus Überlieferungen der unterschiedlichsten Art zusammengewachsen, aber sie bilden in ihrer heutigen Endgestalt eine Einheit. Das Ganze dieses umfangreichen Geschichts- und Gesetzeswerks wurde vor allem deshalb in fünf »Bücher« unterteilt, weil es für eine einzige → Schriftrolle der damaligen Zeit zu umfangreich war. Bei der Unterteilung verfuhr man so sinnvoll wie möglich, sodass jedes der fünf »Bücher« sein besonderes thematisches und theologisches Profil erhielt. Allerdings ließ sich nicht vermeiden, dass der zusammenhängende

Komplex der Gottesoffenbarung am Berg Sinai, der von 2. Mose 19 bis 4. Mose 10 reicht, nun auf drei Rollen oder »Bücher« verteilt ist.

Das Ganze der fünf Mosebücher nannte man auf Griechisch *Pentateuch*, d. h. »fünfbändiges Werk« (Fünfrollenbuch), was insbesondere die Zusammensetzung des Ganzen aus fünf Teilen betont; im Hebräischen trägt es den Namen *Tora*, was »Göttliches Gesetz« oder »Göttliche Weisung« bedeutet und sowohl die Einheit des Ganzen betont als auch dessen Inhalt charakterisiert. Für das Judentum, seinen Glauben und seine Lebensweise ist die Tora schlechthin grundlegend. Sie bildet den eigentlichen Kern der jüdischen heiligen Schriften (unseres »Alten Testaments«; → Kanon).

Über den (bzw. die) Verfasser des Pentateuchs wird in den fünf Büchern selbst nichts gesagt. Seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. werden sie in jüdischer und christlicher Überlieferung Mose zugeschrieben. Dagegen spricht nicht unbedingt, dass in 5. Mose 34 vom Tod Moses berichtet wird. Das könnte ein Nachtrag sein. Schwerer wiegt die Beobachtung, dass das »Fünfbuch« starke stilistische Unterschiede und inhaltliche Unausgeglichenheiten aufweist, wie sie beim Werk eines einzigen Autors nicht zu erwarten sind. Der Pentateuch macht eher den Eindruck einer Sammlung als den einer einheitlich konzipierten Niederschrift.

Schon im 18. Jahrhundert ist man darauf aufmerksam geworden, dass von 1. Mose 1 bis 2. Mose 18 mehrfach so genannte Dubletten zu erkennen sind, also Stoffe oder Erzählungen, die an verschiedenen Stellen des Textes in ähnlicher, aber zugleich auch charakteristisch abweichender Fassung vorkommen (z. B. die erste und die zweite Schöpfungsgeschichte in 1 Mo 1 und 1 Mo 2 oder die Erzählung von der »Gefährdung der Ahnfrau« in 1 Mo 12,10-20 und 20,1-18 sowie 26,7-11). Darüber hinaus entdeckte man in scheinbar einheitlichen Erzähltexten (wie etwa der Geschichte von der Sintflut in 1 Mo 6–9; vgl. die Einführung in die biblische »Urgeschichte« Seite 7) Wiederholungen und Widersprüche, die darauf schließen lassen, dass hier Überlieferungen verschiedenen Ursprungs zu einem einzigen Erzählzusammenhang vereinigt worden sind, wobei innere Spannungen nicht zu vermeiden waren. Dass es sich bei den so verarbeiteten

»Quellen« nicht um viele einzelne selbständige Überlieferungsstücke handelt, sondern um zusammenhängende größere literarische Werke, wird durch die Beobachtung von durchgehend wiederkehrenden charakteristischen Merkmalen nahe gelegt. Diese Merkmale sind teils stilistischer, teils theologischer Natur. Am leichtesten greifbar ist der Unterschied der jeweils verwendeten *Gottesbezeichnungen*: Der Gott Israels trägt, wie die Götter der Völker insgesamt, einen Eigennamen, der vermutlich *Jahwe* gelautet hat und in Luthers Bibelübersetzung durch das Wort → HERR – in dieser Schreibweise – wiedergegeben wird (vgl. die Erklärung zu 2 Mo 3,15). Daneben kennt das Hebräische einen Begriff, der – sinngemäß unserem artikellosen Wort »Gott« entsprechend – den einen und wahren Gott bezeichnet und auch als »Gott« übersetzt wird: *Elohim*. An der Sintflutgeschichte in 1. Mose 6–9 z. B. lässt sich beobachten, dass die beiden Gottesbezeichnungen scheinbar willkürlich abwechseln. Nimmt man sie jedoch als Anzeichen für unterschiedliche Quellen, so wird erkennbar, dass mit den verschiedenen Gottesbezeichnungen zugleich eine jeweils spezifische Sichtweise verbunden ist.

Man kann aus solchen Beobachtungen auf einen Erzähler schließen, der durchgehend den Gottesnamen *Jahwe* gebraucht. In der alttestamentlichen Wissenschaft wird er deshalb der *Jahwist* (J) genannt. Eine andere Quellschrift verwendet diesen Gottesnamen erst vom Zeitpunkt des Auszugs aus Ägypten an (vgl. 2 Mo 6,2-3). Die Einführung des Namens *Jahwe* bezeichnet hier eine neue Stufe des Gotteshandelns, und der Name wird nach dieser Darstellung überhaupt erst zu diesem Zeitpunkt geoffenbart. Bis dahin wird in dieser Quellschrift die Gottesbezeichnung *Elohim* und daneben noch der altertümliche Gottesname *El-Schaddai* (1 Mo 17,1; 2 Mo 6,2-3; von Luther als »der allmächtige Gott« übersetzt) gebraucht. Wegen ihres besonderen Interesses am Opferkult und an den Aufgaben der Priester nennt man diese Quelle die *Priesterschrift* (P).

Neben J und P gibt es in 1. Mose und 2. Mose auch Textabschnitte, die aus inhaltlichen und stilistischen Gründen nicht zur Priesterschrift gezählt werden können, obwohl sie ebenfalls die Gottesbezeichnung *Elohim* gebrauchen. Diese Texte hat man als Zeugen für die Existenz einer weiteren Quellschrift betrachtet, deren angenommener Verfasser in der Wissenschaft (analog zum »Jahwisten«) als der *Elohist* (E) bezeichnet wird. Wie es scheint, vermeidet E (ähnlich wie P) zunächst konsequent den Namen Gottes, und spricht stattdessen einfach von *Elohim*, d. h. »Gott«. Erst in 2 Mo 3,13-15, bei der Erzählung von der Offenbarung des Gottesnamens, führt E

durch ein Wortspiel mit dem hebräischen Verb *hjh* (»ich werde sein« = hebr. *ehjeh*) den Namen *Jahwe* (hebr. *jwhw*) ein. Ob E von da an den Namen *Jahwe* verwendet (wie P von 6,2 an) oder noch weiterhin von *Elohim* spricht, ist unklar. Allerdings sind vom Werk des Elohisten in der heutigen Endgestalt des Pentateuchs allenfalls noch Bruchstücke erhalten geblieben. Da weder der Anfang des elohistischen Werkes noch eine Entwicklungslinie zu erkennen ist, bestehen berechtigte Zweifel, ob es sich bei E überhaupt um eine zusammenhängende Quellschrift handelt oder nicht vielmehr um eine Reihe selbständiger Einzelüberlieferungen.

Eine Sonderstellung nimmt das 5. Mosebuch (auch »Deuteronomium« genannt) ein, das eine eigene, in sich geschlossene Quellschrift darstellt, die als Ganzes und ungekürzt zwischen 4. Mose 36 und 5. Mose 34 eingefügt worden ist (s. dazu die Einführung zu 5. Mose).

Die Bibelwissenschaft hat seit dem 18. Jahrhundert im Wesentlichen drei unterschiedliche Modelle entwickelt, um die Entstehung des Pentateuchs nachvollziehbar zu machen und seine literarischen Besonderheiten zu erklären: Die *Urkundenhypothese* nimmt an, dass drei oder vier eigenständige Geschichtswerke planvoll vereint und ineinander verflochten wurden. Nach der *Fragmentenhypothese* wuchsen dagegen zahlreiche Einzelüberlieferungen allmählich zusammen, indem sie sich an das Deuteronomium (5. Mose) anlagerten. Die *Ergänzungshypothese* schließlich rechnet damit, dass eine planvoll aufgebaute »elohistische Quelle« (womit hier freilich in erster Linie P gemeint ist) durch Texte aus einer »jahwistischen Quelle« ergänzt wurde.

Von diesen Modellen hat insbesondere die neuere Fassung der Urkundenhypothese seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bis ins ausgehende 20. Jahrhundert die Auslegung des Pentateuchs geprägt: Im Allgemeinen nahm man an, dass J um 950 v. Chr. am Hofe Salomos, E um 800 im Nordreich, das Deuteronomium (D) um 620 in Jerusalem (im Zusammenhang mit den Reformen des Königs Josia) und P um 550 im babylonischen Exil entstand. Man rechnete damit, dass die (vermuteten) Quellschriften J, E, P und D nur mit Abstrichen zu einem einzigen Werk vereinigt werden konnten. Am deutlichsten tritt D noch als ein ursprünglich eigenständiges Werk hervor. Von J und P ist immerhin so viel erhalten geblieben, dass der Gesamtaufritt und das theologische Profil erkennbar werden. Von E hingegen existieren bestenfalls Bruchstücke. Den Vorgang der Zusammenfügung stellte man sich in drei großen redaktionellen Schritten vor. Nach dem Untergang des Nordreiches 722 v. Chr. wurden zunächst Teile aus E in J eingearbeitet. Nach der Katastrophe von 587

v. Chr. wurde in einem zweiten Schritt das Geschichtswerk JE mit dem Deuteronomium verbunden und in nachexilischer Zeit hat man schließlich JED noch in den Rahmen von P eingefügt.

Dieses lange Zeit unangefochtene »klassische« Vier-Quellen-Modell wirft jedoch Fragen und Probleme auf, die in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher in den Vordergrund getreten sind. Das Modell wurde bei der Analyse von Texten aus 1. Mose und 2. Mose 1–18 entwickelt und hat sich in diesem Textbereich meist als Deutungsmuster bewährt; von 2. Mose 19 an versagt es jedoch weitgehend. Auch blieben die Textteile, die den verschiedenen Quellenschriften jeweils zugeordnet wurden, im Einzelnen oft umstritten. Die Existenz der Quelle E scheint überhaupt fraglich und die Datierung von J in die Zeit Salomos ist aufgrund heutiger Kenntnis der Sozial- und Kulturgeschichte des alten Israel kaum noch haltbar.

Neuere Ansätze, das Werden des Pentateuchs zu verstehen, knüpfen zwar an die älteren Einsichten an, rechnen aber nicht mehr mit vier fest umrissenen »Quellenschriften«, sondern sprechen vorsichtiger von drei großen Traditionsströmen, die im Pentateuch zusammengefloßen sind: einem nichtpriesterlichen (entspr. JE), dem deuteronomischen und dem priesterlichen (entspr. P). Darüber hinaus zieht man jetzt einen größeren textgestaltenden Eigenbeitrag der verschiedenen Redaktionen mit in Betracht, während man früher davon ausging, dass sie die »Quellenschriften« mehr oder weniger mechanisch zusammengefügt haben.

Die nichtpriesterliche Überlieferung besteht aus bis dahin einzeln überlieferten Erzählzyklen (Abrahamsgeschichte, Jakobsgeschichte, Josefsgeschichte, Auszug aus Ägypten, Landnahmeerzählungen), die im 7. Jahrhundert v. Chr. (als traditionsichernde Maßnahme nach dem Untergang des Nordreichs) in Jerusalem zu einer ersten übergreifenden Geschichtsdarstellung verbunden wurden. Dieses Geschichtswerk spannt einen Bogen von Abraham über Jakob, Mose und Josua bis hin zur Landnahme; es umfasst also im Wesentlichen den Stoff (aber bei weitem noch nicht den ganzen heutigen Textbestand!) von 1. Mose 12 bis Josua 24. Die deuteronomische Überlieferung kristallisierte sich um eine am alten Bundesbuch (2 Mo 20,22–23,33) orientierte Gesetzessammlung, die zur Zeit von König Josia erweitert und in einen geschichtstheologischen Rahmen gestellt wurde; sie umfasste im Wesentlichen den Stoff von 5. Mose und Josua. Der Untergang des Königreiches Juda und die Zerstörung des Tempels löste in den Jahren nach 587 v. Chr. einen Prozess intensiven Nachdenkens über die Ursachen

dieser Katastrophe aus. Aus diesem Reflexionsprozess ging eine neue umfassende Darstellung und Deutung der gesamten Geschichte hervor. Dafür wurden wieder mehrere bis dahin selbständige Quellen zusammengefasst: die ältere Fassung der Urgeschichte (1 Mo 2,4b–8,22), das vorexilische Geschichtsbuch aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. (1 Mo 12–Jos 24; s. oben), das alte Bundesbuch (2 Mo 20,22–23,33), das Deuteronomium (s. oben) sowie eine Fülle von Erzählungen und Annalen über die Zeit der Richter und Könige (Ri bis 2 Kön). Dieses weit ausgreifende exilische Geschichtswerk spannt einen Bogen von der Schöpfung bis in die damalige Gegenwart; es umfasst im Wesentlichen den Stoff von 1. Mose 2 bis 2. Könige 25. Die gesamte Geschichte wird dabei aus dem Blickwinkel der deuteronomistischen Theologie betrachtet und unter dem Gesichtspunkt von Gehorsam oder Ungehorsam gegenüber den Geboten Gottes beurteilt.

Fast gleichzeitig entstand unter den deportierten Judäern im babylonischen Exil um 520 v. Chr. ebenfalls eine neue, umfassende Geschichtsdarstellung, allerdings aus der Perspektive priesterlicher Theologie und somit zumindest teilweise als ein Gegenentwurf zum deuteronomistisch geprägten Geschichtswerk des jüdischen Mutterlandes. Die priesterliche Geschichtsdarstellung zielt darauf ab, dem Gottesvolk durch eine aktualisierende Deutung seiner Geschichte eine Sinnperspektive zu vermitteln, die über die Katastrophe des Untergangs und des Exils hinaus Bestand hat. Die priesterliche Geschichtsdarstellung beginnt mit der Welterschöpfung als einem souveränen göttlichen Akt, in dem beständige Ordnungen gestiftet werden (1 Mo 1,1–2,4a). Ihren Höhepunkt findet sie in der breit ausmalenden Schilderung von der Errichtung eines Zeltheiligums (der »Stiftshütte«) am Berg Sinai und der Einsetzung von Opferdienst und Priestertum (2 Mo 25–29,35–40). Israel ist hier nicht ein Volk unter Völkern, sondern die Gemeinde Gottes, in deren Mitte Gott selber »wohnt« und die in allen ihren Lebensäußerungen von dieser Tatsache bestimmt ist. Unklar und in der Wissenschaft nach wie vor umstritten ist, ob die Geschichtsdarstellung der Priesterschrift mit 2. Mose 29 bzw. 2. Mose 40 endete oder ob sie sich noch in 3. und 4. Mose und vielleicht sogar bis zur Landnahme fortsetzte.

In einer doppelten Weise wird in der Priesterschrift der gesamte Geschichtsverlauf auf das Handeln Gottes bezogen: durch die Rückbindung an den Schöpfungsursprung und durch weiterführende göttliche Heilssetzungen innerhalb der Geschichte. Die Rückbindung der Geschichte an ihren Ursprung wird erreicht durch die lückenlose zeitliche Einordnung aller Gescheh-

nisse, die für die Priesterschrift charakteristisch ist. Ihr liegt nicht ein rein chronologisches Interesse zugrunde, sondern ein Interesse an den göttlichen Segenskräften, die von der Schöpfung her (1 Mo 1,28) durch die Zeit fließen.

Die Zeit ist nicht als gleichmäßiger Ablauf gesehen, sondern wird gegliedert durch die göttlichen Setzungen. Diese verbürgen Heil trotz der menschlichen Schuld, die zunächst zu dem Strafgericht der Sintflut führt. Die nachsintflutliche Menschheit steht bei veränderten Lebensbedingungen gleichwohl unter der Friedenszusage an Noah und seine Nachkommen (Noah-Bund; 1 Mo 9,1-17). Aus diesen werden später die Nachkommen Abrahams ausgesondert, denen Gott eine eigene Zusage macht, deren Zeichen die → Beschneidung ist (Abrahams-Bund; 1 Mo 17). Weitere Zeichen treten hinzu: das → Passa beim Auszug aus Ägypten (2 Mo 12-13) und während der Wüstenwanderung der → Sabbat, der schon in der Schöpfung begründet ist (vgl. 1 Mo 2,1-3 mit 2 Mo 16,22-30).

Sie alle verbürgen Gottes heilschaffende Zuwendung, die am Berg Sinai mit der Stiftung des Opfergottesdienstes ihren Höhepunkt erreicht. Dessen Sinn ist Sühne, d. h. Abwendung des Verderbens, das als Folge menschlicher Verfehlungen über das Volk und den Einzelnen kommen müsste. Gott selbst gewährt die Sühne; sie wird nicht von Menschen geschaffen (vgl. Einführung zu 3 Mo). Das Heiligtum als Mittelpunkt des Volkes und Ort der Sühne kündigt unwiderfürlich von der Verbundenheit Gottes mit seinem Volk, die das Ende der staatlichen Existenz überdauert.

Die jüdischen Familien, die im Lauf des 5. Jahrhunderts v. Chr. aus dem Exil nach Juda zurückkehrten, brachten die Priesterschrift mit nach Jerusalem. Neben die deuteronomistische Theologie trat damit eine priesterliche mit völlig anderer Ausrichtung. Im Bemühen um einen Ausgleich zwischen diesen beiden konkurrieren-

den theologischen Positionen wurden in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts das deuteronomistisch geprägte exilische Geschichtswerk und das priesterliche Werk zu einer einzigen Gesamtdarstellung (1 Mo 1 bis 2 Kön 25) verbunden. Aus dieser Gesamtdarstellung wurde dann um 400 der Pentateuch als eigenständiger Teil herausgelöst, den Esra schließlich dem versammelten Volk feierlich als »Tora« präsentiert und vorliest (Neh 8,1-12).

Die verschiedenen im Pentateuch vereinten Geschichtsentwürfe und deren wiederholte redaktionelle Bearbeitung zeigen in eindrucksvoller Weise, wie Israel seine grundlegenden Überlieferungen im geschichtlichen Wandel als lebendiges Gotteszeugnis immer neu zum Sprechen gebracht hat. Jede dieser charakteristischen »Stimmen« erschien den Späteren erhaltenswert und wurde – soweit möglich – in den Gesamtzusammenhang der Mosebücher eingefügt. Der Leser dieser Bücher muss nicht versuchen, das Ganze wieder in seine ursprünglichen Bestandteile zu zerlegen; aber die hier skizzenhaft dargestellten Einsichten in die Entstehungsgeschichte können manche Eigentümlichkeiten erklären und werfen auf zahlreiche Texte ein erhellendes Licht. Selbstverständlich kann ein solches hypothetisches Modell die lange und komplizierte Entstehungsgeschichte des Pentateuchs nicht bis in alle Einzelheiten hinein klären; vieles wird wohl für immer im Dunkeln bleiben. Außerdem gibt es neben dem hier dargestellten Modell auch andere Vorschläge und Versuche, das literarische Wachstum der Mosebücher zu beschreiben. Das hier vorgestellte Modell hat jedoch den Vorzug, dass es einerseits an die »klassische« Urkundenhypothese anknüpft und deren zutreffende Erkenntnisse aufnimmt, diese jedoch andererseits mit neueren Einsichten verbindet und so eine Gesamtsicht entwirft, die sich derzeit als Orientierungshilfe am besten bewährt.

DAS ERSTE BUCH MOSE (GENESIS)

EINFÜHRUNG

Das 1. Buch Mose trägt in der griechischen und lateinischen Übersetzung den Namen Genesis (Entstehung, Ursprung). Als Buch der Ursprünge handelt es von einem doppelten Anfang: dem der gegenwärtigen Welt und dem des Volkes Israel. Beide, die Welt wie das Volk, entspringen in gleicher Weise dem lebensschaffenden Schöpferhandeln Gottes.

Für die Welt wird dies in dem großartigen »Schöpfungsbericht« klargestellt, mit dem das erste Buch der Bibel beginnt (1,1–2,4a). Für das Volk Israel wird es anschaulich an der Geschichte des kinderlosen Paares Abraham und Sara, aus denen Gott nach seiner Verheißung ein großes Volk machen will. Zum Zeichen, dass sich dieses

Volk allein der göttlichen Schöpferkraft verdankt, bekommen die beiden gegen alle natürliche Erwartung erst im höchsten Alter den ersten und einzigen Sohn.

Das Buch gliedert sich in drei Hauptteile:

<i>Erschaffung der Welt und Urgeschichte der Menschheit</i>	1–11
<i>Geschichte der Väter Israels von Abraham bis Jakob</i>	12–36
<i>Geschichte Josefs und seiner Brüder</i>	37–50

Zu jedem dieser Teile gibt es eine eigene Einführung. Über Entstehung und Quellen vgl. die Einführung in die Mosebücher (S. 3–6).

SCHÖPFUNG UND URGESCHICHTE (KAPITEL 1–11)

Obwohl die Bibel in ihrem ersten Teil, dem »Alten Testament«, nur von der Geschichte eines einzelnen, kleinen Volkes handelt, beginnt sie mit der Erschaffung der Welt und mit einer »Urgeschichte«, die alle Völker betrifft. Damit stellt sie die Geschichte dieses Volkes in einen gesamt-menschheitlichen Rahmen und macht deutlich, dass das, was hier geschieht, für alle Menschen von Bedeutung ist. Diese universale Sicht ist nicht selbstverständlich, und auch in Israel hat sie sich erst nach und nach herausgebildet. Die Geschichte des Volkes Israel beginnt mit der Befreiung aus Ägypten und der Errettung am Schilfmeer (2 Mo 1–15). Sein Urbekenntnis ist demgemäß nicht das Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer der Welt, sondern zu Gott als dem Retter, der sein Volk vor dem Untergang bewahrt und in das Land gebracht hat, in dem »Milch und Honig fließt« (2 Mo 3,8). Alles andere ist von hier aus gesehen Vorgeschichte: zuerst die reich gegliederte Geschichte der »Väter«, in der sich die nomadische Herkunft der Stämme Israels spiegelt, und – ihr noch vorausgehend – die Urgeschichte der Menschheit, als deren Glied sich Israel in staatlicher Zeit, ein Volk unter Völkern, zu begreifen beginnt.

Aus diesem Entstehungsprozess heraus ist es zu verstehen, dass hier nicht einfach uralte, seit Urzeiten feststehende Kunde überliefert wird, sondern – unter Aufnahme von Überlieferungen

der unterschiedlichsten Art: Stammbäumen, Listen, Sprüchen, Sagen – ein Bild der Urzeit entworfen wird, das ohne Anspruch auf buchstäbliche »Richtigkeit«, aus einem Grundverständnis von Gott und Mensch heraus, die Voraussetzungen aller Geschichte aufdeckt.

Bei näherem Zusehen zeigt sich, dass wir in den ersten elf Kapiteln des 1. Mosebuches nicht eine einheitliche »Urgeschichte«, sondern gleich zwei urgeschichtliche Darstellungen der gekennzeichneten Art vor uns haben. So wird jedem aufmerksamen Leser auffallen, dass von 2,4b ab die Schöpfung noch einmal in abweichender Form und Reihenfolge geschildert wird, und auch weiterhin werden ihm immer wieder Doppelungen und »Widersprüche« begegnen (so etwa in den Geschlechterreihen 4,17–26/5,1–32 oder 10,21–31/11,10–26). Die Verheißung am Ende der Sintflut wird zweifach erzählt (8,20–22/9,1–17), und aufgrund bestimmter Anzeichen lässt sich erschließen, dass auch Ankündigung und Verlauf der Flut in zwei selbständigen, zu einem einzigen Bericht verwobenen Fassungen vorliegen.

Der »Redaktor«, der die beiden urgeschichtlichen Darstellungen in dieser Weise zu einer spannungsvollen Einheit verbunden hat, war offenbar nicht der Meinung, dass die eine Darstellung »richtiger« sei als die andere; er hat auch nicht den Versuch gemacht, sich aus jeder das ihm »richtig« Erscheinende auszuwählen. Er lässt sie

ruhig nebeneinander gelten. Während wir meinen, es könne doch nur so oder so »gewesen sein«, sieht er in den beiden Stimmen Bezeugungen einer Wahrheit, der man mit dem Entweder-oder von richtig und falsch nicht gerecht werden kann. Die Wahrheit über die Schöpfung und den Menschen – sie kann von uns nur in Annäherungen erfasst werden, und die Form, in der das Zeugnis davon in der Bibel vorliegt, lässt klar erkennen, dass es nicht der Wille Gottes war, uns hier eine buchstäblich zu nehmende Schilderung seines Schöpferhandelns und seiner Geschichte mit den Menschen zu übergeben.

Man wird nun aber auch nicht sagen können, dass die beiden Darstellungen darauf angelegt sind, einander zu »ergänzen«. Das hängt damit zusammen, dass jede dieser Darstellungen ihren ganz bestimmten geschichtlichen Ort hat. Das Zeugnis vom Urgeschehen wird nicht als allgemeine Wahrheit vorgetragen, sondern wendet sich an die jeweiligen Zeitgenossen; es bleibt bezogen auf ihren Erfahrungshorizont und antwortet auf ihre besonderen Fragen. Das heißt nicht, dass dieses Zeugnis für spätere Zeiten keine Bedeutung mehr hätte; aber um diese Bedeutung zu erfassen, muss man die Situation berücksichtigen, in der die betreffenden Aussagen ursprünglich gemacht worden sind. Das gilt insbesondere für die weltbildlichen Vorstellungen, die dazu dienen, das Zeugnis von Gott als dem Schöpfer der Welt und des Menschen zum Ausdruck zu bringen. Sie spiegeln ganz offenkundig den historisch bedingten Wissensstand einer bestimmten Menschheitsepoche. Deshalb ist es notwendig, das bleibend gültige Glaubenszeugnis von seiner zeitbedingten Ausdrucksweise zu unterscheiden. Das setzt voraus, dass zunächst einmal die Aussageabsicht der biblischen Zeugnisse so klar wie möglich erfasst wird. Dazu verhilft u. a. der Vergleich mit urchichtlichen Schilderungen aus der biblischen Umwelt (Kanaan, Babylonien, Ägypten), mit denen sich die biblischen Darstellungen oft sehr weitgehend berühren, von denen sie sich aber auch wieder charakteristisch abheben.

In ihrem eigenständigen »Profil« am leichtesten zu fassen ist die jüngere der beiden urchichtlichen Darstellungen, die der so genannten »Priesterschrift« zugewiesen wird (s. Einführung zu den Mosebüchern S. 4). Der ganze Zeitraum der Urgeschichte wird hier durch Abstammungsreihen der Urväter umfasst und gegliedert, in monotoner Aufzählung der Lebensdaten (5,1-31; 11,10-26), und auch die Verzweigung der Völker nach der Sintflut wird in Form einer Völkerliste dargestellt (Kap. 10 unter Abzug der Einschübe V.8-19,24-30, die aus dem Parallelbericht stammen). Davon heben sich die beiden erzählerischen Einheiten deutlich ab:

Schöpfung (1,1-2,4a) und Sintflut (6,9-9,17 mit Einsprengeln aus dem Parallelbericht u. a. in 7,1-9; 8,6-12,20-22).

Auch in diesen Erzählungen findet sich die listenmäßige Aufzählung als charakteristisches Stilmerkmal (1,11-12,21,24-25,28-29; 6,20; 7,14,21,23; 8,16-19; 9,2,10), und der Aufbau des Schöpfungsberichts lässt in seiner systematischen Gliederung, in der geordneten Auflistung der Schöpfungswerke, dasselbe Interesse erkennen. Dem Verfasser geht es nicht nur darum zu zeigen, dass die Natur in ihrem gesamten Umfang Gottes Schöpfungswerk ist; er will zugleich auf die Ordnung hinweisen, die Gott in seine Schöpfung hineingelegt hat – eine Ordnung, ohne die kein Leben möglich ist und die eine wesentliche Voraussetzung darstellt für das Urteil: »Es war alles sehr gut« (1,31).

Niedergeschrieben wurde dieser Schöpfungsbericht mit großer Wahrscheinlichkeit in der Zeit des Babylonischen → Exils, als die Verbannten sich nach der nationalen Katastrophe auf die Grundlagen ihres Glaubens besannen. Aus dieser Niederschrift spricht die unerschütterliche Glaubensüberzeugung: Der Gott dieses kleinen, geschlagenen Volkes ist der Schöpfer und Herr der Welt! In den sumerisch-babylonischen Schöpfungsmythen handeln die Götter willkürlich und triebhaft; sie erschaffen den Menschen als einen Sklaven, der ihnen Dienste leistet und sie mit Opferspeise versorgt. Demgegenüber sieht der biblische Bericht die Schöpfung als Werk des einen souveränen Gottes, der keine anderen Götter neben sich hat. Er schafft die Welt als sinnvolle Ordnung durch sein Befehlswort (s. Erklärung nach 1,2) und bestimmt den Menschen zu seinem Gegenüber, ja zu seinem verantwortlichen Stellvertreter (1,27-28). Auch der Bericht über die Sintflut zielt hier auf die lebenerhaltende Ordnung (9,1-17; vgl. besonders V,5-6).

Die ältere Fassung der Urgeschichte stammt aus vorexilischer Zeit und wird nach der »klassischen« Vorstellung von den Quellschriften des Pentateuchs dem so genannten Jahwisten zugeschrieben (s. Einführung S. 4); sie besteht aus einer Kette von Erzählungen, die vom Wesen des Menschen, seinen Grenzen und ihrer schuldhaften Überschreitung, aber auch von der unverbrüchlichen Treue Gottes zu seinem Geschöpf sprechen. Sie tun es in einer oftmals sehr »naiv« erscheinenden Form, die dem Märchen nahe steht, aber wie dieses grundlegende Wahrheiten ausspricht. Der Bericht über die Erschaffung des Menschen und seiner vertrauten Umwelt – gesehen aus der begrenzten Perspektive des palästinischen Bauern – ist hier nur die Einleitung zur Geschichte vom Paradies und von dessen Verlust, in welcher der Riss sichtbar wird, der die gegen-

wärtige Welt von der ursprünglichen Schöpfung trennt (Kap. 2–3). Die Auflehnung des Geschöpfes gegen den Schöpfer bestimmt auch die folgenden Stationen dieser Urgeschichte, vom Brudermord Kains (4,1–16) bis zum himmelstürmenden Turmbau (11,1–9). Hier wird nicht nur von einmaligen Ereignissen der Vorzeit berichtet, sondern zugleich von Versuchungen, welche die Menschheit ständig begleiten.

Wirklich einmalig ist allein die große Flut, die auch in dieser Fassung der Urgeschichte eine zentrale Stellung einnimmt und von der ausdrücklich gesagt wird, dass sie sich nicht wiederholen soll. Das gilt, obwohl der Anlass, die Verderbtheit der Menschen, nach wie vor besteht

Die Schöpfung

(vgl. Kap. 2.4–25; Ps 104,1–35)

1 Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. ²Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.

Der erste Satz der Bibel formuliert ein Grundbekenntnis des Glaubens: Alles, was es gibt (*Himmel und Erde*), kommt von Gott. Es verdankt sein Dasein nicht dem Zufall oder dem Wirken rein natürlicher Ursachen. *Am Anfang* aller Dinge steht Gottes Schöpferhandeln. Das hebräische Wort, das mit *schuf* wiedergegeben ist, bezeichnet nicht das Herstellen von etwas aus etwas, sondern das souveräne Hervorrufen »aus dem Nichts«. Dem entspricht es, wenn im folgenden Bericht jedes neue Schöpfungswerk eingeleitet wird durch das wirkensmächtige Befehlswort des Schöpfers (*Und Gott sprach*; vgl. Ps 33,6.9; Röm 4,17). Der Anfang des Johannes-Evangeliums weist darauf hin, dass dieses Wort als Lebens- und Heilsmacht in allem Geschaffenen lebt und in Jesus Christus als das »Wort« in Person hervortritt (Joh 1,1–14).

Die Schöpfung beginnt nach V.2 mit einem ungeformten, unheimlichen Urzustand (*wüst und leer* hebräisch: *tohuwabohu*). Darin klingen Vorstellungen nach, die im Alten Orient verbreitet waren: Am Anfang steht das Chaos, ein Zustand ohne Leben und Lebensmöglichkeit, die Erde bedeckt von Finsternis und Wasserfluten (das ist mit *Tiefe* gemeint). Die grundlegenden Schöpfungstaten werden hier als Grenzsetzung und Scheidung, als Stiftung einer Leben ermöglichenden Ordnung verstanden (diese Perspektive beherrscht die Schilderung bis V.10). – Das hebräische Wort für → *Geist* bedeutet zugleich Atem, Wind. Der lebendige und Leben schaffende Atem Gottes ist über dem ruhenden oder aufgewühlten Wasser »in Bewegung« (das mit *schwebte* übersetzte Wort bedeutet eigentlich »bewegte sich«).

³Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht. ⁴Und Gott sah, dass das Licht gut war. Da schied Gott das Licht von der Finsternis ⁵und nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht. Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag.

und weiterhin bestehen wird (8,20–22). Dies ist die Botschaft dieser Urgeschichte, die ein so deutliches Bewusstsein davon bekundet, dass der Mensch für sich selbst die größte Gefahr darstellt: Gott steht zu seinen Geschöpfen, trotz ihrer Auflehnung; er weist sie in ihre Grenzen (3,22; 6,3; 11,6–7), aber er schenkt ihnen das verwirkte Leben und bleibt ihnen als liebender Vater zugewandt (beispielhaft 3,21). Gerade weil die Darstellung sich mit Kap. 12 ganz der speziellen Geschichte Gottes mit Israel zuwendet, ist es von höchster Bedeutung, dass der universale, die ganze Menschheit umspannende göttliche Heilswille am Anfang der Bibel so deutlich ausgesprochen ist.

Licht ist die grundlegende Voraussetzung für alles Leben; deshalb tritt es hier noch vor und unabhängig von der Sonne (V.16) auf. Für den hebräischen Menschen ist es die Lebensmacht schlechthin (Hiob 33,28; Ps 27,1; 36,10; Jes 9,1). Der Ruf des Schöpfers gibt dem Licht das Übergewicht über die Finsternis, die nicht eigens erschaffen wird (vgl. aber Jes 45,7).

⁶Und Gott sprach: Es werde eine Feste zwischen den Wassern, die da scheidet zwischen den Wassern. ⁷Da machte Gott die Feste und schied das Wasser unter der Feste von dem Wasser über der Feste. Und es geschah so. ⁸Und Gott nannte die Feste Himmel. Da ward aus Abend und Morgen der zweite Tag.

In der unmittelbaren Wahrnehmung erscheint der blaue Himmel als eine Art Gewölbe (→ *Feste*). Nach dem altorientalischen Weltbild befinden sich darüber die Wasservorräte, von denen die Regenwolken gespeist werden (7,11; Mal 3,10; vgl. Ps 104,3).

⁹Und Gott sprach: Es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an besondere Orte, dass man das Trockene sehe. Und es geschah so. ¹⁰Und Gott nannte das Trockene Erde, und die Sammlung der Wasser nannte er Meer. Und Gott sah, dass es gut war.

¹¹Und Gott sprach: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut, das Samen bringe, und fruchtbare Bäume auf Erden, die ein jeder nach seiner Art Früchte tragen, in denen ihr Same ist. Und es geschah so. ¹²Und die Erde ließ aufgehen Gras und Kraut, das Samen bringt, ein jedes nach seiner Art, und Bäume, die da Früchte tragen, in denen ihr Same ist, ein jeder nach seiner Art. Und Gott sah, dass es gut war. ¹³Da ward aus Abend und Morgen der dritte Tag.

Schritt für Schritt wird die chaotische, lebensfeindliche Urflut (V.2) zurückgedrängt, um den Lebensraum Erde freizugeben. Bemerkenswert ist, dass Gott die Pflanzenwelt nicht unmittelbar erschafft, sondern die Erde als Mittlerin beauftragt. Darin spiegelt sich die

Tatsache, dass der Hebräer die Pflanzen als unbeseelte Wesen (→ Seele) zur Ausstattung des Lebensraums Erde rechnet und nicht mit den Tieren unter den Begriff »Leben« zusammenfasst.

Die bisherigen Schöpfungswerke gelten der Bereitstellung der Lebensräume: Erde, Wasser, Luft. Mit V.14 beginnt die Erschaffung der Lebewesen, deren Erkennungszeichen die Fähigkeit der Bewegung ist. Auch die Himmelskörper sind nach der Anschauung des Altertums lebendige Wesen (vgl. 1 Kor 15,39-40).

14 Und Gott sprach: Es werden Lichter an der Feste des Himmels, die da scheiden Tag und Nacht und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre 15 und seien Lichter an der Feste des Himmels, dass sie scheinen auf die Erde. Und es geschah so. 16 Und Gott machte zwei große Lichter: ein großes Licht, das den Tag regiere, und ein kleines Licht, das die Nacht regiere, dazu auch die Sterne. 17 Und Gott setzte sie an die Feste des Himmels, dass sie schienen auf die Erde 18 und den Tag und die Nacht regierten und schieden Licht und Finsternis. Und Gott sah, dass es gut war. 19 Da ward aus Abend und Morgen der vierte Tag.

Für die Nachbarvölker Israels waren die Gestirne nicht nur Lebewesen, sondern sogar göttliche Wesen, die das menschliche Schicksal bestimmen. Hier sind sie lediglich Regenten von Nacht und Tag, ja sie werden als Lampen (*Lichter*) angesprochen und damit bewusst degradiert.

20 Und Gott sprach: Es wimmle das Wasser von lebendigem Getier, und Vögel sollen fliegen auf Erden unter der Feste des Himmels. 21 Und Gott schuf große Walfische und alles Getier, das da lebt und webt, davon das Wasser wimmelt, ein jedes nach seiner Art, und alle gefiederten Vögel, einen jeden nach seiner Art. Und Gott sah, dass es gut war. 22 Und Gott segnete sie und sprach: Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet das Wasser im Meer, und die Vögel sollen sich mehren auf Erden. 23 Da ward aus Abend und Morgen der fünfte Tag.

Die Tierwelt ist nach den Lebensräumen gegliedert: Wasser, Luft, Erde (V.24). Wie bei den Pflanzen (V.11-12) ist für den Fortbestand des Lebens in der Vielfalt seiner *Arten* gesorgt; aber bei Tier und Mensch (V.28) ist die schöpferische Kraft der Fortpflanzung den Geschöpfen selbst übergeben, die im Auftrag des Schöpfers Wasser und Land *erfüllen* sollen. Weil sie dabei nicht die eigene, sondern Gottes Schöpferkraft weitergeben, hat der Auftrag zugleich die Bedeutung eines Segens, den Gott auf seine Geschöpfe legt (zu *segnen* als Kraftübertragung → Segen). – Die großen Meerestiere (*Walfische*) werden besonders hervorgehoben. An anderer Stelle werden sie als dem Urchaos nahe stehend empfunden (→ Leviatan); hier dagegen sind sie ähnlich wie die Gestirne gewöhnliche, wenn auch durch ihre Größe staunenswerte Geschöpfe (vgl. Ps 104,26).

24 Und Gott sprach: Die Erde bringe hervor lebendiges Getier, ein jedes nach seiner Art: Vieh, Gewürm und Tiere des Feldes, ein jedes nach seiner Art. Und es geschah so. 25 Und Gott machte die Tiere des Feldes, ein jedes nach seiner Art, und das Vieh nach seiner Art und alles Gewürm des Erdbodens nach seiner Art. Und Gott sah, dass es gut war.

Die Landtiere werden gegliedert in die gezähmten Tiere (Herdentiere = *Vieh*), die wildlebenden *Tiere des Feldes* (d. h. der Steppe) und alles, was sich am Boden fortbewegt, vom Käfer bis zur Schlange (*Gewürm*).

26 Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht. 27 Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau. 28 Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alles Getier, das auf Erden kriecht. 29 Und Gott sprach: Sehet da, ich habe euch gegeben alle Pflanzen, die Samen bringen, auf der ganzen Erde, und alle Bäume mit Früchten, die Samen bringen, zu eurer Speise. 30 Aber allen Tieren auf Erden und allen Vögeln unter dem Himmel und allem Gewürm, das auf Erden lebt, habe ich alles grüne Kraut zur Nahrung gegeben. Und es geschah so.

Trotz der Hervorbringung am selben »Schöpfungstag« wird der Mensch deutlich von der Tierwelt abgehoben und dem Schöpfer in besonderer Weise zugeordnet. Seiner Erschaffung geht eigens eine Selbstaufforderung des Schöpfers voraus (die Mehrzahl *Lasset uns* ist ein »Majestätsplural« und verweist hier wahrscheinlich nicht auf mithilfe Engel; vgl. dagegen die Erklärung zu 3,22).

Gottes *Bild* ist der Mensch nicht durch irgendwelche äußeren Merkmale, die ihn von den Tieren unterscheiden, auch nicht durch eine Anlage zur Unsterblichkeit (wie es Weish 2,23 deutet). Er ist es durch die Freiheit und Selbstverantwortlichkeit, mit der er Gott gegenübersteht als der von ihm Angeredete, als das Wesen, das ihm mit seinem ganzen Sein »antworten« kann. Das hebräische Wort, das mit *Bild* wiedergegeben wird, bezeichnet eigentlich das Standbild, die Götterstatue. So wie das Bild eines Gottes oder auch Herrschers den Abgebildeten vertritt, so steht der Mensch als Gottes »Stellvertreter« inmitten der Schöpfung. Seine Herrschaft über die Erde und die Tierwelt zielt nicht auf Unterdrückung und Ausbeutung, sondern hat ihr Maß am altorientalischen Idealbild des Herrschers, von dem das Wohl seiner Untertanen abhängt. (Könige und führende Männer werden »Hirten« ihrer Völker genannt: Jer 6,3; 25,34-37; Sach 11,16-17; was man von einem Hirten erwarten darf, sagen Ps 23; Hes 34; 1 Sam 17,34-35.) – Bedeutsam ist, dass als Bild Gottes nicht

etwa allein der Mann oder allgemein der Mensch angesprochen wird, sondern betont *Mann und Frau*. Nur in dieser Zwei-Einheit ist der Mensch das ganze Ebenbild Gottes, und nur so wird er seinem Auftrag als Sachwalter Gottes in der Schöpfung wirklich gerecht. In einem letzten und umfassenden Sinne Gottes Ebenbild ist Christus, in dem sich Gottes Wesen vollkommen ausgeprägt und offenbart (2 Kor 4,4; Kol 1,15; Hebr 1,3).

V.29-30: Das Töten und Verzehren lebender Wesen liegt nach dem Schöpfungsbekenntnis der priesterlichen Überlieferung (s. Einführung S. 5) nicht in Gottes ursprünglicher Schöpferabsicht; es ist nach 9,2-3 erst ein Zugeständnis an die verrohende Menschheit.

³¹Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. Da ward aus Abend und Morgen der sechste Tag.

2 So wurden vollendet Himmel und Erde mit ihrem ganzen Heer. ²Und so vollendete Gott am siebenten Tage seine Werke, die er machte, und ruhte am siebenten Tage von allen seinen Werken, die er gemacht hatte. ³Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm ruhte von allen seinen Werken, die Gott geschaffen und gemacht hatte.

⁴So sind Himmel und Erde geworden, als sie geschaffen wurden.

Die Ruhe Gottes zeigt an, dass sein Schöpfungswerk vollendet, d. h. abgeschlossen ist. Alle Voraussetzungen sind gegeben, dass nun die Schöpfung aus sich, nämlich aus der in sie gelegten Lebens- und Segenskraft bestehen kann. Aber Gottes Ruhens fügt zugleich zur vollendeten Schöpfung etwas Bedeutsames hinzu: die Gabe der Ruhe für die Geschöpfe, die im wöchentlichen Ruhetag ihren Ausdruck findet. Gott *heiligt* den siebten Tag, d. h., er erklärt ihn zu seinem eigenen, ihm vorbehaltenen Tag; und er *segnet* ihn, d. h., er legt auf die Heiligung dieses Tages durch Arbeitsruhe und gottesdienstliche Feier seinen besonderen Segen (→ Sabbat). Die Verteilung der – insgesamt acht – Schöpfungswerke auf sechs »Tage« weist in bildhafter Form darauf hin, dass der Ruhetag in der Schöpfungsordnung selbst begründet ist.

Das Paradies

Es war zu der Zeit, da Gott der HERR Erde und Himmel machte. ⁵Und alle die Sträucher auf dem Felde waren noch nicht auf Erden, und all das Kraut auf dem Felde war noch nicht gewachsen; denn Gott der HERR hatte noch nicht regnen lassen auf Erden, und kein Mensch war da, der das Land bebaute; ⁶aber ein Nebel stieg auf von der Erde und feuchtete alles Land. ⁷Da machte Gott der HERR den Menschen aus Erde vom Acker und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen.

Die Erschaffung von Mensch und Tier wird in Kap. 2 in einer gegenüber Kap. 1 selbständigen, urtümlicheren Weise erzählt. Dort werden die Lebensräume und Lebewesen als Glieder einer »Himmel und Erde« (1,1)

umfassenden Ordnung gesehen, in der eines das andere nicht nur ergänzt, sondern auch voraussetzt. Hier nun ist alles auf den Menschen bezogen, der in einer begrenzten Umwelt lebt und dazu bestimmt ist, als Bauer das Land zu bestellen. Der Gottesname → *HERR* verweist darauf, dass hier ein anderer Erzähler am Werk ist als in Kap. 1 (vgl. Einführung zu den Mosebüchern S. 4; nur in Kap. 2–3 begegnet die Verbindung *Gott der HERR*, wörtlich »Jahwe Gott«).

Die Schilderung in V.7 ist bildhaft zu verstehen. Das zeigt sich ganz deutlich daran, dass Gott den Menschen aus »Staub« (so genauer statt *Erde*) formt, einem ganz ungeeigneten Material, das an die Vergänglichkeit des Menschen erinnert (vgl. 3,19; dasselbe hebräische Wort!). Es soll unmissverständlich deutlich werden: Der Mensch hat sein Leben nicht aus sich und auch nicht aus den Kräften der Natur, sondern aus dem geliehenen und wieder zurückgeforderten Lebenshauch seines Schöpfers (Ps 104,29). *Odem* bezeichnet den Atem als Lebenskraft; zum biblischen Menschenbild vgl. Sacherklärung Seele (mit »Seele« wird sonst in der Regel das hier mit *Wesen* übersetzte hebräische Wort wiedergegeben).

V.6: Die Bewässerung bereitet die künftige Vegetation vor. Das mit *Nebel* übersetzte Wort meint wahrscheinlich das Grundwasser, das in der Erde aufsteigt.

⁸Und Gott der HERR pflanzte einen Garten in Eden gegen Osten hin und setzte den Menschen hinein, den er gemacht hatte. ⁹Und Gott der HERR ließ aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume, verlockend anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen.

Eden ist in V.8 Name einer Landschaft *gegen Osten hin*, an späteren Stellen der Name des Gartens selbst (V.15; 3,23; vgl. Hes 28,13). Im Hebräischen ist → *Eden* gleich lautend mit dem Wort für »Wonne«. Zum *Baum der Erkenntnis* s. Erklärung nach V.17.

¹⁰Und es ging aus von Eden ein Strom, den Garten zu bewässern, und teilte sich von da in vier Hauptarme. ¹¹Der erste heißt Pischon, der fließt um das ganze Land Hawila und dort findet man Gold; ¹²und das Gold des Landes ist kostbar. Auch findet man da Bedolachharz und den Edelmetall Schoham. ¹³Der zweite Strom heißt Gihon, der fließt um das ganze Land Kusch. ¹⁴Der dritte Strom heißt Tigris, der fließt östlich von Assyrien. Der vierte Strom ist der Euphrat.

Ein Stück antike Geographie unterbricht den Zusammenhang der Erzählung. Die beiden ersten Ströme sind nicht sicher zu bestimmen; *Hawila* ist wohl in Arabien zu suchen; *Kusch* = Nubien/Äthiopien. Gemeint ist: Aus dem Lebensstrom, der das Paradies durchfließt, kommen die vier Hauptströme, die der Erde Fruchtbarkeit bringen. Die Vierzahl entspricht den vier Himmelsrichtungen und bringt das Weltumspannende zum Ausdruck (vgl. Sach 6,1-7).

¹⁵Und Gott der HERR nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, dass er ihn bebaute und bewahrte. ¹⁶Und Gott der HERR gebot dem Menschen und sprach: Du darfst essen von

1,31 1 Tim 4,4 2,2-3 2 Mo 20,8-11; 31,16-17; Hebr 4,4,9-10 2,7 Hiob 10,9; 33,4; 34,14-15; Pred 12,7; 1 Kor 15,45-49 2,9 3,22; Offb 2,7; 22,2,14 2,10 Hes 47,1-12

Die Apokryphen

DIE APOKRYPHEN

EINFÜHRUNG

»Das sind Bücher, so der Heiligen Schrift nicht gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind.« Mit diesen Worten kennzeichnete D. Martin Luther eine Reihe von Schriften, die im Inhaltsverzeichnis seiner Bibel zwar genannt, aber im Druck deutlich abgesetzt und nicht mitgezählt wurden. Sie kommen in der griechischen und lateinischen Übersetzung der Bibel vor, sind jedoch in der Sammlung der hebräischen Schriften des Alten Testaments nicht enthalten. Deshalb werden sie von den reformierten Kirchen nicht als biblisch im Vollsinn anerkannt, während die katholische Kirche sie im Konzil von Trient (1546) als vollwertige Bücher der Heiligen Schrift aufzählt.

Der Grund für den größeren Umfang der griechischen und lateinischen Bibelübersetzungen ist darin zu suchen, dass beim offiziellen Abschluss der hebräischen Schriftensammlung (um 100 n. Chr.) im griechisch sprechenden Judentum und im jungen Christentum noch weitere Bücher als heilige Schriften in Gebrauch waren. Für diese Bücher hat sich der Name Apokryphen, d. h. verborgene, von der öffentlichen Verbreitung ausgeschlossene Schriften, eingebürgert. Außer den in unsrer Ausgabe enthaltenen Apokryphen gibt es noch das 3. und 4. Buch Esra sowie das 3. Makkabäerbuch, die Luther aber nicht aufnahm, sondern die erst nach seinem Tod eine Zeit lang in einige Ausgaben der Lutherbibel Eingang fanden.

Weil die apokryphen Bücher nicht in einem einzigen »offiziellen« hebräischen Text vorliegen, sondern in verschiedenen griechischen und lateinischen Übersetzungen, und weil auch nicht

alle von Luther selbst ins Deutsche übertragen wurden, sondern zum Teil von seinen Mitarbeitern, konnte hier die Revision nicht, wie im Alten und Neuen Testament, von einem allgemein anerkannten Grundtext ausgehen. Darum stellte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in seinem Arbeitsauftrag fest, es sollte bei der jeweiligen Textgrundlage Luthers (oder seiner Mitübersetzer) geblieben werden, auch wenn diese »zwischen Septuaginta, Septuaginta-Versionen, Vulgata u. a. wechselt«.

Dies hat dazu geführt, dass jetzt manchmal die lateinische, manchmal die griechische und gelegentlich auch die bruchstückhaft erhaltene hebräische Vorlage der Übersetzung ins Deutsche zugrunde liegt. Das erklärt auch, warum dieser Text zum Teil von anderen Übersetzungen, z. B. auch katholischen oder ökumenischen, beträchtlich abweicht und warum die bisherige Verzählung der Lutherbibel beibehalten werden musste.

Die Apokryphen vermitteln einen Einblick in die geistige und religiöse Lage des Judentums kurz vor den Ereignissen, die uns die Evangelien schildern. Sie bilden dadurch zu einem Teil eine Verbindung zwischen den »kanonischen« Büchern des Alten und des Neuen Testaments. Die besonders zahlreich angegebenen Verweise wollen den Leser darauf aufmerksam machen, wo Aussagen der Apokryphen entweder auf die Verkündigung des Alten Testaments zurückgehen oder auf die des Neuen Testaments vorausdeuten oder sich von diesen in auffälliger Weise unterscheiden.

DAS BUCH JUDIT

EINFÜHRUNG

Das Buch Judit erzählt in seinen zwei Teilen (Kap. 1–7 und 8–16) von der Rettung Israels vor Nebukadnezar, der hier als »König von Assyrien« mit der Hauptstadt Ninive (statt historisch korrekt als König von Babylonien mit Hauptstadt Babylon) bezeichnet wird. Dieser Umstand und noch weitere »Ungereimtheiten« geben mancherlei Fragen auf, die im Anschluss an die Inhaltsübersicht erörtert werden.

Nebukadnezar hatte – so wird erzählt – im Osten den Mederkönig Arphaxad besiegt und schickt nun von seiner Hauptstadt Ninive aus seinen General Holofernes mit einem riesigen Heer nach Westen, um auch dort alle Völker zu unterwerfen. Er erstrebt die Weltherrschaft, und zwar mit dem vermessenen Anspruch, sich selbst als den einzigen »Gott der Welt« zu etablieren und seine Herrschaft als Gottesherrschaft über die ganze Welt aufzurichten. Seinem General Holofernes gibt er den Befehl, »alle Götterbilder ... zu entfernen, damit er allein als Gott gepriesen werde« (3,11).

Die Unterwerfung des Westens beginnt: Volk um Volk, Stadt um Stadt ergeben sich freiwillig oder werden erobert. Alle Heiligtümer werden zerstört. Als Holofernes sich aber dann dem mittelpalästinischen Bergland zuwendet, auf dem Israel mit seinem Zentrum in Jerusalem wohnt, gerät sein Siegeszug ins Stocken. Die Leute von Samarien und Judäa schicken ihm nicht nur keine Kapitulationsangebote wie die anderen Städte und Völker, sondern sie blockieren die Straßen, besetzen die Pässe hinauf ins Bergland und verschanzen sich in ihren Städten und Dörfern.

Vor allem der an der Durchgangsstraße gelegene Ort Betulia rückt ins Zentrum des militärischen Widerstands, zumal er von seiner geographischen Lage her eine Art jüdischer Thermopylen darstellte. Hier nun, in der belagerten Stadt auf der Berghöhe sowie im Lager des Holofernes unten in der Ebene, spielt das dramatische Geschehen, das mit der hinterlistig vorbereiteten Enthauptung des feindlichen Feldherrn durch die kluge und fromme, noch jugendlich schöne Witwe Judit seinen Gipfel erreicht.

Dass sich die Rettung Israels und Jerusalems nicht nur dem Mut und der Entschlossenheit der Hauptperson verdankt, sondern sich darin die Treue des Gottes bekundet, der zu seinen Ver-

heißungen steht und sein Volk nicht im Stich lässt, wird durch viele Einzelheiten der Erzählung mit hinreichender Deutlichkeit sichtbar. Intoniert wird das Motiv, wenn der Anführer der ammonitischen Hilfstruppe im Heer des Holofernes, Achior, dem über das unerwartete Hindernis erstaunten und erbosten Holofernes in einer großen Rede die Eigenart Israels mit dem Hinweis erläutert, dass dieses Volk nur mit Erlaubnis seines Gottes besiegt werden könne, dann nämlich, wenn es diesem ungehorsam gewesen sei (Kap. 5).

Im weiteren Verlauf wird die Lage in der belagerten Stadt kritisch, als die Wasservorräte zu Ende sind. Die Einwohner fordern die Stadtvorsteher zur Kapitulation auf, und diese stimmen grundsätzlich zu, wollen Gott aber noch fünf Tage Zeit geben, eine Wende herbeizuführen. Mit diesem Ultimatum an den Gott Israels, das faktisch eine Missachtung und Preisgabe der großen Rettungsverheißungen bedeutet, endet der erste Hauptteil des Buches (Kap. 1–7) in einem theologischen Tiefpunkt.

Das Ultimatum ruft Judit, eine junge gesetzestreue Witwe auf den Plan. In einer groß angelegten Rede verurteilt sie den Kleinglauben der Leute von Betulia und kündigt an, sie selbst werde ganz Israel mit Gottes Hilfe retten (Kap. 7–8). Wie sie dies vollbringt, dem Feldherrn in seiner eitlen Überheblichkeit zweideutig schmeichelt und ihn in seiner blinden Gier nach ihrer Schönheit umgarnt und zugleich aktionsunfähig macht, das wird in aller Ausführlichkeit in den zentralen Kapiteln 9–14 des zweiten Hauptteils geschildert.

Als sich die Nachricht von der Enthauptung ihres Feldherrn im Lager verbreitet, wendet sich das feindliche Heer in »kopflloser« Panik zur Flucht, verfolgt von ganz Israel, wohin sich die Kunde vom Geschehen wie ein Lauffeuer verbreitet hatte (Kap. 15). Mitten unter dem jubelnden Volk und den von Jerusalem gekommenen Priestern stimmt Judit einen großen Hymnus an, der das Geschehen noch einmal rekapituliert und theologisch deutet (Kap. 16). Nach einem drei Monate lang gefeierten Fest in Jerusalem kehren alle auf ihren »Erbbesitz«, das Realsymbol ihrer Freiheit (→ Erbe), zurück. Auch Judit kehrt nach Betulia heim und stirbt schließlich »alt und lebenssatt«.

In der Auslegungsgeschichte des Juditbuchs sind oft Versuche unternommen worden, die sich widersprechenden historischen Details zu harmonisieren und zusammen mit den geographischen Angaben gar ein historisches Einzelereignis als Hintergrund der Erzählung zu rekonstruieren. Heute ist man sich in der Forschung darüber einig, dass es sich beim Juditbuch um eine – mutmaßlich zwischen 150 und 100 v. Chr. entstandene – Lehr-Erzählung handelt und Personen, Szenerie und Geschehensablauf in dichterischer Freiheit zusammengestellt (also eine literarische Fiktion) sind. Gleichwohl werden die geschilderten Ereignisse in einen geographischen und geschichtlichen Zusammenhang gestellt, weil es um *Geschichtsdeutung* geht – und zwar um die Tiefendimension der konkreten Geschichte Israels, in der sich die rettende Gotesherrschaft des einen und einzigen Gottes JHWH (→ HERR) offenbart im Gegenüber zu *allen* sich göttlich gebenden oder legitimierenden Weltherrschaftsansprüchen politischer und religiöser Systeme.

Die (ungleichen) Gegenspieler der zwei konkurrierenden Herrschaftsformen sind in unserer Erzählung der König Nebukadnezar und der Gott Israels. In der Gestalt Nebukadnezars hat die Erzählung den Repräsentanten einer destruktiven Weltherrschaft geschaffen, der einerseits in seinem irrationalen Zorn die Welt mit schrecklichen Kriegen überzieht und der andererseits göttliche Verehrung beansprucht. Die Erzählung gibt diesem Gewaltkönig den Namen Nebukadnezar, weil sich mit diesem Namen die geschichtliche Erinnerung an die 587 v. Chr. geschehene Eroberung Jerusalems, die Zerstörung des Tempels, die Deportation großer Bevölkerungsgruppen nach Babylon und die Verwüstung des Landes verbindet und weil durch diese schrecklichen Erfahrungen Nebukadnezar in der nachexilischen Theologie mehr und mehr zum Repräsentanten der israhel-feindlichen Weltherrschaft mit göttlichem Anspruch geworden war (vgl. besonders Dan 3).

Die Bedrohung Israels durch diesen »metahistorischen« Nebukadnezar wird von den Erzählern des Buches Judit als *typischer* Gotteskonflikt dargestellt. Im Hintergrund steht die damals sich verschärfende Identitäts- und Glaubenskrise Israels, die sich hier zur Frage nach der Allmacht Gottes zuspitzt. Im Grunde klingt die große Theodizeefrage an, wie sie besonders im Psalmenbuch im Kontext der Klage über das zerstörte Jerusalem formuliert ist: »Warum sollen die Völker/die Heiden sagen: Wo ist nun ihr Gott?« (Ps 79,10; Jdt 7,20) Das Buch Judit will auf diese Frage eine Antwort geben, indem es die großen Rettungserfahrungen Israels und Jerusalems erzählerisch in der Gestalt Judits auf fas-

zinierende und originelle Weise aktualisiert. Insofern Judit Züge von Debora und von Jaël trägt, klingt die Rettung Israels vor den kanaanitischen Königen in der sog. vorstaatlichen Epoche an (vgl. Ri 4–5). Judit gleicht auch dem kleinen David, der den Philisterführer Goliath mit dessen eigenem Schwert enthaupet (vgl. 1 Sam 17). Sie gleicht dem rettenden Boten (Engel) des HERRN, der das Jerusalem belagernde Heer der Assyrer »in der Nacht« verwirrt und so Jerusalem rettet (vgl. 2 Kön 18–19 = Jes 36–37). Sogar auf die in 1. Mose 14 erzählte Rettung Lots durch Abraham aus der Macht der mesopotamischen Königskoalition spielt unsere Erzählung an.

Vor allem aber spiegeln sich in Judit die Gestalten von Mirjam und Mose – ja das Wirken des Exodugottes selbst. Die im Buch Exodus (2. Mose) erzählte Rettung Israels aus der tödlichen Bedrohung durch den Pharao bildet die Hintergrund-Folie der ganzen Judit-Geschichte. Wie Mirjam nach der Rettung Israels am Meer vor den Pharao und seiner Heeresmacht das Siegeslied anstimmt, so Judit nach dem Sieg über Holofernes. Mehr noch: Sie übernimmt dabei die im Exodusbuch dem Mose zugeschriebene Rolle, indem sie das Lied Moses (2 Mo 15,1–18) zitiert und bedeutsam variierend fortschreibt. Der Hymnus in Jdt 16 am Ende des Buchs hat die gleiche Funktion wie der Hymnus in 2. Mose 15: Beide rekapitulieren das Ereignis und deuten es als Offenbarung und Machterweis JHWHs (→ HERR). Judit zitiert in ihrem Hymnus den Text aus 2. Mose 15,3 allerdings in der Deutung der Septuaginta und bietet damit eine Zusammenfassung des zweiten Hauptteils der Erzählung. Während der hebräische Text von 2. Mose 15,3 lautet »Der HERR ist ein Kriegsmann/Kriegsheld«, liest die Septuaginta – und mit ihr Jdt 16,3 – »Der HERR ist einer, der Kriege zerschlägt/der Kriegen ein Ende setzt«. Das ist die Verheißung des Juditbuchs: Am Gott Israels wird alle Weltherrschaft scheitern, die mit kriegerischer Gewalt und in Vernichtung der kulturellen Identität der kleinen Völker durchgesetzt werden soll. Am wahren Gott Israels werden alle sich göttlich gebenden Machtansprüche zerschellen – wie Nebukadnezar und sein Machtinstrument Holofernes.

Dass mit Judit eine *Frau* die Hauptfigur der Erzählung ist, gehört maßgeblich zum Programm dieses biblischen Buches. Zwar wird hier nicht, wie im Buch Rut, die Rolle der Frau in einer von Männern geprägten Welt thematisiert. Aber die schöne und gottesfürchtige Witwe Judit, die unbewaffnet in das Lager des die ganze Welt mit seiner Kriegsmaschinerie unterwerfenden Holofernes geht und diese destruktive Macht mit deren eigenen Waffen kopflos macht, *ist* die Botschaft selbst. Dass Judit den Holofernes mit

dessen Schwert enthauptet, ist keine Glorifizierung des Mordes oder des Krieges, sondern einen mörderischen Krieg aufs Schärfste verurteilende Handlung.

Man muss freilich dieses Buch *als Erzählung* lesen, die von ihrem Stoff und von der gewählten *Erzählstrategie* her die Begegnung zwischen Holofernes als Personifikation der militärischen sowie der sexuellen Gewalt und der wehrlosen Judit weder als »fromme« Bekehrungsgeschichte noch als kämpferisches Waffenduell gestalten konnte. Als verletzbare, gefährdete Frau ist Judit die Gegenfigur schlechthin zur Gewalt – und dass an ihr jene destruktive Macht, der bislang niemand widerstehen konnte, scheitert, und zwar am eigenen Schwert, ist hier meisterhaft erzählt. Deshalb darf das Buch weder als Aufforderung zum Tyrannenmord noch als Legitimation militärischen Widerstandes noch gar als chauvinistisches, kriegslüsternes Dokument missverstanden werden.

Auch die bisweilen moralisierend verurteilte Strategie der Täuschung des Holofernes durch die »listige« Judit muss als Mittel der Erzählung verstanden werden. Holofernes wird Opfer seiner eigenen männlichen Blicke, mit denen er Judit weder als menschliches Gegenüber noch als Jüdin, sondern nur als mögliches Objekt seiner männlichen Lust und Gewalt sieht. Die Erzählung stellt voller Ironie heraus, dass Holofernes durch diese Augen- und Sinneslust bereits den Kopf verliert (also kopflos wird), ehe Judit ihn mit seinem Schwert enthauptet (vgl. 12,16–21).

Das Motiv der Schönheit und der festlichen Kleidung, die Judit bei ihrem Gang in das feindliche Lager und in das Zelt des Holofernes trägt, hat noch eine tiefere Bedeutung. Judits »Schönheit« ist die Ausstrahlung ihrer Gottesfurcht und ihrer Weisheit. In ihrer Schönheit scheint die → Wahrheit und die → Herrlichkeit des Gottes Israels auf. Insofern Judit eine weibliche Epiphanie (Erscheinung) des Rettergottes ist (vergleichbar der Epiphanie des heilenden Gottes in der Gestalt des Asarja/Rafael im Buch Tobias), verwundert nicht, dass unsere Erzählung ihr ehrende Beinamen gibt, die sonst dem HERRN zugesprochen werden:

»Du bist die Krone Jerusalems,
du bist die Wonne Israels,
du bist die Ehre unsres Volks« (15,12).

Als weibliche Epiphanie des Gottes Israels ist die Judit-Figur ein faszinierender Versuch, die überkommene Gottesbotschaft neu zu deuten. Das Juditbuch will dazu anregen, sich auf die urbiblische Verheißung des rettenden Gottes gerade angesichts ihrer Infragestellung durch ge-

schichtliche Gegenerfahrungen und Weltmachtideologien einzulassen. Der Versuchung, angesichts der leidvollen Geschichte das Gott-Sein Gottes in Frage zu stellen, setzt das Juditbuch die Erinnerung an andere Erfahrungen entgegen, in denen die verheißende Kraft der biblischen Rede von Gott aufgeschienen ist und immer noch aufscheint. Als kunstvolle Aktualisierung der großen Rettungserzählungen Israels, aber auch durch subtile Bezüge auf die Rettungsvisionen des Jesajabuchs und der Psalmen, will das Juditbuch jene Kraft wieder beleben, die noch allemal die Lebensquelle Israels war und ist: die geschichtliche Erinnerung an die Ursprünge Israels mitten in Leid und Verfolgung – durch die Zuwendung eines Gottes der Gerechtigkeit und der Freiheit: »Wir aber kennen keinen andern Gott als ihn allein und wollen mit Demut von ihm Hilfe und Trost erwarten.« (Jdt 8,16)

Das Juditbuch ist in zwei wesentlich voneinander verschiedenen Textformen überliefert: zum einen in der griechischen Fassung (Septuaginta = G), der die Einheitsübersetzung und andere moderne Übersetzungen folgen, und zum anderen in der Fassung der lateinischen Vulgata (= V), die die Vorlage der Lutherbibel war. Die Vulgata und damit auch die Lutherübersetzung unterscheiden sich in mehrfacher Hinsicht von der griechischen Fassung. Letztere dürfte als griechisches Original entstanden sein; es gibt freilich auch die Meinung, sie sei die Übersetzung einer verloren gegangenen hebräischen oder aramäischen Fassung. Die Vulgata und damit die hier gebotene Textform ist ein Fünftel kürzer als die griechische Textform, enthält aber auch mehrere Erweiterungen; nur die Hälfte des Textes stimmt genauer mit der griechischen Textform überein. Insgesamt wirkt die Vulgata eher wie eine Kurzfassung und freie Nachgestaltung. Vor allem fehlen viele im griechischen Original enthaltene literarische Feinheiten und Anspielungen auf andere biblische Bücher; manchmal hat man auch den Eindruck, Hieronymus habe die ihm vorgegebene Textfassung nicht in allen Einzelheiten genau verstanden. Diese textliche Eigenart bestätigt die überlieferte Bemerkung des Hieronymus, er habe für seine Übersetzung des Buches Judit (d. h. für die Vulgata-Fassung dieses Buches) nur eine einzige kleine Nachschicht verwendet.

*Der Weltherrschafts- und Gottesanspruch
des Nebukadnezar*

1–7

*Der Herr allein ist Gott: Er entmachtet
die Götzen und rettet Israel durch*

die Hand einer gottesfürchtigen Frau

8–16

DER WELTHERRSCHAFTS- UND GOTTESANSPRUCH DES NEBUKADNEZAR
(KAPITEL I–7)

Nebukadnezar besiegt Arphaxad

1 Arphaxad, der König der Meder, hatte viele Völker unter seine Herrschaft gebracht und baute eine große, gewaltige Stadt; die nannte er Ekbatana. ²Ihre Mauern machte er aus Quadersteinen, siebzig Ellen hoch und dreißig Ellen dick. ³Ihre Türme aber machte er hundert Ellen hoch ⁴und zwanzig Fuß im Geviert. ⁵Und die Stadttore machte er so hoch wie die Türme. Und er rühmte sich seines mächtigen Heeres und seiner gefürchteten Kriegswagen.

⁶Nebukadnezar aber, der König von Assyrien, regierte in der großen Stadt Ninive und kämpfte im zwölften Jahr seiner Herrschaft gegen Arphaxad. Und die Völker, die am Euphrat, Tigris und Choaspes wohnten, halfen ihm; und er schlug ihn in der großen Ebene, Ragau genannt, die vorzeiten Arjoch, dem König von Ellasar, gehört hatte.

Die Erzählung charakterisiert an ihrem Beginn *Nebukadnezar*, den großen Gegenspieler des Gottes Israels. Er wird zunächst durch die Gegenfigur *Arphaxad*, König der Meder, bestimmt. Es gibt verschiedene Versuche, hinter Arphaxad einen historisch belegten Königsnamen zu erkennen (z. B. Astyages, letzter, 550 v. Chr. von Kyrus gestürzter Mederkönig). Wahrscheinlicher dürfte eine programmatische Anspielung auf 1 Mo 10,22 vorliegen, wo Arphaxad – so in der griechischen Fassung dieser Stelle – nach Elam und Assur als dritter Sohn Sems genannt wird. Da in V.6 Nebukadnezar als *König von Assyrien* und – in der griechischen Fassung des Verses – *Arjoch* als König von *Elam* genannt werden (in der Lutherübersetzung ist *Arjoch König von Ellasar*: Anspielung auf Gen 14,1.9), dürfte mit diesen drei Figuren im Blick auf 1 Mo 10,22 der hier knapp wiedergegebene Krieg als weltweiter Konflikt und zugleich als »Bruderkrieg« qualifiziert sein.

Für jüdische Leser dürfte sich bei der Nennung Mediens (*König der Meder*, V.1) vor allem die Assoziation »Land der Deportation« (vgl. 2 Kön 17,6; 18,11; Tob 1,16) eingestellt haben. *Ekbatana* (ca. 350 km nordöstlich von Bagdad; Karte AO, G3) war Hauptstadt Mediens, dann beliebte Sommerresidenz der achämenidischen (Kyrus) und später der parthischen Könige. Die Stadt war in der Antike berühmt wegen ihrer sieben verschiedenfarbigen konzentrischen Ringmauern. Sie wird hier als Realsymbol der großen Macht des Arphaxad eingeführt. Aber gleichwohl erweist sich Nebukadnezar als der mächtigere König, denn er besiegt Arphaxad mit seinem Heer.

So wird Nebukadnezar vom Beginn der Erzählung an in zweifacher Weise gekennzeichnet: 1. Er ist ein kriegerischer König; der Krieg ist ein Instrument seines Königtums. Dem wird die Erzählung das Königtum des HERRN entgegensetzen, das sich vor allem dadurch erweist, dass er den Kriegen und der Zerstörung ein Ende setzt (vgl. 9,8; 16,3). 2. Er ist so mächtig, dass ihm kein König und keine Stadt widerstehen können. Dar-

auf wird die Erzählung antworten, dass es gleichwohl möglich ist, ihm gegenüber die eigene kulturelle und religiöse Identität zu bewahren und sich ihm nicht bedingungslos zu unterwerfen: aus der Kraft des HERRN, der sein Volk rettet.

Dass die Erzählung Nebukadnezar als König von *Assyrien* bezeichnet, der *in Ninive* regierte, ist zwar historisch falsch (er war von 604–562 v. Chr. König der *Babylonier*; das neubabylonische Reich hatte das neuassyrische Reich abgelöst, und Ninive war 612 von Nabopolassar, dem Vater Nebukadnezars, zerstört worden), aber es ist im Sinne der Erzählung insofern richtig, als dieser Nebukadnezar die Personifikation jener beiden Großreiche ist, unter denen Israel furchtbare Katastrophen erlitten hat: Der »historische« Nebukadnezar eroberte 587 v. Chr. Jerusalem, zerstörte den Tempel, verwüstete das Land und leitete das »babylonische → Exil« ein. Und Assur war im 8. Jahrhundert v. Chr. eine imperialistische Großmacht, die sich durch grausame Kriege ein Weltreich aufbaute; dieser assyrischen Expansionspolitik fiel 722 v. Chr. auch das Nordreich Israel zum Opfer. »Ninive« wurde in der biblischen Überlieferung (neben »Babylon«) zum Typus der bösen, heidnischen Weltstadt (vgl. Nah 3,1–4; Jona 1,2; 3,3.8.10; 4,11). Die Zeitangabe *im zwölften Jahr seiner Herrschaft* ist nicht eine historische Fixierung, sondern meint das zwölfte Jahr als Kulminationspunkt der Macht; die Erzählung liebt die Zahl zwölf (vgl. 2,7).

**Nebukadnezar beschließt einen Feldzug
gegen die unbotmäßigen Völker**

7 Da wurde das Reich des Nebukadnezar mächtig und sein Herz stolz. Er hatte aber auch Boten zu allen gesandt, die in Zilizien, Damaskus und am Libanon wohnten, ⁸und zu den Völkern am Karmel und von Kedar, auch zu den Bewohnern Galiläas und der großen Ebene Jesreël, ⁹und zu allen, die in Samarien wohnten und jenseits des Jordans bis hin nach Jerusalem; auch ins ganze Land Gosen bis an die Grenzen des Landes Kusch. ¹⁰Zu ihnen allen hatte Nebukadnezar, der König von Assyrien, Boten gesandt. Aber sie hatten sie alle einmütig abgewiesen und hatten die Boten mit leeren Händen schändlich zurückgeschickt. ¹¹Da war der König Nebukadnezar über alle diese Länder sehr zornig geworden, und er hatte bei seinem Thron und seiner Königsmacht geschworen, dass er sich an allen diesen Ländern rächen wollte.

Während die Völker, die östlich von Assur lebten, sich freiwillig König Nebukadnezar unterwarfen (vgl. 1,6), hatten die Völker und Regionen im Westen ihm ihre Gefolgschaft verweigert. In der Aufzählung der Gebiete fällt hier als einziger Stadtnamen *Jerusalem* auf (*Damaskus* meint das Reich Damaskus). In der Tat geht es dann in der Geschichte ja um die Bedrohung bzw. Rettung Jerusalems. Dass alle diese Gebiete sich dem Weltherrschaftsanspruch Nebukadnezars widersetzen, will und kann dieser nicht hinnehmen. Der Eid

bei seinem Thron und seiner Königsmacht gibt noch einmal die Erzählperspektive an: Es geht in der Erzählung nicht um irgendeinen Kampf, sondern um die Frage, wer Herr der Welt ist.

2 Im dreizehnten Jahr des Königs Nebukadnezar, am zweiundzwanzigsten Tag des ersten Monats, wurde im Hause Nebukadnezars, des Königs von Assyrien, der Beschluss gefasst, sich zu rächen. ²Und er rief alle seine Ältesten, Fürsten und Hauptleute ³und beriet sich heimlich mit ihnen und eröffnete ihnen, dass er daran dächte, die ganze Erde unter seine Herrschaft zu bringen. ⁴Da das ihnen allen gefiel, rief der König Nebukadnezar seinen Feldhauptmann Holofernes und befahl ihm: ⁵Zieh aus gegen alle Reiche, die im Westen liegen, und besonders gegen die, die mein Gebot verachtet haben. ⁶Du sollst kein Reich verschonen, und alle befestigten Städte sollst du mir unterwerfen.

Während die griechische Fassung des Buches Judit in V.1 die bedeutungsreiche Zeitangabe »im 18. Regierungsjahr« hat (nach Jer 32,1-2; 52,29 holte der »historische« Nebukadnezar in diesem Jahr zum entscheidenden Schlag gegen Jerusalem aus), verlegt unsere Überlieferung den Beschluss Nebukadnezars zur Durchsetzung seiner Weltherrschaft in das *dreizehnte Jahr* seiner Regierung. Der *erste Monat* des Jahres ist in der jüdischen Tradition (nach dem Frühjahrskalender; → Monate) der Monat des → Passafestes, das zusammen mit dem Fest der ungesäuerten Brote bis zum 21. Tag des ersten Monats dauert (vgl. 2Mo 12,1-20). Unsere Zeitangabe bringt den Beschluss Nebukadnezars sehr subtil in Verbindung mit der Exodus-Theologie: Nach 2Mo 34,24 lässt der HERR nicht zu, dass während der Festzeit Feinde »dein Land begehren«; wohl deshalb lässt die Erzählung die Aktion einen Tag nach der Festzeit beginnen.

Nebukadnezar setzt *Holofernes* als Instrument seines universalen Strafergerichts ein. Auf der Erzählebene wird dann Judit zur Gegenspielerin von Holofernes. Während dieser nur der Vollstrecker der zornigen Rache Nebukadnezars ist, der bedenkenlos die Vernichtungsbefehle ausführt, ist Judit die wahre »Heldin«, die aus dem rechten Verständnis der Überlieferungen Israels heraus (vgl. Kap. 8–9) zur Retterin ihres Volkes und des Tempels wird. Auch Holofernes ist weniger eine »historische« Gestalt (aus assyrisch-babylonischer Zeit ist bislang kein Träger dieses Namens bekannt; die Namensform ist gut persisch; möglicherweise spielt die Erzählung auf einen Freund des Seleuziden Demetrius I. Soter [162–150] an) als vielmehr der typische »zweite Mann«, der »nur« die Befehle ausführt, aber schließlich in seiner eigenen Selbstüberschätzung umkommt (vgl. 13,1-9).

Holofernes beginnt den Feldzug

7 Da rief Holofernes die Obersten und Amtleute des assyrischen Heeres zusammen und wählte für den Kriegszug aus, wie ihm der König befohlen hatte, hundertzwanzigtausend Mann zu Fuß und zwölfwesend Bogenschützen zu Pferde. ⁸Und er ließ sein ganzes Heer aufbrechen mit unzähligen Kamelen, die mit reichen Vorräten für sein Heer

beladen waren, und mit Herden von Rindern und Schafen ohne Zahl. ⁹Aus ganz Syrien ließ er Korn herbeifahren für seinen Durchzug. ¹⁰Gold und Silber aber aus der königlichen Schatzkammer nahm er unermesslich viel mit sich. ¹¹Und so zog er aus mit dem ganzen Heer, mit Wagen, Reitern und Bogenschützen, die den Erdboden bedeckten wie Heuschrecken.

Mit einem gigantischen Heeresaufgebot – zur Lieblingszahl zwölf als Symbolzahl der Fülle (V.7) vgl. 1,6– und mit einem Riesentross beginnt Holofernes den Unterwerfungs- und Vernichtungsfeldzug gegen den Westen. Der Vergleich eines Heeres mit einem Schwarm von *Heuschrecken* unterstreicht in der Bibel mehrfach die zerstörerische Brutalität von Kriegsheeren, vgl. Ri 7,12; Jer 46,23.

¹²Als er nun über die Grenze des assyrischen Landes gezogen war, kam er zu dem großen Gebirge Ange im Norden Ziliziens. Dort erstürmte er alle ihre Burgen, eroberte alle befestigten Städte, ¹³zerstörte die stolze Stadt Melitene und beraubte alle Leute von Tarsis und alle Ismaeliter, die am Rande der Wüste und im Süden des Landes der Cheleer wohnten. ¹⁴Er zog auch über den Euphrat und kam nach Mesopotamien und zerstörte alle wichtigen Städte, die dort waren, zwischen dem Lauf des Mambre und dem Meer. ¹⁵Er nahm die Gebiete ein von Zilizien bis an die Grenzen Jafets im Süden. ¹⁶Und er führte auch alle Midianiter weg und raubte ihren ganzen Reichtum und schlug alle, die Widerstand leisteten, mit der Schärfe des Schwerts. ¹⁷Danach zog er hinab in die Ebene von Damaskus zur Erntezeit und verbrannte all ihr Getreide und ließ alle Bäume und Weinstöcke umhauen. ¹⁸Und das ganze Land fürchtete sich vor ihm.

Der Kriegszug des Holofernes ist Ausdruck der zerstörerischen Macht des »Weltkönigs« Nebukadnezar. Die aufgeführten geographischen Bezeichnungen zeichnen nicht eine Marschroute ab, sondern decken mit der Nennung von Außenpunkten im Norden (*Zilizien*; Karte RP, G2-3) und im äußersten Süden (*Land der Cheleer, Jafet, Midianiter*; die Letzteren Karte AO, C4-5) den gesamten Raum der beanspruchten Weltherrschaft ab, ehe die Erzählung sich dann der *Ebene von Damaskus* (Karte AO, D3) zuwendet, womit die räuberische und tödliche Kriegsmaschinerie dem Territorium der Israeliten bedrohlich nahe gekommen ist.

Die Brutalität des Kriegszuges wird durch zwei Einzelheiten betont: Holofernes lässt die erntereifen *Getreidefelder* in Brand stecken und er lässt, entgegen den zumeist respektierten altorientalischen »Kriegskonventionen« (vgl. 5Mo 20,19-20), die *Fruchtbäume* und die *Weinstöcke* – wichtige Lebensgrundlage einer bäuerlichen Gesellschaft – abschlagen. Auf diesen gespenstischen Tanz des mörderischen *Schwerts* (V.16) und auf die Politik der verbrannten Erde reagieren die Menschen mit Angst und Entsetzen. So stellt sich die Frage, ob es da überhaupt noch eine Möglichkeit der Rettung und des Überlebens gibt.

Das Neue Testament

DAS EVANGELIUM NACH MATTHÄUS

EINFÜHRUNG

Das Matthäus-Evangelium nahm unter den Evangelien stets den ersten Platz ein; lange Zeit galt es selbstverständlich als das älteste, und auch heute vertreten manche Ausleger noch diese Auffassung. Doch spricht vieles dafür, dass dem Evangelisten das Markus-Evangelium bereits vorlag – nach Stoffumfang und Gesamtaufritt ist es praktisch vollständig im Matthäus-Evangelium enthalten – und dass er darüber hinaus eine weitere schriftliche Quelle, die so genannte → Redenquelle, verwenden konnte, eine Sammlung von Jesusworten, deren Benutzung sich auch im Lukas-Evangelium nachweisen lässt (aus dieser Quelle stammt z. B. die Bergpredigt). Schließlich finden sich bei Matthäus Abschnitte, die ihm allein eigen sind; dazu gehören z. B. das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (13,24-30), das Gleichnis vom Weltgericht (25,31-46), die wichtigen Worte über die Kirche bzw. Gemeinde (16,17-19; 18,18) und nicht zuletzt die Geburts- und Kindheitsgeschichten am Anfang (Kap. 1–2) und die Geschichten vom Erscheinen des Auferstandenen am Ende (28,9-10.16-20).

Eine besondere Gabe des Matthäus-Evangelisten ist es, die verschiedenen Überlieferungen unter sachlichen Gesichtspunkten zu ordnen. So bietet er den größten Teil der *Worte* Jesu in fünf großen Redeblocken: Bergpredigt (Kap. 5–7), Jüngerrede (Kap. 10), Gleichnisrede (Kap. 13), Gemeindeunterweisung (Kap. 18) und Endzeitrede (Kap. 24–25).

Auch die Überlieferungen über die *Taten* Jesu werden neu geordnet. So folgt auf die Zusammenstellung programmatischer Worte Jesu in Kap. 5–7 (Bergpredigt) eine Zusammenstellung programmatischer Taten in Kap. 8–9. Die einzelnen Berichte über die Taten Jesu sind dabei im Vergleich zu Markus straffer gehalten und stärker auf ihren theologischen Gehalt hin konzentriert.

Unter den Abschnitten, die dem ersten Evangelisten allein eigen sind, gibt es solche, in denen sich die spezielle *Situation und Problemlage judenchristlicher Gemeinden* zu spiegeln scheint (vgl. 5,18-19.32; 17,24-27; 19,9; 23,2-3; 24,20). Darüber hinaus ist die Sprache des Evangelisten insgesamt geprägt von einer Ausdrucksweise, die jüdischem bzw. judenchristlichem Empfinden entspricht (z. B. »Himmelreich« statt → »Reich

Gottes«). Offensichtlich kommt der Evangelist aus einer judenchristlich geprägten Gemeinde und schreibt für eine solche. Dazu passt sein durchgängiges Interesse, *Jesus als den Messias darzustellen*, in dem sich Israels Geschichte vollenden sollte, und die christliche Gemeinde ins Blickfeld zu rücken als die Gemeinschaft, die jetzt an die Stelle Israels getreten ist.

Dem Ziel, Jesus als den → Messias Israels darzustellen, dient schon der Stammbaum, mit dem das Evangelium beginnt, sowie die daran anschließende Kindheitsgeschichte (Kap. 1–2). Ihm dienen die zehn Zitate aus dem Alten Testament, die so genannten *Erfüllungszitate*, die alle eingeführt werden mit einem Satz wie »Das ist aber alles geschehen, damit erfüllt würde, was der Herr durch den Propheten gesagt hat, der da spricht ...« (1,22; vgl. 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 27,9). *Erfüllen* ist überhaupt einer der Leitbegriffe des Matthäus-Evangeliums (vgl. noch 3,15; 5,17; 23,32; 26,54.56).

Der erste Evangelist zeichnet Jesus weiterhin als den großen endzeitlichen *Lehrer und Propheten wie Mose* (vgl. 17,5), der den Willen Gottes, der im Gesetz und bei den Propheten niedergelegt ist, erst richtig aufdeckt und endgültig in Kraft setzt (Kap. 5–7; s. besonders 5,17-20; 7,12; 22,40). Doch nicht minder ist Jesus für ihn der große endzeitliche *Retter der Notleidenden*, der sich der kranken, der dämonisch besessenen und der hungernden Menschen in Israel annimmt (Kap. 8–9; 15,29-39) und sich darin als der »Knecht Gottes« und »Sohn Davids« erweist (vgl. 8,16-17 und 9,27; 20,30-31; 21,14-16). Er ist es auch, der »sein Volk retten wird von ihren Sünden« (1,21; vgl. 20,28; 26,28).

Dem ersten Evangelisten zufolge wusste Jesus sich ausschließlich zu *Israel gesandt* (vgl. 10,5-6; 15,24), wurde jedoch von seinem Volk nicht anerkannt. Das tiefe Vertrauen, das ihm andererseits von Nichtjuden entgegengebracht wurde, bewegte ihn dazu, die Schranken zwischen dem erwählten Volk und den anderen Völkern zu durchbrechen (vgl. 8,5-13; 15,21-28). Aufgrund des Todes, den Jesus auf Betreiben seines eigenen Volkes erleidet (vgl. 27,24-26), und der anschließenden Auferstehung vom Tod kommt es zur *Sammlung eines neuen Gottesvolkes* aus allen Völkern der Welt (vgl. 21,37-44). Im Auftrag des Auferstandenen durchbrechen die Jünger die

bisher immer noch grundsätzlich bestehenden Schranken (28,16-20). Dem neuen Gottesvolk, der christlichen Gemeinde, ist es aufgetragen, alles zu befolgen, was Jesus gesagt hat (vgl. 16,18-19; 28,20), und auf diese Weise Salz und Licht für die Welt zu sein (vgl. 5,13-16).

Das Matthäus-Evangelium ist so gut wie sicher erst nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer (70 n. Chr.) geschrieben worden. Auf sie wird mit 21,41; 22,7 deutlich angespielt, und auch das Wort 27,25 ist darauf zu beziehen. Der Evangelist steht in leidvoll-leidenschaftlicher *Auseinandersetzung mit dem Judentum seiner Zeit*, das sich nach der Katastrophe des Jahres 70 unter der Führung pharisäischer Schriftgelehrter (→ Pharisäer; → Schriftgelehrte) neu zu formieren suchte und dabei alle Gruppen abzusondern und auszustoßen begann, die sich pharisäischer Lehre und Praxis nicht fügen wollten. Davon waren nicht zuletzt die judenchristlichen Gemeinden des syrisch-palästinischen Raumes betroffen. Ihr Bruch mit dem Judentum war unvermeidlich geworden.

Vor diesem Hintergrund ist es zu sehen, wenn im ersten Evangelium »Schriftgelehrte und Pharisäer« zu einer Einheit verschmelzen, als die Gegner Jesu erscheinen, nur das Negative an ihnen gesehen und dieses polemisch überzeichnet wird (Kap. 23). Doch bei aller Polemik ist der Evangelist von leidenschaftlicher Liebe zu Israel erfüllt. Durch die Ereignisse des Jahres 70 ist er tief betroffen. Rechthaberei und triumphalistische Gefühle gegenüber dem Judentum liegen ihm fern. Vielmehr ist er ganz erfüllt von der fordernden Größe der Offenbarung Gottes in Jesus Christus; und angesichts des Schicksals, das Israel im Jahre 70 ereilt hat, bewegt ihn letztlich

die Frage, welches Schicksal die Glieder der christlichen Gemeinde erwartet, wenn sie dem Heilsangebot, das in Jesus Christus an sie ergangen ist, nicht besser gerecht werden (vgl. 22,10-14; 21,44; 7,21-23; 5,17-20).

Das erste Evangelium selbst lässt an keiner Stelle erkennen, wer sein *Verfasser* ist. Doch wird der Zöllner Levi aus Mk 2,14 hier mit Matthäus, einem Mitglied des Zwölferkreises, identifiziert (vgl. 9,9; 10,3). Damit muss es zusammenhängen, dass das Evangelium seit dem 2. Jahrhundert allgemein dem Apostel Matthäus zugeschrieben wurde. In der heutigen Auslegung ist diese Zuweisung sehr umstritten. Aus dem Evangelium selbst ist nur zu entnehmen, dass es, so wie es uns überliefert ist, in griechischer Sprache abgefasst wurde, von einem Mann und in einer Gemeinde, die in jüdisch-judenchristlicher Tradition verwurzelt waren und in leidenschaftlicher Auseinandersetzung mit dem Judentum ihrer Zeit, der Zeit nach 70 n. Chr., standen. Dieser Mann und diese Gemeinde sind am ehesten in einer Stadt in Syrien, vielleicht in Antiochia, zu suchen.

Herkunft Jesu und Vorgeschichte seines

<i>Auftretens</i>	1-4
<i>Jesu Worte: die Bergpredigt</i>	5-7
<i>Jesu Taten: die Wunder</i>	8,1-9,34
<i>Die Sendung der Jünger –</i>	
<i>Israel muss sich entscheiden</i>	9,35-12,50
<i>Gleichnisse</i>	13
<i>Machtthaten und Mahnworte</i>	14,1-16,12
<i>Der Weg nach Jerusalem</i>	16,13-20,34
<i>Auseinandersetzungen in Jerusalem</i>	21-23
<i>Endzeit und Weltgericht</i>	24-25
<i>Jesu Leiden, Tod und Auferstehung</i>	26-28

HERKUNFT JESU UND VORGESCHICHTE SEINES AUFTRETENS (KAPITEL I-4)

Jesu Stammbaum

(Lk 3,23-38)

1 Dies ist das Buch von der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams.

²Abraham zeugte Isaak. Isaak zeugte Jakob. Jakob zeugte Juda und seine Brüder. ³Juda zeugte Perez und Serach mit der Tamar. Perez zeugte Hezron. Hezron zeugte Ram. ⁴Ram zeugte Amminadab. Amminadab zeugte Nachschon. Nachschon zeugte Salmon. ⁵Salmon zeugte Boas mit der Rahab. Boas zeugte Obed mit der Rut. Obed zeugte Isai. ⁶Isai zeugte den König David.

David zeugte Salomo mit der Frau des Uria. ⁷Salomo zeugte Rehabeam. Rehabeam zeugte Abija. Abija zeugte Asa. ⁸Asa zeugte Joschafat. Joschafat zeugte Joram. Joram zeugte Usija. ⁹Usija zeugte Jotam. Jotam zeugte Ahas. Ahas zeugte Hiskia. ¹⁰Hiskia zeugte Manasse. Manasse zeugte Amon. Amon zeugte Josia. ¹¹Josia zeugte Jojachin und seine Brüder um die Zeit der babylonischen Gefangenschaft.

¹²Nach der babylonischen Gefangenschaft zeugte Jojachin Schealtiël. Schealtiël zeugte Serubbabel. ¹³Serubbabel zeugte Abihud. Abihud zeugte Eljakim. Eljakim zeugte Asor. ¹⁴Asor zeugte Zadok. Zadok zeugte Achim. Achim

zeugte Eliud. ¹⁵Eliud zeugte Eleasar. Eleasar zeugte Mattan. Mattan zeugte Jakob. ¹⁶Jakob zeugte Josef, den Mann der Maria, von der geboren ist Jesus, der da heißt Christus.

¹⁷Alle Glieder von Abraham bis zu David sind vierzehn Glieder. Von David bis zur babylonischen Gefangenschaft sind vierzehn Glieder. Von der babylonischen Gefangenschaft bis zu Christus sind vierzehn Glieder.

Der Stammbaum, mit dem Matthäus sein Evangelium beginnt, soll nicht nur die Herkunft Jesu aus Israel belegen, sondern vor allem verkünden, dass in ihm die ganze Geschichte Israels, vor allem die Verheißungen, die → *Abraham* (1 Mo 12,1-3) und → *David* (2 Sam 7,11-16) gegeben wurden, zur Erfüllung kommen (→ Stammbaum Jesu; dort auch etwas zu der auffälligen Erwähnung der vier Frauen in V.3,5-6).

Geschichte (V.1): Hinter dem griechischen Wort steht ein hebräischer Begriff; er bedeutet »Entstehung/ Abstammung«. Vers 1 bezieht sich demnach zunächst auf Kap. 1, kann aber auch auf das ganze Evangelium bezogen werden, wie es der Begriff *Buch* nahelegt.

Jesu Geburt

¹⁸Die Geburt Jesu Christi geschah aber so: Als Maria, seine Mutter, dem Josef vertraut war, fand es sich, ehe er sie heimholte, dass sie schwanger war von dem Heiligen Geist. ¹⁹Josef aber, ihr Mann, war fromm und wollte sie nicht in Schande bringen, gedachte aber, sie heimlich zu verlassen.

²⁰Als er das noch bedachte, siehe, da erschien ihm der Engel des Herrn im Traum und sprach: Josef, du Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria, deine Frau, zu dir zu nehmen; denn was sie empfangen hat, das ist von dem Heiligen Geist. ²¹Und sie wird einen Sohn gebären, dem sollst du den Namen Jesus geben, denn *er wird sein Volk retten von ihren Sünden*. ²²Das ist aber alles geschehen, damit erfüllt würde, was der Herr durch den Propheten gesagt hat, der da spricht (Jesaja 7,14): ²³»Siehe, eine Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und sie werden ihm den Namen Immanuel geben«, das heißt übersetzt: Gott mit uns.

²⁴Als nun Josef vom Schlaf erwachte, tat er, wie ihm der Engel des Herrn befohlen hatte, und nahm seine Frau zu sich. ²⁵Und er berührte sie nicht, bis sie einen Sohn gebar; und er gab ihm den Namen Jesus.

Der ganze Abschnitt ist eine ausführliche Erklärung zu V.16, der es ausdrücklich vermeidet, von einer Zeugung Jesu durch Josef zu sprechen. Das Kind, das sein Leben der Nachkommenschaft Davids eingepflanzt. Dies Letzte sowie der *Name*, den das Kind erhält (V.21.23b.25), beschäftigen den Evangelisten offenbar stärker als dessen von Gottes Geist bewirkte Lebensentstehung (dazu vgl. Lk 1,26-38; → Jung-

frauengeburt). Zum Namen *Jesu* s. die Sacherklärung; zur Rettung von den *Sünden* und ihren Folgen vgl. 9,2.5-7; 26,28. *Immanuel* oder *Gott mit uns* wird Jesus nirgends direkt genannt werden, jedoch entspricht diesem Namen sein Handeln in Kap. 8–10 (vgl. weiter 12,15-20 und für die Zeit nach Ostern 18,20; 28,20; zum Schriftzitat in V.23 s. Erklärung zu Jes 7,14; zur »Erfüllung« der Schrift vgl. die Einführung).

V.18-19: Zur rechtlichen Seite der Beziehung (*dem Josef vertraut*) → Verlobung. Wenn Josef als *fromm* (wörtlich »gerecht«) bezeichnet wird, ist das schon die »Gerechtigkeit«, die nicht nach dem Buchstaben des Gesetzes verfährt, sondern dieses im Sinne des Liebesgebotes auslegt (vgl. 5,20; 22,39-40): Anstatt seine Verlobte wegen Ehebruchs anzuklagen, wollte er sie nur *heimlich*, d. h. ohne Aufheben, *verlassen* (statt *gedachte aber richtiger*: »gedachte deshalb«).

Die Weisen aus dem Morgenland

2 Als Jesus geboren war in Bethlehem in Judäa zur Zeit des Königs Herodes, siehe, da kamen Weise aus dem Morgenland nach Jerusalem und sprachen: ²Wo ist der neugeborene König der Juden? Wir haben seinen Stern gesehen im Morgenland und sind gekommen, ihn anzubeten.

³Als das der König Herodes hörte, erschrak er und mit ihm ganz Jerusalem, ⁴und er ließ zusammenkommen alle Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes und erforschte von ihnen, wo der Christus geboren werden sollte. ⁵Und sie sagten ihm: In Bethlehem in Judäa; denn so steht geschrieben durch den Propheten (Micha 5,1): ⁶»Und du, Bethlehem im jüdischen Lande, bist keineswegs die kleinste unter den Städten in Juda; denn aus dir wird kommen der Fürst, der mein Volk Israel weiden soll.«

⁷Da rief Herodes die Weisen heimlich zu sich und erkundete genau von ihnen, wann der Stern erschienen wäre, ⁸und schickte sie nach Bethlehem und sprach: Zieht hin und forschet fleißig nach dem Kindlein; und wenn ihr's findet, so sagt mir's wieder, dass auch ich komme und es anbe.

⁹Als sie nun den König gehört hatten, zogen sie hin. Und siehe, der Stern, den sie im Morgenland gesehen hatten, ging vor ihnen her, bis er über dem Ort stand, wo das Kindlein war. ¹⁰Als sie den Stern sahen, wurden sie hocheifrig ¹¹und gingen in das Haus und fanden das Kindlein mit Maria, seiner Mutter, und fielen nieder und beteten es an und taten ihre Schätze auf und schenkten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhe.

¹²Und Gott befahl ihnen im Traum, nicht wieder zu Herodes zurückzukehren; und sie zogen auf einem andern Weg wieder in ihr Land.

Die Geburt Jesu selbst wird nur in einem Nebensatz erwähnt (V.1); wichtig sind dem Evangelisten die Zeichen, welche die Bedeutung des Neugeborenen zum Ausdruck bringen und sein künftiges Geschick voraussehen lassen. Vertreter fremder Völker, Menschen, die wegen ihrer Weisheit berühmt waren