# Bibelübersetzung als Schnittstelle zwischen Exegese und

Kultur: Eine Untersuchung anhand neun neutestamentlicher Konzepte

(The Importance of Exegesis and Culture for Bible Translation: An examination based on nine different concepts of the New Testament)

by

### **Andrea Frank**

submitted in fulfilment of the requirements for the degree of

# **Master of Theology**

in the subject

**New Testament** 

at the

**University of South Africa** 

(Language: German)

Supervisor: Prof Dr Christoph Stenschke

Juni 2008

## Zusammenfassung

In der Bibelübersetzung müssen Konzepte, die in der damaligen Welt bekannt waren und keiner Erklärung bedurften, in Sprachen und Kulturen übertragen werden, in denen diese Konzepte unbekannt sind. Wo liegt die Grenze zwischen zulässiger Inkulturation und Adaption auf der einen Seite und unzulässiger Manipulation und Verfälschung auf der anderen Seite? Welche Kriterien und Richtlinien gibt es für den Umgang mit diesem Problembereich?

Zunächst werden die beiden Schlüsselbegriffe 'Übersetzung' und 'Kultur' definiert. Dann werden die Vorgehensweise der Übersetzer der Septuaginta und der Umgang der biblischen Autoren mit Erklärungen und Übersetzungen beleuchtet. Beide Gruppen haben den Verstehenshorizont ihrer Leser berücksichtigt, ohne z.B. geographische oder soziokulturelle Gegebenheiten an deren Situation und Kenntnisse anzupassen. Sie muten ihren Lesern Fremdes zu, geben ihnen aber auch Verstehenshilfen. Diese Vorgehensweise kann auch heutige Übersetzer anleiten.

Der wesentliche Teil dieser Arbeit besteht in einer Untersuchung von neun verschiedenen Konzepten, wobei die lexikalischen und konnotativen Bedeutungen herausgearbeitet werden. Auf dieser Grundlage werden die Besonderheiten und Schwierigkeiten jedes einzelnen Konzepts dargestellt und anhand von Beispielen aus der weltweiten Übersetzungsarbeit Übersetzungsmöglichkeiten aufgezeigt und analysiert. Die Untersuchung ergibt keine allgemeingültigen Richtlinien. Sie zeigt aber auf, wie man zu angemessenen Übersetzungen kommt, die den Verstehenshorizont ihrer Zielgruppe berücksichtigen, ohne die geographischen und soziokulturellen Gegebenheiten des Originals als eines antiken Textes aufzugeben.

#### Schlüsselbegriffe:

Aramäische Begriffe im Neuen Testament, Bibelübersetzung, Kultur, Septuaginta, Übersetzungsprinzipien, Unbekannte Konzepte, Zielgruppe, Zielkultur, Zielsprache

## **Summary**

In Bible translation, many concepts that were understood by the original target audience are unknown to today's readers; therefore, they must be explained. How can Bible translators provide proper, cultural background information without altering the text? Which criteria are there to deal with this problem?

First the two key terms 'translation' and 'culture' are defined. Afterwards, the thesis examines how the Septuagint was translated. How did the biblical authors handle explanations and translations of Aramaic/Hebrew expressions within the Bible? Both groups kept the knowledge of their readers in mind, but without adapting information such as geographical and socio-cultural facts to their readers' prior knowledge. Some concepts they wrote about were unfamiliar to the first readers, so the authors gave explanations in the text to help them understand what was written. This way of handling unknown concepts should guide today's translators.

In the main part of this thesis, the lexical and connotative meaning of nine different terms is examined. The particular difficulties in translating every term with potential solutions are presented and analyzed by means of examples of Bible translations around the world. At the end of this analysis no universal guidelines were found, but the thesis shows how one can make a translation that keeps the understanding of the target audience in mind, without adapting geo-graphical and socio-cultural facts to today's cultures.

### **Key terms:**

Aramaic terms in the New Testament, Bible Translation, Culture, Septuagint, Translation Principles, Unknown Concepts, Target Group, Target Culture, Target Language

### **Vorwort**

Obwohl es einige Werke zu übersetzungswissenschaftlichen Themen gibt, die sich speziell auch mit dem Thema 'Bibelübersetzung' auseinander setzen, geht es in der vorliegenden Arbeit ebenfalls um dieses Thema. Die primäre Absicht dieser Untersuchung ist es nicht, bereits Bestehendes zu korrigieren, auch wenn Manches kritisch hinterfragt wird. Diese Arbeit ist hauptsächlich aus einem persönlichen Anliegen heraus entstanden:

Während meines Theologiestudiums habe ich mich einige Zeit mit dem Griechisch des Neuen Testaments befasst. Meine Motivation steigerte sich schnell, als ich merkte, dass ich durch gute Kenntnisse in dieser Sprache das NT würde besser verstehen können. Je mehr wir zusammenhängende Texte aus dem NT übersetzten, desto größer wurde auf der einen Seite mein Bedürfnis, treffende deutsche Ausdrücke und Formulierungen zu finden, um verständlich zu übersetzen, desto größer wurde aber auf der anderen Seite meine Unsicherheit, ob ich durch die angefertigten, möglichst verständlichen Übersetzungen überhaupt noch zuverlässig den Ausgangstext wiedergab. Meine Frage war: Wo liegt die Grenze zwischen verständlicher und zugleich zuverlässiger Übersetzung auf der einen Seite und einer Übersetzung auf der anderen Seite, die zwar die heutigen Leser im Blick hat, sich aber bei dem Bemühen um Verständlichkeit zu weit vom Ausgangstext entfernt hat?

Diese Frage wurde gegen Ende meines Grundstudiums brisant, als ich mich dazu entschloss, nach Abschluss des Theologiestudiums als Bibelübersetzerin zu arbeiten. Trotz intensiver Beschäftigung mit dieser Fragestellung, wurde die Grenze für mich nicht wesentlich schärfer; vielleicht ging meine Erwartung zu Beginn zu sehr in die Richtung, dass sich diese Grenze ähnlich einer mathematischen Formel klar ziehen lässt: Wenn dies auf der einen Seite der Gleichung (im Ausgangstext) steht, muss das Ergebnis auf der anderen Seite (in der Zielsprache) folgendermaßen aussehen<sup>1</sup>.

Diese Fragen stellen viele Bibelübersetzer: Wo ist die Grenze? Es kann doch nicht alles an der eigenen Intuition hängen? Auch in dieser Arbeit habe ich die angesprochene Grenze nicht fest definieren können. Es gibt keine Grenze, die bei jedem Problembereich der Übersetzung gleich wäre, dafür sind die Bereiche zu unterschiedlich. Selbst durch die Beschränkung auf einen bestimmten Bereich – den der 'unbekannten Konzepte' – habe ich keine Grenze entdeckt, die sich auf eine Möglichkeit zuspitzen ließe, die also auf jedes Konzept in jeder Übersetzung anwendbar wäre. Dafür sind die Konzepte im Ausgangstext und die Situationen in den Zielsprachen und -kulturen zu unterschiedlich.

Aber auch wenn ich nicht 'die' Grenze entdeckt habe, habe ich im Laufe dieser Arbeit Vieles von dem verstanden, worauf es in der Übersetzungsarbeit ankommt. Die einzelnen Begriffe waren durch Unterschiedlichkeit geprägt: unterschiedliche Bereiche, unterschiedliche Hintergründe, unterschiedliche Bedeutungsschwerpunkte, unterschiedliche Zusammenhänge und dadurch auch unterschiedliche Probleme, wie man diesen bestimmten Begriff in eine andere Sprache übersetzen kann: Bei dem einen spielen die Konnotationen eine große Rolle, bei dem anderen sind die vielen unter-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Dass diese Erwartung nicht stimmt, wird auch durch folgendes Zitat deutlich: "Translating is far more than a science. It is also a skill and in the ultimate analysis fully satisfactory translation is always an art" (Nida / Taber 1982: VII).

schiedlichen Bedeutungskomponenten schwierig; der eine kommt nur als verdeutlichendes Bild vor, der andere in historischen Berichten und der dritte in beiden Textgattungen. Dadurch habe ich gute Einblicke bekommen in die unterschiedlichen Probleme; aber über diese Probleme hinaus habe ich gleichzeitig Entdeckungen gemacht, wie durch je andere Vorgehensweisen und Lösungsansätze doch eine Übersetzung entstehen kann, die den Ausgangstext zuverlässig und verständlich zugleich wiedergibt.

Diese Entdeckungen habe ich nicht zuletzt einigen Kollegen von Wycliff / SIL zu verdanken, die zahlreiche Fragen zu ihrem jeweiligen Übersetzungsprojekt beantwortet haben und die mir durch ihre Antworten Einblicke in ihre Schwierigkeiten und Probleme, aber auch in ihre Überlegungen, Diskussionen und Vorgehensweisen gaben und mir durch persönliche Rückübersetzungen ins Englische und Deutsche den Zugang zu den Übersetzungen ermöglichten, an denen sie mitgewirkt haben. Namentlich nennen möchte ich Michael Endl (Burunge), Fritz Goerling (Jula), Andreas Holzhausen (Nepali), Peter Knapp (Chakassen), Armin Peters (Sinti), Hans-Jürgen Scholz (Ebira) und Richard Steinbring (Südostasien); zu den genannten Personen kommen vier weitere Übersetzer, deren Namen aus unterschiedlichen Gründen nicht genannt werden können und zwei in Deutschland lebende ausländische Christen, die mir Einblicke gaben in eine bereits existierende Übersetzung in ihre Muttersprache und mir einen Ausschnitt aus dem Denken und der Kultur ihrer Landsleute zeigten: Suhail Rubin (Urdu) und Joshua Oktay Ülbegi (Türkisch).

Daneben gab es einige weitere Personen, die mir durch Literaturhinweise, zusätzliche Informationen, kritisches Hinterfragen, Korrekturen und ähnliches weiterhalfen: Guido Baltes, Horst Engelmann, Dr. Ernst-August Gutt, Andreas Holzhausen, Anna Holzhausen, Dr. Thomas Kaut, Prof. Dr. Gert Steyn, Kristina Weirich.

Ein herzlicher Dank gilt ebenfalls meinem Supervisor Prof. Dr. Christoph Stenschke für die gute und konstruktive Zusammenarbeit.

Nicht zu vergessen sind auch diejenigen, die mich immer wieder ermutigten – meine Familie und meine Freunde.

1	Einleitung	. 4		
2	Definitionen der Schlüsselbegriffe	П		
2.1	Übersetzung	П		
2.1.1	Geschichte von Übersetzung	14		
2.1.1.1	Antike bis Reformation	14		
2.1.1.2	Martin Luther	15		
2.1.1.3	20. Jahrhundert	17		
2.1.2	Ergebnis	18		
2.2	Kultur	19		
2.2.1	Geschichte des Begriffs ,Kultur'	19		
2.2.2	Der Kulturbegriff heute	21		
2.2.2.1	Anthropologie	21		
2.2.2.2	Linguistik	25		
2.2.2.3	Missiologie	26		
3	Exegetischer Teil	28		
3.1	Die Septuaginta als Übersetzung	28		
3.1.1	Entstehung der Septuaginta	28		
3.1.2	Schwierigkeiten bei der Übersetzung	30		
3.1.3	Ergebnis	34		
3.2	Übersetzungen und Erklärungen der biblischen Autoren selbst	36		
3.2.1	Erklärungen im Alten und Neuen Testament	36		
3.2.1.1	Geographische Erklärungen	36		
3.2.1.2	Erklärungen von jüdischen Sitten	37		
3.2.1.3	Andere Erklärungen	38		
3.2.2	Übersetzung semitischer Begriffe im Neuen Testament	39		
3.2.2.1	Matthäus	39		
3.2.2.2	Markus	43		
3.2.2.3	Lukas	46		
3.2.2.4	Johannes	47		
3.2.3	Ergebnis	49		
3.3	Beispielbegriffe aus dem Neuen Testament	54		
3.3.1	Christologische Hoheitstitel	54		
3.3.1.1	Messias / Christus ( $Μεσσίας / Χριστός$ )	55		
3.3.1.1.1	Sprachlicher Befund	55		
3.3.1.1.2	Bedeutung und Funktion im Alten Testament und im Frühjudentum	58		
3.3.1.1.2.1 König				
3.3.1.1.2.2	Priester	61		
3.3.1.1.2.3	Prophet	62		
3.3.1.1.2.4	.1.1.2.3 Prophet			

3.3.1.1.3	Bedeutung und Funktion im Neuen Testament			
3.3.1.1.3.1	Zusammenfassung	70		
3.3.1.2	Lamm Gottes (ἀμνός [θ $\epsilon$ οῦ] / ἀρνίον)	71		
3.3.1.3	Zusammenfassung	80		
3.3.2	Realien	81		
3.3.2.1	Tempel (ἱερόν / ναός)	81		
3.3.2.1.1	Begriffe für Tempel im Neuen Testament	81		
3.3.2.1.2	Der Tempel in Jerusalem	84		
3.3.2.1.3	Der Tempel im Neuen Bund	86		
3.3.2.1.4	Zusammenfassung	87		
3.3.2.2	Beispiele aus Flora und Fauna	88		
3.3.2.2.1	Flora	88		
3.3.2.2.1.1	Weinstock und Weinberg (ἄμπελος und ἀμπελών)	88		
3.3.2.2.1.2	Senf bzw. Senfkorn (σίναπι bzw. κόκκος σινάπεως)	91		
3.3.2.2.2	Fauna	92		
3.3.2.2.2.1	Schlange (ὄφις, ἔχιδνα, ἀσπίς)	92		
3.3.2.2.2.2	! Esel (ὄνος, πῶλος, ὀνάριον) ↔ Pferd (ίππος)	96		
3.3.2.3	Zusammenfassung	97		
3.3.3	Personengruppen	100		
3.3.3.1	Priester (ἱερεύς)	100		
3.3.3.1.1	Priester im Alten Testament	101		
3.3.3.1.2	Priester in der Umwelt Israels	103		
3.3.3.1.3	Priester im Neuen Testament	104		
	Exkurs: Sprachgebrauch in der LXX	104		
3.3.3.1.4	Zusammenfassung	107		
3.3.3.2	Zöllner (τελώνης)	108		
	Exkurs: Bedeutung von ἁμαρτωλός (in Verbindung mit τελώνης)	113		
3.3.3.2.1	Zusammenfassung	115		
4	Kriterien für den kulturellen Transfer	117		
4.1	Richtlinien zur Übersetzung von "Unbekannten Konzepten"	117		
4.1.1	Möglichkeiten außerhalb des Textes	117		
4.1.2	Möglichkeiten im Text selbst	119		
4.2	Ergebnisse zu den oben untersuchten Begriffen	124		
4.2.I	Messias / Christus (Μεσσίας / Χριστός)	124		
4.2.2	Lamm Gottes (ἀμνός [θ $\in$ οῦ] / ἀρνίον)	129		
4.2.3	Tempel (ἱερόν / ναός)	131		
4.2.4	Weinstock und Weinberg (ἄμπελος und ἀμπελών)	136		
4.2.5	Senf bzw. Senfkorn (σίναπι bzw. κόκκος σινάπεως)	137		

		3
4.2.6	Schlange (ὄφις, ἔχιδνα, ἀσπίς)	139
4.2.7	Esel (ὄνος, πῶλος, ὀνάριον) ↔ Pferd (ίππος)	140
4.2.8	Priester (ἱερεύς)	142
4.2.9	Zöllner (τελώνης)	144
5	Schluss	148
6	Bibliographie	158
6. l	Bibelausgaben	175
6.2	Unveröffentlichtes Material	177

## I Einleitung

"Language is a part of culture" (Nida 1947:241). Daher müssen beim Transfer einer Botschaft von einer Sprache in die andere nicht nur die beteiligten Sprachen, sondern auch die beteiligten Kulturen berücksichtigt werden. Je weiter die Sprachen und Kulturen voneinander entfernt sind, desto schwieriger ist der Transfer. Weder gleichen sich zwei Sprachen noch zwei Kulturen. Damit die Botschaft, die übermittelt werden soll, auch von den Sprechern der zweiten Sprache verstanden wird, muss also mehr berücksichtigt werden als nur die Zeichen und Wörter der ursprünglichen Botschaft – unter anderem die jeweilige Kultur der Menschen aller am Transfer beteiligten Sprachen: "[A] translator has to consider not only the two languages but also the two cultures" (Larson 1984:163).

Auch Bibelübersetzung ist ein solcher Transfer. Die Botschaft besteht aus hebräischen, aramäischen und griechischen Wörtern. Sie wurde in der Antike aufgeschrieben. Die geschilderten Ereignisse und Reden waren Teil der altorientalischen bzw. hellenistisch-römischen Kultur, die sich von unserer Kultur unterscheidet: "Die Bewohner/innen der antiken Mittelmeerwelt sind dann als Angehörige einer anderen, uns fremden Kultur zu behandeln, deren Wirklichkeit an vielen Stellen und in vielen Hinsichten fundamental anders konstruiert war als die unsere" (Neumann / Stegemann 2004:12). Schaut man sich diese großen Unterschiede und den großen Zeitabstand an, kommt man kaum umhin, zu fragen, ob eine zuverlässige Übersetzung überhaupt möglich ist. Wäre es unter diesen Umständen nicht vielleicht besser oder ehrlicher zu sagen, dass die Bibel nicht übersetzt werden kann?

Es gibt durchaus viele Unterschiede, und das in vielen verschiedenen Bereichen – grammatikalische Struktur der Sprache, Weltbild, Kultur usw. Aber die christliche Botschaft wurde bereits damals von den ersten Autoren "übersetzt": Die Ursprünge des Christentums liegen in Palästina. Das AT ist in semitischen Sprachen geschrieben und reflektiert die Denkweise des israelitischen Volkes. Auch im NT sind die meisten Autoren Juden, deren Denken und Vorstellungen maßgeblich vom AT und der aramäischen bzw. hebräischen Sprache geprägt sind. Durch den Wechsel zur griechischen Sprache wurden die ursprünglich jüdischen Konzepte auch in eine andere Vorstellungswelt übersetzt. Der Begriff χριστός war im Denken der Nichtjuden nicht identisch mit dem Begriff aus der jüdischen Vorstellung. Bereits da fand 'Übersetzung' statt. Dass dieser Vorgang legitim und sogar notwendig war, wurde zu keinem Zeitpunkt bezweifelt: "There had been strife in the church in the first decades over various matters ... but never over the question whether the Christian message could be translated into Greek; on the contrary, the Pentecost story (Acts 2) makes it clear that everyone might hear it in his own tongue" (Unnik 1980:212). Wenn dieses ursprünglich jüdische Gedankengut von den ersten Christen bereits in die Sprache der hellenistischrömischen Welt übersetzt wurde und damit ebenso Nichtjuden der Zugang zur biblischen Botschaft ermöglicht wurde, ist auch heute die Übersetzung der Bibel trotz einiger Schwierigkeiten notwendig und legitim; noch heute hätten die meisten Menschen ohne Übersetzung keine Möglichkeit, die Bibel zu lesen. Aus diesem Grund hat z.B. Luther angefangen, die Bibel zu übersetzen (s.u. Pkt. 2.1.1.2). Sein Ziel war, dass 'der gemeine Mann' – also jeder, und nicht nur die Gelehrten und Geistlichen – die Bibel lesen und verstehen kann. Luther hat durch seine Übersetzung auch solchen Menschen den Zugang zu biblischen Texten ermöglicht, die weder Hebräisch noch Griechisch noch Latein beherrschten.

Aber wie, auf welche Art und Weise kann ein zuverlässiger Transfer biblischer Texte gelingen, dessen Ergebnis auch vom "gemeinen Mann" verstanden wird? Worum geht es beim Übersetzen? Wo liegen Schwierigkeiten und Unwägbarkeiten, die eine zuverlässige Übersetzung in eine andere Sprache gefährden und die darum besonderer Aufmerksamkeit bedürfen?

Das erste Prinzip einer Bibelübersetzung, wie es das Forum of Bible Agencies formuliert hat, ist: "To translate the Scriptures accurately, without loss, change, distortion or embellishment of the meaning of the original text" (Forum of Bible Agencies zit. in Barnwell 1999: Pkt.1). Das heißt, "dass die Übersetzung ... nicht in erster Linie ein kreatives Werk ist, sondern vielmehr erfordert, die Originaltexte in die Volkssprache getreu und genau zu übertragen" (LA:27). Ein Übersetzer darf nicht den zu übersetzenden Text "umschreiben" oder "korrigieren", indem er den Inhalt verändert: "However, the translator must not assume that diversities ... between languages justify his reediting or rewriting the text. He is still a translator, not the original author, and he must aim at the closest natural equivalent, not merely some reworked approximation" (Newman / Nida 1972: 'Organization of this Handbook on Acts'). Eine Übersetzung soll den Originaltext widerspiegeln, nicht die Ansichten des Übersetzers. Gleichzeitig aber kann der Übersetzer nur das übersetzen, was er selbst verstanden hat: "In jede Übersetzung fließt zudem unweigerlich das Vorverständnis der Übersetzenden ein, die einen Text nur so übersetzen können, wie sie ihn verstehen. Dabei müssen sie Entscheidungen zwischen mehreren Verstehens- und Übersetzungsmöglichkeiten treffen und werden dabei diejenige wählen, die ihrem Urteil nach dem Gemeinten am nächsten kommt" (BigS:11). Einer der wichtigsten Schritte in der Übersetzung ist daher eine gute Exegese. Das oben zitierte erste Prinzip des Forum of Bible Agencies schließt mit folgendem Satz ab: "Accuracy in Bible translation is the faithful communication, as exactly as possible, of that meaning, determined according to sound principles of exegesis" (Forum of Bible Agencies zit. in Barnwell 1999: Pkt.1; Hervorhebung AF). Nur durch eine gründliche Exegese ist es überhaupt möglich, die Bedeutung eines Textes zu bestimmen. Daher ist eine sorgfältige Exegese die Grundlage jeder Übersetzung:

The first step toward preserving the meaning of the original in a translation is for the translator to know how to exegete the text. Only as the translator correctly understands the message, can he begin to be faithful; only then can he translate clearly and accurately the historical and didactic passages of Scripture; only then can he help himself to avoid the pitfalls of communicating incomplete, extraneous, or different information in his translation (Beekman / Callow 1989:34).

Ist die Bedeutung eines Textes klar, soll sie so zuverlässig wie möglich in der Zielsprache (ZS) wiedergegeben werden. Dafür sind mindestens zwei Dinge nötig: Zum einen gute Kenntnisse der ZS – eine logische Voraussetzung, da nur so die richtigen Äquivalente ausgewählt werden können. Das Zweite sind gute Kenntnisse der Zielkultur: "There should be no question that a good understanding of the culture of a people is essential for good translation work" (Beekman 1980:33). Gute Kenntnisse der Zielkultur sind wichtig, weil Sprache und Kultur eng miteinander verflochten sind;

"Language is a part of culture" (Nida 1947:241). Neben unterschiedlichen Aus<u>legung</u>smöglichkeiten einer Stelle in den Ausgangssprachen (AS), bei denen man sich für eine innerhalb des Textes entscheiden muss (gegebenenfalls können / müssen Alternativmöglichkeiten in einer Fußnote angegeben werden), gibt es verschiedene Aus<u>drucks</u>möglichkeiten einer Stelle in der ZS. So, wie es nur durch eine gründliche Exegese möglich ist, sich für eine Auslegungsmöglichkeit zu entscheiden, ist es nur durch gute Kenntnisse von Sprache und Kultur möglich, sich für eine Ausdrucksmöglichkeit zu entscheiden.

In der vorliegenden Arbeit wird 'Übersetzung' als ein Prozess angesehen, der nicht nur die beteiligten Sprachen, sondern auch die beteiligten Kulturen im Blick haben muss (vgl. Pkt. 2.1). Ist es dafür ausreichend, die zahlreichen kulturellen Ereignisse einer Gesellschaft, wie zum Beispiel Theater, Oper oder Kunstausstellungen, zu berücksichtigen (eine in der deutschen Bevölkerung weit verbreitete Gleichsetzung; vgl. auch Haigis 2001:1825)? Oder gehören weitere Bestandteile zum Begriff 'Kultur' hinzu? Die oben genannten 'schönen Künste' gehören zwar dazu, sind aber nur ein kleiner, eher oberflächlich sichtbarer Aspekt von 'Kultur', viele weitere wichtige Bestandteile (wie z.B. Werte und Weltbild) gehören ebenfalls dazu: "Der Begriff der Kultur hat verschiedene Dimensionen" (Recki 2001:1824; vgl. auch Laubscher 2001:1820).

Wie kann der Begriff 'Kultur' adäquat definiert werden? In unterschiedlichen geisteswissenschaftlichen Bereichen wird diese Frage auf verschiedene Art und Weise beantwortet, weil jede Disziplin aus einem speziellen Blickwinkel 'Kultur' betrachtet. Daher werden auch jeweils andere Aspekte von 'Kultur' betont. Wie definieren z.B. Anthropologen, Linguisten und Missiologen 'Kultur'? Was verstehen sie jeweils darunter? Welche Aspekte werden besonders betont? Und vor allem, welche Bestandteile sind für die Übersetzungsarbeit wichtig und wie gehören Kultur und Übersetzung zusammen? Auf diese und ähnliche Fragen werde ich unter Punkt 2.2.2 eingehen¹.

Wie bereits oben angedeutet, stellt es einen Übersetzer aufgrund des großen zeitlichen und kulturellen Abstands zwischen dem Ausgangs- und Zieltext manchmal vor große Schwierigkeiten, gleichzeitig den Ausgangstext zuverlässig wiederzugeben und einen Zieltext zu formulieren, der von den Lesern verstanden wird. Wilckens beschreibt diese Schwierigkeiten, denen er selbst bei der Übersetzung des NT ins Deutsche begegnete, folgendermaßen:

Die vorliegende Übersetzung ist in jahrelanger, mühevoller Arbeit entstanden, in deren Verlauf sich der Text in ständigem Kampf zwischen exegetischem Wissen und sprachlichem Ausdruck immer wieder veränderte, bis er die Gestalt gefunden hat, in der er nun veröffentlicht wird. Das Ziel war: Größtmögliche Nähe zum griechischen Original zu erreichen, aber die Fach- und Gelehrtensprache zu vermeiden; zu größtmöglicher Verständlichkeit zu gelangen, aber Verständlichkeit auf Kosten der Richtigkeit sich zu versagen (Wilckens:7).

Ähnlich werden die meisten Bibelübersetzer ihre Arbeit beschreiben. Die Spannung, zuverlässig und verständlich zugleich zu übersetzen ist groß. Die Bibel ist vor vielen Jahrhunderten in uns

geführt, wie "Kultur' zu verstehen ist, die hier nicht alle angemessen berücksichtigt werden können. Überhaupt nicht darauf einzugehen, hieße aber, wichtige Entwicklungen und Deutungen zu übergehen.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Insgesamt kann in dieser Arbeit keine ausschöpfende Antwort auf die oben aufgeworfenen Fragen gegeben werden. "Kultur" ist ein sehr vielschichtiger Begriff, welcher aus vielen unterschiedlichen Teilbereichen und Ebenen besteht. So wurden zum Beispiel in den vergangenen Jahrhunderten viele kontroverse Diskussionen geführt, wie Kultur" zu verstehen ist, die hier nicht alle angemessen berücksichtigt werden können. Über-

fremden Kulturen geschrieben worden. Das Heilsgeschehen, das die Bibel bezeugt, geschah zur damaligen Zeit in genau diesen Kulturen und nicht in einem kulturell "neutralen" Raum. Aber wie kann man eine Übersetzung anfertigen, die zuverlässig und genau zugleich ist, wenn die Zielkultur ganz anders ist als die Kultur des östlichen Mittelmeerraums des ersten Jahrhunderts nach Christus? Wird man nicht zwangsläufig den einen Punkt mehr und den anderen weniger beachten? Wo ist die Grenze zwischen zulässiger Inkulturation und Adaption auf der einen Seite und unzulässiger Manipulation und Verfälschung auf der anderen Seite? Gibt es Richtlinien, die allgemein gültig sind und die diese Grenze zumindest etwas deutlicher machen können? Dies herauszufinden, ist das Anliegen dieser Arbeit, daher auch der gewählte Titel: "Bibelübersetzung als Schnittstelle zwischen Exegese und Kultur".

Um solche Richtlinien zu erarbeiten, wie man innerhalb der oben angesprochenen Schnittstelle zwischen Exegese und Kultur bleiben kann, ohne den einen oder anderen Bereich einseitig hervorzuheben, schien es mir sinnvoll, mich auf einen Problembereich aus der Übersetzungsarbeit zu beschränken. Mehrere Bereiche so gründlich zu untersuchen, dass Richtlinien erarbeitet werden können, die auf der einen Seite allgemein gültig sind und auf der anderen Seite konkrete Entscheidungshilfen geben, hätte den Umfang dieser Arbeit gesprengt. Über grundsätzliche Übersetzungsmöglichkeiten bei verschiedenen Problembereichen gibt es bereits einige hilfreiche Arbeiten (z.B. Barnwell 1980; Larson 1984; Beekman / Callow 1989). Mein Ziel war die Erarbeitung von Richtlinien, die von diesem Punkt weiterführen: "Lassen sich Richtlinien erarbeiten, die bei der Entscheidung helfen, unter welchen Umständen man sich für welche dieser Übersetzungsmöglichkeiten entscheiden soll?" Durch Berücksichtigung von mehreren Problembereichen, hätten jeweils nur ein oder zwei Beispiele behandelt werden können, wodurch ich einer Antwort auf diese Frage nicht wesentlich näher gekommen wäre.

Daher geht es im Folgenden um einen Problembereich, auf den ich intensiv und mithilfe mehrerer Beispielen eingehen werde: 'Unbekannte Konzepte': "Ein Konzept ist die kleinste Einheit in der semantischen Hierarchie. Das Konzept ist zwar, verglichen mit einem Satz, eine elementare Bedeutungseinheit, aber es kann in eine Anzahl von Bedeutungskomponenten zerlegt werden" (Barnwell 1980:119). Ein Konzept aus dem Original in seine unterschiedlichen Bestandteile zu zerlegen, ist Aufgabe der Exegese: Die Exegese bewirkt, dass die Bedeutungskomponenten klar werden, Konnotationen sichtbar werden, die Vorstellungen der ursprünglichen Leser / Hörer herausgestellt werden können und auch dass mögliche speziell mit diesem Konzept verbundene Schwierigkeiten aufgedeckt werden. Das Problem bei der Übersetzung ist, dass Konzepte selten in zwei Sprachen genau übereinstimmen: "A translator will often find that there is no exact equivalent between the words² of one language and the words of another ... There will be overlap, but there is seldom a complete match between languages" (Larson 1984:57). Die gedanklichen Vorstellungen, die die Menschen mit einem Begriff verbinden, sind kulturabhängig.

Wie kann man biblische Konzepte übersetzen, wenn sie nicht mit denen aus der Zielsprache übereinstimmen oder wenn sie dort sogar unbekannt sind? Muss man den biblischen Begriff unbe-

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ein Konzept wird meist durch ein Wort ausgedrückt, wobei es auch andere Möglichkeiten gibt, wie z.B. Morpheme oder Idiome, welche aber seltener vorkommen (vgl. Barnwell 1980:120).

dingt übernehmen – z.B. mithilfe eines Lehnwortes – auch wenn das dahinter stehende Konzept nicht bekannt ist? Oder gibt es Situationen, in denen sich der Übersetzer eines kulturell angepassten Begriffs bedienen kann, der den biblischen zwar nicht "wörtlich" übersetzt, aber dessen Sinn innerhalb eines bestimmten Kontextes wiedergibt, und den die Zielgruppe ohne weitere Erklärungen versteht, da er aus der eigenen Kultur und damit aus dem eigenen Verstehenshorizont stammt? Wo liegt die Grenze zwischen Anpassung an die Zielkultur und Übernahme der biblischen Kultur? Kann – oder gar muss – man sich in jedem Fall um der Verständlichkeit willen an die Zielkultur anpassen? Oder gibt es in der Berücksichtigung der Zielkultur Grenzen, die man nicht überschreiten darf? Wenn ja, wo liegen sie?

Muss z.B. ,Χριστός' / ,Μεσσίας' immer als Lehnwort übersetzt werden, wie dies in den meisten Bibelübersetzungen geschieht? Wenn ja, warum? Wenn nein, welche Alternativen gibt es, zumal die wörtliche Übersetzung mit ,Gesalbter' in Deutschland auch nicht viel mehr Verständnis hervorriefe?

Und wie sieht es mit dem christologischen Titel 'Lamm Gottes' aus (vgl. Jh.1,29)? Was macht man in Kulturen, in denen es keine Schafe / Lämmer gibt? Oder noch schwieriger, in denen das Schaf ein dummes oder gar unreines Tier ist – also ein Tier, mit dem ganz andere Vorstellungen verbunden sind als im Frühjudentum? Sollte man dann versuchen, den Begriff 'Lamm' durch einen anderen zu ersetzen, der bei der Zielgruppe ähnliche Vorstellungen hervorruft, wie das Lamm bei Juden im ersten Jahrhundert? Wie wäre es etwa in Indien mit dem Begriff 'Kuh', schließlich ist die Kuh dort ein heiliges Tier? Oder mit dem Begriff 'Schwein', weil es in einer Kultur das wertvollste Tier ist, das als einziges geopfert werden kann? Viele westliche Bibelleser würden vermutlich sagen, dass man Jesus nicht als 'die Kuh / das Schwein Gottes' bezeichnen kann, jedoch ohne diese Ansicht begründen zu können.

Begründete Antworten auf diese und ähnliche Fragen zu geben, ist mein Ziel. Um dieses Ziel zu erreichen, wurde zunächst der biblische Befund zu diesem Thema untersucht:

- I. Wie geht die erste Übersetzung, die Septuaginta (LXX) mit Dingen um, die bei der Zielgruppe Missverständnisse hervorrufen könnten oder die nicht als bekannt vorausgesetzt
  werden können³? Übersetzt sie 'wörtlich' oder macht sie viele Angleichungen an den Verstehenshorizont ihrer Leser? Gibt es überhaupt eine einzige hier angewandte Methode?
  Wie genau haben die damaligen Übersetzer übersetzt? Gibt es Richtlinien, die wir von damals auf heutige Projekte übertragen können? Wie sehen sie aus?
- II. Wie gehen die Verfasser des Alten und Neuen Testamentes selbst mit Konzepten um, die sie bei ihren Lesern nicht als bekannt voraussetzen konnten<sup>4</sup>? Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament begegnen uns 'zusätzliche' Erklärungen. Was wird erklärt? Warum? Wie? Hinzu kommen aramäische Begriffe, die sich im griechischen Text des NT finden. Was ist ihre Funktion im jeweiligen Kontext? Schaut man sie sich genauer an, stellt man fest, dass sie an einigen Stellen übersetzt werden und an anderen nicht. Wann und warum

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Pkt.3.1

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Pkt.3.2

wird übersetzt? Wo liegen die Unterschiede? Liegt es nur an den Vorlieben der einzelnen Autoren? Welche Hinweise liefern uns diese Übersetzungen innerhalb des NT? Lassen sich daraus Richtlinien ableiten?

Unter Punkt 3.3 werden insgesamt neun verschiedene Begriffe / Konzepte untersucht, die drei verschiedenen Themenbereichen angehören. Der erste Bereich sind die 'christologischen Hoheitstitel', wo ich die bereits oben angerissenen Titel "Christus" / "Messias" und "Lamm Gottes" ausgewählt habe. Neben diesen beiden Titeln, werden die Bereiche der "Realien" (mit den Beispielbegriffen ,Tempel'; ,Senfkorn' und ,Weinstock' aus der Flora und ,Schlange' und ,Esel' aus der Fauna) und "Personengruppen" ("Priester"<sup>5</sup> und "Zöllner") hinzugenommen. War es oben noch wichtig, sich auf ein Übersetzungsproblem zu beschränken, ist es hier wichtig, die Untersuchung auf eine möglichst breite Basis zu stellen. Die Beschränkung auf einen Themenbereich hätte möglicherweise dazu führen können, dass sich eine Grenze definieren lässt, die jedoch nur auf diesen speziellen Bereich zutrifft. Dies hätte letztlich nicht zu allgemein gültigen Aussagen geführt, die über den behandelten Bereich hinausgehen. Deshalb habe ich sowohl bei der Auswahl der Themenbereiche als auch der Begriffe innerhalb dieser Bereiche darauf geachtet, dass sie möglichst viele Unterschiede aufweisen: So haben Priester z.B. kultische Funktionen und sind beim Volk hoch angesehen, während Zöllner verachtet werden und mit der Besatzungsmacht kollaborieren; Weinstöcke und Weinberge sind Bilder, die bereits aus dem AT bekannt sind, wohingegen das Senfkorn zwar ebenfalls bildlich verwendet wird, aber ohne einen direkten atl. Hintergrund zu haben.

Bei der Untersuchung geht es vor allem um die Frage, welche Konzepte hinter diesen Begriffen stehen. Was bedeuten sie? Aus welchem Hintergrund kommen sie? Was verstanden die Leute der damaligen Zeit darunter? Welche Vorstellungen verbanden sie mit den Begriffen? Welche Konnotationen haben sie? Hat sich ihre Bedeutung vom AT über das Frühjudentum hin zum NT verändert? Wenn ja, was änderte sich und welche Bedeutungskomponenten wurden beibehalten? Wie hat die nicht-jüdische Umwelt diese Begriffe verstanden? Welche Schwierigkeiten ergeben sich aus heutiger Sicht mit der Begriffswahl, wie sie im NT vorliegt? Welche Konsequenzen ergeben sich aus all diesen Fragen für die heutige Übersetzungsarbeit?

Auf der Grundlage einer gründlichen exegetischen Untersuchung werden jeweils die für eine Übersetzung wesentlichen Komponenten dargestellt. Was sollte auf jeden Fall in einer Übersetzung transportiert werden, welche Komponenten wären hilfreich, welche Erklärungen würden im Text selbst zu weit führen, können aber eventuell durch Fußnoten oder ein angehängtes Glossar erklärt werden und was kann bzw. muss nachfolgender kirchlicher Katechese überlassen werden?

Bevor diese Fragen unter Punkt 4.2 anhand der untersuchten Begriffe vertieft werden, werden unter Punkt 4 einige Richtlinien aus der Übersetzungswissenschaft dargestellt: In einem Exkurs

<sup>5</sup> Gerade bei den Begriffen aus dem Bereich der Religion – in dieser Arbeit ,Tempel' und ,Priester' – stellt sich

Religion verbunden, sodass dadurch unweigerlich Gedankengut einer anderen Religion oder Weltanschauung in die christliche Lehre hineinkommt?

die Frage, ob man ein Wort aus einem anderen religiösen Hintergrund der Kultur nehmen kann, was ähnliche Funktionen auszudrücken scheint. "Soll er [der Missionar; Anm. AF] religiös heidnische Ausdrücke wählen? Sie decken sich nie und nimmer mit dem, was er sagen möchte. Soll er Fremdwörter einführen? Sie sind zunächst bloß unverstandene Klanggebilde. Kurz, er findet zum voraus schlechthin keinen einzigen voll geeigneten Ausdruck" (Walbert Bühlmann 1950:9). Sind die Begriffe geeignet oder sind sie zu sehr mit der anderen

geht es dabei zunächst exemplarisch um vier andere, in der Übersetzung häufig vorkommende Problemfelder – Implizite Informationen, Rhetorische Fragen, Idiome und Genitivkonstruktionen – und die bestehenden Möglichkeiten, wie man sie zuverlässig und verständlich zugleich übersetzen kann. Unter Punkt 4.1 geht es schließlich speziell um übersetzungswissenschaftliche Richtlinien zu den "Unbekannten Konzepten".

Als wesentlicher Bestandteil der Auswertung zu den einzelnen Begriffen werden Beispiele aus Übersetzungsprojekten dargestellt und kritisch gewürdigt. Dazu wurden verschiedene Personen, die an Übersetzungsprojekten beteiligt sind oder waren, zu den behandelten Begriffen befragt: Wie wurden die Begriffe in 'ihren' Sprachen übersetzt? Bei welchen dieser Begriffe gab es Schwierigkeiten? Warum? Standen mehrere Übersetzungsmöglichkeiten zur Auswahl? Welche? An welchen Punkten wurde diskutiert? Welche Lösung wurde schließlich gewählt und aus welchem Grund? Wie verstehen die Sprecher der ZS diese gewählten Lösungen?

Wo deckt sich ihr Vorgehen mit meiner exegetischen Untersuchung und wo sind Unterschiede feststellbar? Was sind die Ursachen dafür? Lassen sich im Vergleich der Beispiele aus den unterschiedlichen Sprachen untereinander ähnliche Vorgehensweisen beobachten? Wo liegen auf der anderen Seite die Unterschiede? Lassen sich Schlüsse zum Umgang mit diesem speziellen Begriff ziehen? Oder kann man daraus sogar Richtlinien zum Umgang mit "Unbekannten Konzepten" allgemein erarbeiten, die für jede Sprache und Kultur Gültigkeit besitzen?

"[T]he first Christian preachers who sought to make a transition did not regard this as a burden" (Unnik 1980:212), obwohl sie mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten. Sie wollten, dass möglichst viele verstehen, was sie lesen. Daher kleideten sie die Botschaft von Jesus Christus in das Gewand einer anderen Sprache, durch die mehr Menschen Zugang zu dieser Botschaft bekamen. Die biblischen Autoren fanden Möglichkeiten, die Botschaft aus der jüdischen Kultur in die hellenistisch-römische Kultur zu übersetzen. Sie ließen sich auf die Hintergründe ihrer Adressaten ein und knüpften an deren Vorstellungen und Gedanken an (vgl. z.B. Apg.17), obwohl sich auch deren Religion und ihr Weltbild vom Judentum unterschieden. "Religiously seen, the Roman empire was no vacuum but a melting pot in which mystery religions from Egypt, Syria, and Asia Minor mingled with the old religions of the Greeks and Romans" (Unnik 1980:211). Dennoch benutzten die ntl. Verfasser deren Sprache und Ausdrucksweisen, um die jüdisch-christlichen Wahrheiten weiterzugeben. Sie verwendeten viele Begriffe, die zu deren religiösen System gehörten (wie z.B. ἱερεύς und ἱερόν), ohne dabei die jüdischen Hintergründe zu vernachlässigen<sup>6</sup>.

Ähnlich ist auch die heutige Situation in der Bibelübersetzung. Obwohl zahlreiche Schwierigkeiten zu bewältigen sind, ist das Ziel nach wie vor, dass möglichst viele Menschen verstehen, was sie lesen. Die "jüdischen" Gedanken, die von den ursprünglichen Autoren in griechische Worte gefasst wurden, müssen wiederum in eine andere Sprache gekleidet werden und an wieder andere Gedanken und Vorstellungen anknüpfen, ohne jedoch die jüdischen Hintergründe außer Acht zu lassen. Möge die vorliegende Arbeit einen Beitrag dazu leisten, diese Aufgabe besser zu bewältigen.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> So benutzten sie auch Begriffe, die für Menschen aus der hellenistisch-römischen Kultur zunächst nicht die Bedeutung hatten, die die Juden damit verbanden, wie z.B. χριστός.

## 2 Definitionen der Schlüsselbegriffe

Da es sich bei dem Begriff 'Bibelübersetzung' um einen der Zentralbegriffe dieser Arbeit handelt, soll er zu Beginn – wie auch der Begriff 'Kultur' – näher betrachtet werden<sup>7</sup>.

# 2.1 Übersetzung

Eine relativ allgemeine Definition bezeichnet Übersetzung als 'interkulturelle und interlinguale Textübertragung oder Kommunikation' (vgl. Brockhaus 2006c:672; Wendland 2006:67). Zwei Punkte fallen an dieser Definition auf:

#### I. Übersetzung als Kommunikation

Obige Definition bezeichnet Übersetzung als "Kommunikation" (vgl. auch Gutt 2000:23). Kommunikation hat das Ziel, Wissen, Gedanken, Bedürfnisse und Ähnliches zu vermitteln. Dies geschieht durch Zeichen (Wörter, Gesten u.a.; vgl. Cotterell / Turner 1989:13f), die eine bestimmte Bedeutung tragen. Werden diese Zeichen von beiden Kommunikationsteilnehmern auf die gleiche Art und Weise verstanden, gelingt die Kommunikation. Wird die Äußerung nicht verstanden, wurde das Ziel, dem anderen etwas mitzuteilen / zu vermitteln, nicht erreicht; die Kommunikation war letztlich sinnlos.

Auch Übersetzung möchte Wissen, Gedanken, Bedürfnisse und Ähnliches vermitteln bzw. von einer Sprache in eine andere übertragen. Im Gegensatz zur monolingualen Kommunikation, bei der der Empfänger die Botschaft direkt empfängt und auch entschlüsseln kann, ist bei der interlingualen Kommunikation der Übersetzer als Vermittler dazwischen geschaltet. Er entschlüsselt die ursprüngliche Botschaft und versucht, diese so in der ZS wiederzugeben, dass der Empfänger genau die Botschaft empfängt, die im Ausgangstext verschlüsselt war (vgl. Wilss 1982:54f).

Genau wie Kommunikation sinnlos ist, wenn die Äußerung nicht verstanden wird, ist auch eine Übersetzung letztlich sinnlos, wenn die Zielgruppe sie nicht versteht. Das Ziel von Übersetzung muss sein, von der intendierten Zielgruppe verstanden zu werden. Wie dieses Ziel erreicht wird, sieht unterschiedlich aus und ist unter anderem von der Zielgruppe (z.B. ihrem Vorwissen) abhängig. Dies kann gegebenenfalls auch bedeuten, dass die Form einer Äußerung aus der AS in der ZS verändert werden muss<sup>8</sup>, da sonst Missverständnisse entstehen und die Kommunikation ihr Ziel nicht erreicht. So ist es für eine gelingende Kommunikation des (Bibel-) Textes – also für eine (für die Zielgruppe) verständliche Übersetzung – nicht ausreichend, nur den Ausgangstext zu analysieren und diesen schematisch in der ZS wiederzugeben. Bei einer solchen Vorgehensweise bleiben wesentliche Faktoren, wie z.B. die Zielkultur, unberücksichtigt:

<sup>8</sup> Im Deutschen kann man zum Beispiel eine Bitte durch eine Frage formulieren: "Kannst du das Fenster schließen?". Dies ist in anderen Sprachen und Kulturen nicht unbedingt möglich, sodass der Gesprächspartner dies vielleicht bejahen wird, ohne das Fenster tatsächlich zu schließen.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> "Translation is not an exact science" (Scorgie 2003:22); deshalb gibt es zu viele unterschiedliche Auffassungen, was eine gute Übersetzung ausmacht. Eine umfassende Darstellung aller Definitionen zu 'Übersetzung' ist nicht möglich. Hier geht es daher im Wesentlichen darum, die Entwicklungen aufzuzeigen, die grundlegend für den weiteren Verlauf der Arbeit sind.

### II. Übersetzung als interkultureller Vorgang

Oberflächlich betrachtet geht es in einer Übersetzung um die Übertragung einer Äußerung von einer Sprache in eine andere. Laut obiger Definition ist Übersetzung aber nicht nur interlingual, sondern auch interkulturell. Sprache als Kommunikationsmittel kann nicht von ihren Sprechern und damit von der Kultur der Sprecher gelöst werden: "Language is a part of culture" (Larson 1984:431; vgl. auch Pkt. 2.2.2.2). Ohne auf die am Übersetzungsvorgang beteiligten Kulturen zu achten, wird das Ziel einer Übersetzung – ein Text<sup>9</sup> in einer Sprache soll auch Menschen zugänglich gemacht werden, die die Sprache, in der der Text geschrieben wurde, nicht verstehen – nicht erreicht: "Die Translation<sup>10</sup> ist professionelles Handeln, bei dem auf der Basis eines Ausgangstextes in einer Sprache auftrags- / zweck-, zeit- und situationsgebunden ein Zieltext (mit vergleichbarer Funktion) für Adressaten in einer anderen Kultur und Sprache entsteht" (Brockhaus 2006c:673).

Wenn Menschen mit einer anderen Sprache und aus einer anderen Kultur den Ausgangstext verstehen sollen, müssen im Zieltext tatsächlich auch Faktoren berücksichtigt werden, die nicht unmittelbar innerhalb des Ausgangstextes selbst liegen, wie z.B. die Verwendungsabsicht des Zieltextes oder der soziokulturelle Kontext aller beteiligten Kulturen (vgl. Findeisen 1993:163; Brockhaus 2006c:674; Brockhaus 2006d:195). Ist Übersetzung mehr als die Wiedergabe von Wörtern einer Sprache in Wörter einer anderen Sprache, so müssen sowohl Ausgangs- als auch Zielkultur genau untersucht werden: "Jedem Bemühen um eine gute und angemessene Übersetzung muss eine genaue Analyse nicht nur des ausgangssprachlichen Textes und seines kulturellen Umfelds, sondern auch der zielsprachlichen Kultur vorausgehen. Die Gegebenheiten der zielsprachlichen Kultur sollten sich auch bei der Bibelübersetzung auf translatorische Entscheidungen auswirken" (Findeisen 1993:16).

Wichtig ist dies z.B. bei der Übersetzung von konnotativen Bedeutungen. Unter konnotativer Bedeutung versteht man eine "gefühlsmäßige Reaktion, die ein bestimmtes Wort in einem Hörer hervorruft ... Konnotative Bedeutung ist immer kulturbedingt" (Barnwell 1988:49; vgl. auch Bußmann 1990:410). Was verbinden die unterschiedlichen Kulturen mit einem Wort? Wie ist die Bedeutung eines Wortes gefühlsmäßig besetzt? Wird dies nicht berücksichtigt, können Missverständnisse das Verständnis des Textes beeinträchtigen oder es entsteht eine andere (möglicherweise auch falsche) Aussage. Dazu zwei Beispiele:

In der jüdischen Kultur waren "Schlangen" Ekel erregende Tiere, die man niemals essen würde. Ihr Verzehr war durch das mosaische Gesetz verboten (vgl. Lev.11,41f). Auf diesem Hintergrund ist Mt.7,10<sup>11</sup> zu verstehen: "Wer ist unter euch Menschen, der seinem

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Auch wenn z.B. mündliche Äußerungen auch übersetzt werden können, geht es in dieser Arbeit primär um die Übersetzung von schriftlich fixierten Texten (s. auch folgende Fn.).

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Translation ist hier als Überbegriff von Übersetzung und Dolmetschen verwendet. Im Wesentlichen liegt der Unterschied zwischen diesen beiden Vorgängen darin, dass Übersetzung wiederholbar ist und der Zieltext korrigiert und überarbeitet werden kann. Dies ist hauptsächlich auf die schriftliche Fixierung der Übersetzung zurückzuführen. Dolmetschen dagegen ist ein einmaliger mündlicher Vorgang ohne schriftliche Fixierung des Ergebnisses. Auf diese Unterschiede kann und soll in der vorliegenden Arbeit jedoch nicht weiter eingegangen werden. Der Fokus ist ausschließlich auf Übersetzung im dargelegten Sinn gerichtet.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Mehr dazu s.u. die Ausführungen zu "Schlange" in Pkt.3.3.2.2.2.1

Sohn, wenn er ihn bittet ... um einen Fisch, eine Schlange biete?" Ein guter Vater hätte seinem Kind niemals etwas so Schlechtes gegeben. Wenn die ursprünglich negative Konnotation der "Schlange" in anderen Kulturen – wie zum Beispiel bei einigen Urwaldindianern – positiv ist und Schlangen eine Delikatesse sind, ergibt der Satz in seinem Zusammenhang keinen Sinn mehr. Man wird kaum verstehen, was Matthäus sagen wollte<sup>12</sup>.

II. Schwieriger und mit wesentlich schlimmeren Auswirkungen sind die Missverständnisse, die das Wort "Verräter" bei einer Volksgruppe in Neuguinea hervorgerufen hat. Zur Zeit Jesu in Palästina wie auch heute in unserer Kultur ist "Verräter" ein Begriff, der negative Gefühle hervorruft. Ein Verräter hat Unrecht getan und man versucht, einem solchen Menschen aus dem Weg zu gehen. In seinem Buch "Friedenskind" beschreibt Don Richardson jedoch eine Volkgruppe, bei denen Verrat als positiv gesehen wird (vgl. Richardson 1984:24f). Wer in der Kunst des Verrats die höchste Kunstfertigkeit erreicht, ist bei allen hoch angesehen (:50f). Entsprechend war die Reaktion, als sie die biblische Geschichte über den Verrat von Judas an Jesus hörten: Judas war in ihren Augen ein Held (:147-149)<sup>13</sup>!

Man muss möglichst viel von beiden Kulturen verstehen, um die Feinheiten zu erkennen, die 'zwischen den Zeilen' stehen. Nur so können auch Konnotationen, die in der Ausgangs- und Zielkultur unterschiedlich sind, wahrgenommen und in der Übersetzung berücksichtigt werden<sup>14</sup>. Nur dann kann größtmögliches Verstehen aufseiten der Zielgruppe erreicht werden, sodass Übersetzung tatsächlich nicht nur ein interlingualer sondern auch ein interkultureller Vorgang ist.

Die Frage, die sich dabei letztlich alle stellen müssen, die an einer Übersetzung beteiligt sind, ist: Wie kann ich den Ausgangstext so in der Zielsprache wiedergeben, dass die Zielgruppe, die ich vor Augen habe, möglichst viel vom Original versteht, ohne dass sie überfordert wird. Auf der einen Seite muss – und darf – der Übersetzer nicht alles Fremde weglassen bzw. durch Bekanntes ersetzen oder erklären. Auch die biblischen Autoren haben ihren Lesern / Hörern Fremdes zugemutet, um an den ursprünglichen geographischen und kulturellen Gegebenheiten festzuhalten<sup>15</sup>. Auf der anderen Seite darf in einer Übersetzung nicht so viel Fremdes vorkommen, dass sich die Zielgruppe so viele Gedanken über die Bedeutung machen muss, dass sie schließlich wegen mangelnden Verständnisses und zu vieler offener Fragen aufgibt, die Übersetzung zu verwenden (vgl. Wendland 2006:63)<sup>16</sup>. Je nach Situation und Vorwissen der Zielgruppe wird dies unterschiedlich sein; manche brauchen mehr, die anderen weniger Verstehenshilfen.

<sup>13</sup> Eine Lösung für dieses Problem war das Konzept des "Friedenskindes": Um dauerhaften Frieden zwischen einzelnen Dörfern zu schaffen, braucht man ein "Friedenskind" (vgl. Richardson 1984:161-171), was von jedem geachtet und geschützt wird. Jesus ist das Friedenskind Gottes (vgl. :175-183). Judas hätte dieses Friedenskind niemals verraten dürfen (vgl. :178).

<sup>16</sup> Die Bibel so zu übersetzen, dass die Zielgruppe die Übersetzung ohne jegliche Hilfe (Katecheten, Missionare, Prediger) ganz versteht, ist nicht möglich. Oftmals jedoch ist es möglich, Verständnisschwierigkeiten zu reduzieren, z.B. indem implizit enthaltene Informationen, deren Kenntnisse bei der neuen Ziel-

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Ähnliche Unterschiede, wie hier beschrieben, gibt es auch bei der konnotativen Bedeutung des Wortes "Schnecke". Im Französischen ist "Schnecke" eine Delikatesse, im Deutschen wird damit normalerweise ein Tier verbunden, das nicht gegessen wird (vgl. Wilss 1982:43).

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Wie dies konkret in einer Übersetzung aussieht, ist unterschiedlich. Einige Möglichkeiten sind in Pkt.4 dargestellt.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Ersichtlich ist dies u.a. an der Verwendung einiger aramäischer Fremdwörter (s.u. Pkt.3.2).

Einige der oben beschriebenen Elemente sind keineswegs neu. Auch in der Geschichte des Übersetzens können sie zum Teil beobachtet werden. Dies soll im folgenden Überblick aufgezeigt werden:

# 2.1.1 Geschichte von Übersetzung

### 2.1.1.1 Antike bis Reformation

Die erste interessante Parallele zum obigen Übersetzungsansatz gibt es bereits im 7. Jahrhundert vor Christus. Zu dieser Zeit gab es noch keine systematische Übersetzungswissenschaft. Von Pharao Psammetich wird jedoch berichtet, dass er ägyptische Kinder in griechische Familien schickte, damit sie für Übersetzungszwecke deren Sprache lernen. Dadurch erlernten die Kinder nicht nur die griechische Sprache, sondern auch die griechische Kultur, da sie mit den Familien zusammenlebten und deren Verhalten und Denken im Alltag sahen. Diese Vorgehensweise führte "im günstigen Fall nicht nur zum Erwerb von Sprach-, sondern auch von Kulturkenntnissen. War ein solches Kind erst in die Heimat zurückgekehrt und hatte sich wieder in die heimische Kultur eingegliedert, so beherrschte es nicht nur die fremde Sprache, sondern es kannte auch Sitten, Gebräuche, Wertvorstellungen des Volkes und wusste ... "wie man mit diesen Leuten zu reden hatte" (Albrecht 1998:30). Auf diese Weise wurde nicht nur die andere Sprache, sondern auch die andere Kultur in den Übersetzungsprozess mit einbezogen<sup>17</sup>.

In der Antike gab es grundsätzlich die Tendenz zu wortgenauen Übersetzungen, die sich teilweise 'sklavisch' an ihre Vorlage hielten und damit die sprachliche und kulturelle Situation ihrer Zielgruppe nicht ausreichend berücksichtigten. Dies ist z.B. an den Übersetzungen des NT in verschiedene Sprachen zu beobachten (vgl. Juckel 1998:1495f; Schulz-Flügel 1998:1492). Dennoch gab es auch in dieser Zeit Ausnahmen, die durch Umstellungen, Zusätze oder Ähnliches den Verstehenshorizont der Leser mit einbezogen (vgl. Aland 1980:191-193; Brock 1980:169; Reichmann 1980:175)<sup>18</sup>.

Die ersten Übersetzungen biblischer Texte im deutschen Sprachraum entstanden im 8. / 9. Jahrhundert, da das Bedürfnis nach Bibeltexten in der deutschen Sprache immer größer geworden war (vgl. Sauer-Geppert 1980:229). In diesen Übersetzungen war die Bindung an die lateinische Vorlage überwiegend sehr eng – sowohl im Bezug auf Wortwahl als auch auf Syntax<sup>19</sup>. Erst nach

gruppe nicht vorausgesetzt werden können, expliziert werden oder Eigennamen durch Hinzufügung von Klassifizierern (die *Stadt* Jerusalem) erklärt werden (vgl. auch u. Pkt. 4.1).

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Ob dies jedoch bewusst so beabsichtigt war oder nicht, kann nicht geklärt werden.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Das wohl bekannteste Beispiel aus vorchristlicher Zeit ist die LXX, in der sich auch einige kulturelle Adaptionen finden. Dazu mehr unter Pkt.3.1.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Aber auch bei diesen Übersetzungen gab es Ausnahmen, die teilweise die sprachlichen Unterschiede zwischen der lateinischen Vorlage und der ZS berücksichtigten (vor allem im Bereich der Wortwahl; vgl. Seyferth 2000:67f). Eine Berücksichtigung von kulturellen Unterschieden ist noch seltener zu beobachten. Ein Beispiel dafür ist jedoch die Übersetzung der lateinischen Pluralform ,in caelis' (vgl. Mt.6,9) mit dem deutschen Singular. Die Begründung dafür war, dass es in der germanischen Vorstellung nur einen Himmel gab (vgl. Sauer-Geppert 1980:230f).

der Jahrtausendwende wandelten sich die Übersetzungen dahingehend, dass die Wortstellung langsam der deutschen und nicht mehr der lateinischen Sprache angepasst wurde<sup>20</sup>.

### 2.1.1.2 Martin Luther

Ein wesentlicher Grund für die relativ weite Verbreitung der Lutherbibel – neben den besseren Verbreitungsmöglichkeiten von Texten durch die Erfindung des Buchdrucks – war Luthers Ansatz, eher die Strukturen und Eigenschaften der ZS als die der AS zu benutzen. Dieser Ansatz hatte deutlich sichtbare Unterschiede zur Folge (vgl. z.B. Bieberstedt 2000:40). Durch seine Übersetzung konnten plötzlich viele – auch ungebildete – Leute die Bibel verstehen.

Luthers Ziel war nicht die Ausbildung des Klerus, sondern, dass 'der gemeine Mann' – also jeder, und nicht nur die Gelehrten und Geistlichen – die Bibel lesen und verstehen kann: "Nach Luther ist der *gemeine man* abzuheben von den Studierten, von der Geistlichkeit, von den Regierenden, den Herren jeglicher Obrigkeit. Er hat ein begrenztes Wissen und ein begrenztes Verstehen … Das ist … fast prinzipiell seine Zielgruppe für seine Übersetzung" (Besch 2000:92). So hat Luther sich unter anderem in der Wortwahl viele Anregungen aus dem alltäglichen Sprachgebrauch geholt:

[D]enn man muss nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll Deutsch reden, wie diese Esel tun, sondern man muss die Mutter im Haus, die Kinder auf den Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt darum fragen und den selbigen auf das Maul sehen, wie sie reden, und danach dolmetschen, so verstehen sie es denn und merken, dass man Deutsch mit ihnen redet (Luther 1530:637).

In seinem "Sendbrief zum Dolmetschen" oder der Schrift "Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens" führt Luther einige Beispiele auf, an denen er auch begründet, dass "nicht der Sinn den Worten, sondern die Worte dem Sinn dienen und folgen sollen" (Luther 1531:11).

Das wohl bekannteste Beispiel ist in Röm.3,28 zu finden: Zu dieser Stelle begründet er, weshalb er 'allein' eingefügt hat (*allein* durch den Glauben), ohne dass dieses Wort im Lateinischen oder Griechischen zu finden ist. Aber auch an einigen anderen Stellen aus beiden Testamenten legt er dar, dass er immer wieder versucht hat, gutes Deutsch zu reden – mit dem Ziel, dass die Zielgruppe, die er vor Augen hatte, ihn versteht<sup>21</sup>:

Was ist es aber, die Worte in Not so steif und strenge halten, daraus man doch nichts verstehen kann? Wer Deutsch reden will, der muss nicht der hebräischen Worte Weise führen, sondern muss darauf sehen, wenn er den hebräischen Mann verstehet, dass er den Sinn fasse und denke also: "Lieber, wie redet der deutsche Mann in solchem Fall?" Wenn er nun die deutschen Worte hat, die hierzu dienen, so lasse er die hebräischen Worte fahren und spreche frei den Sinn heraus aufs beste Deutsch, so er kann (Luther 1531:11).

<sup>21</sup> Hierzu z.B. auch noch Mt.12,34; Mk.14,4; Dan. 10,11 und Ps.63,6; 65,9; 91 (vgl. Luther 1530:637-639 und Luther 1531:11, 14).

\_

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Bei der Beurteilung dieser Übersetzungen ist anzumerken, dass die Übersetzungen für die intendierte Zielgruppe durchaus angemessen waren, da sie hauptsächlich das Ziel hatten, den Klerus auszubilden, und nicht, die Bibel der breiten Masse zugänglich zu machen (vgl. Albrecht 1998:129). Ob die nach wie vor relativ enge Anlehnung an den lateinischen Ausgangstext jedoch wirklich diesen Übersetzungsansatz oder eher das Unvermögen der Übersetzer widerspiegelt (auch um die Jahrtausendwende gab es noch keine 'Übersetzungswissenschaft' oder eine Ausbildung für Übersetzer), ist fraglich (vgl. Sauer-Geppert 1980:231).

Auf der anderen Seite zeigt Luther Grenzen auf: "Doch hab ich wiederum nicht allzu frei die Buchstaben lassen fahren … Aber ich habe eher wollen der deutschen Sprache abbrechen, denn von dem Wort weichen" (Luther 1530:640). Aber nach welchen Kriterien hat Luther seine Entscheidungen getroffen? Rein intuitiv? Auch hier führt er einige Beispiele mit Begründungen an. Stellvertretend soll hier die Stelle aus Ps.68,19 genannt werden:

"Du bist in die Höhe gefahren und hast das Gefängnis gefangen". Hier wäre es wohl gutes Deutsch gewesen: "Du hast die Gefangenen erlöset". Aber es ist zu schwach und gibt nicht den feinen reichen Sinn, welcher in dem Hebräischen ist, da es sagt: "Du hast das Gefängnis gefangen". Welches nicht allein zu verstehen gibt, dass Christus die Gefangenen erledigt hat, sondern auch das Gefängnis also weggeführt und gefangen, dass es uns nimmer mehr wiederum fangen kann noch soll, und ist so viel als eine ewige Erlösung (Luther 1531:13; Hervorhebung AF).

Luther hatte als Übersetzer stets beides im Blick: den Ausgangstext und seine Zielgruppe. Eine Grenze der Berücksichtung seiner Zielgruppe ist für ihn dort erreicht, wo verständliche Formulierungen den 'feinen reichen Sinn' der Ausgangssprache nicht transportieren können. Das Problem ist jedoch, dass eine weniger verständliche, sich enger an die Vorlage haltende Formulierung diesen 'feinen reichen Sinn' für viele Leser ebenfalls nicht transportiert, da sie möglicherweise dazu führt, dass diese Passage überhaupt keinen Sinn ergibt.

Welche Vorgehensweise ist hier angemessen, vor allem in Situationen, wo die Zielgruppe zum Verstehen fast ausschließlich auf den biblischen Text selbst angewiesen ist? Hätte Luther übersetzen sollen: 'Du hast die Gefangenen erlöset und eine ewige Erlösung bewirkt. Denn das Gefängnis kann uns nimmer mehr wiederum fangen.'? Damit hätte er zwar den 'feinen reichen Sinn' (wie er ihn an dieser Stelle verstand) wiedergegeben, aber gleichzeitig die Grenze zwischen Übersetzung und Kommentar überschritten. Nicht alles kann in einer Übersetzung transportiert werden<sup>22</sup>. Mit dieser Vorgehensweise zeigt Luther aber eine wichtige Komponente auf, die bei aller Zielgruppenorientierung nicht vergessen werden darf: den Respekt und die Achtung vor dem Ausgangstext<sup>23</sup>.

In den nachfolgenden Jahrhunderten wurden zahlreiche Übersetzungen in ganz Europa angefertigt, wobei sich einige sehr stark an Luthers Bibelübersetzung orientierten. Sie entstanden hauptsächlich aus dem Grund der "missionarischen Verantwortung" (vgl. Gundert 1980:268). Darüber hinaus fing man an, mehr und mehr wissenschaftliche Erkenntnisse – auch auf anderen Gebieten, wie zum Beispiel der Textkritik – zu berücksichtigen und arbeitete wissenschaftlich korrekter. Übersetzungstheoretische Ansätze waren selten. Zu nennen sind hier vor allem die Ansätze von Venzky<sup>24</sup>, Schleiermacher und von Humboldt<sup>25</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Diese Frage nach einer angemessenen Übersetzung, die die Situation des Ausgangstextes und die der Zielgruppe berücksichtigt, begegnet auch heute Übersetzern häufig. Mehr zum Umgang mit diesen Schwierigkeiten – vor allem im Bereich der 'unbekannten Konzepten' – s.u. Pkt. 4.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Diese Achtung ist z.B. in dem Prinzip zu sehen, dass historische Gegebenheiten / Tatsachen nicht verändert werden dürfen; mehr dazu s.u. Pkt.4.1.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Laut Albrecht ist seine Schrift 'Bild eines geschickten Übersetzers' aus dem Jahr 1734 die erste Abhandlung dieser Art nach Luther (vgl. Albrecht: 1998:80).

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Genauer auf ihre Ansätze einzugehen, ist nicht möglich. Eine übersichtliche Darstellung zu den Ansichten und ihren Auswirkungen der beiden letztgenannten Autoren ist zu finden in Wilss 1982:31-37.

## 2.1.1.3 20. Jahrhundert

Mitte des 20. Jahrhunderts wird zum ersten Mal ein übersetzungswissenschaftlicher Ansatz vorgestellt, der keine formelle Entsprechung des Ausgangstextes im Zieltext beabsichtigt. Mit ihrem Ansatz der *dynamischen Äquivalenz* haben Nida (und Taber)<sup>26</sup> die folgende Entwicklung beeinflusst und einen wesentlichen Beitrag zur Übersetzungstheorie geleistet (vgl. Findeisen in Thiede 1993:163).

Eine Grundannahme dieses Ansatzes ist, dass die biblischen Autoren keinen geheimnisvollen Text schreiben wollten. Sie haben mit dem Ziel geschrieben, anderen etwas mitzuteilen (vgl. auch oben Pkt. 2.1). Um dieses Ziel zu erreichen, mussten sie verständlich schreiben. Wenn also der Ausgangstext verstanden werden sollte, sollte auch der Zieltext so verständlich wie möglich ausfallen. Da eine Übersetzung der Formen des Ausgangstextes oftmals schwer verständlich ist (u.a. aufgrund der Unterschiedlichkeit der beteiligten Sprachen), muss das Hauptaugenmerk bei einer Übersetzung auf der Bedeutung bzw. Funktion des Ausgangstextes liegen: "Translating must aim primarily at 'reproducing the message'. To do anything else is essentially false to one's task as a translator" (Nida / Taber 1982:12). Weniger die einzelnen Wörter an sich als vielmehr ihre Bedeutung im Text sind wichtig. Sie gehen in ihrer Forderung nach Verständlichkeit sogar so weit, dass die Übersetzung möglichst dieselbe Reaktion hervorrufen soll wie das Original: "Dynamic equivalence is therefore to be defined in terms of the degree to which the receptors of the message in the recaptor language respond to it in substantially the same manner as the receptors in the source language" (Nida / Taber 1982:24)<sup>27</sup>.

Eines der größten Probleme dieses Ansatzes liegt darin, dass wir heute nicht mehr exakt die Reaktion der damaligen Hörer bestimmen können. Dafür sind wir zu weit vom ursprünglichen Schauplatz entfernt. Hinzu kommt, dass für die damaligen Hörer / Leser vieles im Ausgangstext enthalten war – z.B. Anspielungen auf das Alte Testament oder auf ihr direktes Umfeld – dass es unmöglich ist, exakt dieselbe Reaktion heute wie damals hervorzurufen. Selbst wenn die Übersetzung verständlich ist und die Strukturen der ZS berücksichtigt, können in eine Übersetzung nicht alle Elemente und Faktoren, die den Menschen damals bewusst waren, mit hinein genommen werden; dies kann – wenn überhaupt – in einem Kommentar geschehen<sup>28</sup>.

Weitere Schwächen in diesem wegweisenden Ansatz sind, dass pragmatische Beziehungen zwischen den einzelnen Sätzen außer Acht gelassen werden (vgl. Bearth in Thiede 1993:158f) und auch die soziokulturellen Hintergründe der Zielgruppe zu wenig Berücksichtigung finden (vgl. Findeisen in Thiede 1993:163). Unter anderem diesen Problemen begegnen Beekman / Callow bei ihrer Weiterentwicklung des Ansatzes von Nida / Taber: zum einen durch ihre Methode der semantic structure analysis<sup>29</sup> und zum anderen, indem sie aufzeigen, wie wichtig die Berücksichtigung der

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Der Ansatz der dynamischen Äquivalenz ist ausführlich dargestellt in den Büchern , *Toward a Science of Translating*' (nur von Nida) aus dem Jahr 1962 und , *The Theory and Practice of Translation*' (von Nida und Taber) aus dem Jahr 1969 (in dieser Arbeit wird die Ausgabe von 1982<sup>3</sup> verwendet).

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Dieses Ziel ist jedoch nur schwer objektiv überprüfbar (vgl. Albrecht 1998:124).

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Dessen sind sich Nida und Taber aber ebenfalls bewusst: "This response can never be identical, for the cultural and historical settings are too different, but there should be a high degree of equivalence of response, or the translation will have failed to accomplish its purpose" (Nida / Taber 1982:24).

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Der Ansatz ist ausführlich dargestellt in ihrem Buch , *Translating the Word of God* aus dem Jahr 1974 (in dieser Arbeit wird die Ausgabe von 1989<sup>4</sup> verwendet).

Zielkultur für eine Übersetzung ist<sup>30</sup>. In ihren Darstellungen der unterschiedlichen Themenbereiche gehen sie nicht nur auf die sprachlichen Probleme in diesem Bereich ein, sondern rücken wiederholt die Unterschiede zwischen Ausgangs- und Zielkultur ins Blickfeld<sup>31</sup> und sensibilisieren dadurch die Wahrnehmung der Übersetzer für die Wichtigkeit der Berücksichtigung von Ausgangs- und Zielkultur.<sup>32</sup>.

## 2.1.2 Ergebnis

Versteht man Übersetzung als Teil von Kommunikation, ist das Ziel einer Übersetzung die Vermittlung einer Botschaft. Dieses Ziel kann nur erreicht werden, wenn die intendierte Zielgruppe die Übersetzung versteht. Daher müssen verschiedene Faktoren beim Übersetzen berücksichtigt werden:

#### I. Ausgangstext

Der Ausgangstext gibt die Botschaft vor, die vermittelt werden soll. Deshalb muss dieser Text mit Respekt behandelt werden (vgl. Luther); er darf nicht willkürlich verändert werden. Der vorgegebene Text muss ernst genommen und so übersetzt werden, dass möglichst weder Informationen verloren gehen noch neue hinzu kommen. Eine gründliche Exegese, die sowohl die Formen als auch die Bedeutungen der Texte untersucht, ist daher eine unabdingbare Voraussetzung für eine angemessene Übersetzung.

### II. Ausgangssituation

In der Exegese eines Textes geht es nicht nur um grammatikalische Formen, den syntaktischen Aufbau oder die lexikalische Bedeutung der Wörter, sondern auch darum, welche Wechselwirkungen zwischen diesen Elementen bestehen. Ebenfalls berücksichtigt werden müssen – soweit wie möglich – die Gedanken und Gefühle, die bei den ursprünglichen Lesern durch die Texte hervorgerufen wurden. Daher sind auch Informationen und Bedeutungen wichtig, die nicht durch Wörter im Text ausgedrückt werden, sondern implizit enthalten sind und 'zwischen den Zeilen stehen'. So ist es notwendig nicht nur den Text an sich, sondern auch die Ausgangssituation, in der ein Text geschrieben wurde, zu untersuchen<sup>33</sup>. Dazu gehört neben den Einleitungsfragen auch die Berücksichtigung von geographischen, historischen, religiösen und soziokulturellen Gegebenheiten.

#### III. ,Zielsituation'

\_

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Einige Jahre später, 1980, erschien ein Artikel von Beekman, der die Korrelation von Kultur und Übersetzung ntl. Schlüsselbegriffe aufzeigt: "Anthropology and Translation of the New Testament Key Terms" (in Notes of Translation No. 80, S.32-42).

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Vgl. dazu auch die Verwendung dieses Ansatzes in Pkt.4.1.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> In der Vergangenheit wurde die Kultur immer wieder zu wenig berücksichtigt: "A good translation results when a translator recognizes the interrelated importance of Biblical exegesis, anthropology, and linguistics (including applied linguistics in literacy and translation). Translators frequently fail to apply the discipline of anthropology" (Beekman 1980:32).

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Nicht umsonst beginnen die meisten Kommentare mit einer Analyse und Beschreibung der Einleitungsfragen.

Für welche Zielgruppe und für welchen Zweck wird die Übersetzung angefertigt? Wie viel Vorwissen kann vorausgesetzt werden? Gibt es bereits eine lange christliche Tradition? Welche Vorstellungen haben die Empfänger von 'ihrer' Übersetzung? Was erwarten sie? Um solche und ähnliche Fragen zu beantworten, muss der Übersetzer sowohl Sprache als auch Kultur seiner Zielgruppe kennen. Werden diese Fragen nicht bedacht, können Ausgangstext und Ausgangssituation nicht angemessen im Zieltext wiedergegeben werden und es kommt zu Missverständnissen der Übersetzung, sodass die Botschaft des Zieltextes nicht mit der des Ausgangstextes übereinstimmt.

Nur wenn alle drei Faktoren bedacht werden und in die Übersetzung einfließen, wird eine Übersetzung entstehen, die ihre Leser weder über- noch unterfordert, die ihren Lesern zwar Fremdes zumutet<sup>34</sup>, aber gleichzeitig so formuliert ist, wie es in der Zielsprache angemessen und verständlich ist.

### 2.2 Kultur

Da es sich bei dem Begriff "Kultur" um einen Schlüsselbegriff der vorliegenden Arbeit handelt, soll er im Folgenden näher betrachtet werden. Um die Frage beantworten zu können, was "Kultur" ist, dürfen nicht nur heutige Ansichten berücksichtigt werden. Daher werden zunächst Geschichte und Herkunft dieses Begriffs beleuchtet.

## 2.2.1 Geschichte des Begriffs ,Kultur'

Die Geschichte des *Begriffs* "Kultur' reicht bis in die Antike – genauer gesagt bis Cicero – zurück<sup>35</sup>. Ursprünglich kommt dieses Wort von dem lateinischen Verb "colere', was soviel heißt wie "anbauen, pflegen' oder dem daraus abgeleiteten Substantiv "cultura' ("Landbau, Pflege"). Beides wurde oftmals ganz allgemein benutzt, wenn es um die Bestellung / Pflege der Felder in der Landwirtschaft ging. Diese Bedeutung hat sich teilweise – zum Beispiel im Englischen – bis in die heutige Zeit gehalten<sup>36</sup>

Cicero jedoch verwendete 'cultura' im übertragenen Sinne. Er sprach von 'cultura animi' ('Pflege des Geistes'). Sowohl im wörtlichen als auch im übertragenen Sinn dient es als Abgrenzung oder als Gegensatz zum so genannten 'status naturalis', dem 'natürlichen Zustand'. Mit dem 'natürlichen Zustand' ist alles gemeint, was noch nicht umgeformt oder gepflegt wurde, alles, was seine Natürlichkeit und oftmals auch Wildheit behalten hat, weil es nicht gezüchtet oder gezähmt worden ist (vgl. Rodi 1990:177). Durch die Gestaltung der Natur wird die Umwelt als Heimat eingerichtet,

<sup>35</sup> Die Sache an sich gab es schon vorher, was unter anderem durch die Unterscheidung zwischen Griechen und Barbaren deutlich wird (s.u.). Darüber hinaus gab es auch noch andere, die sich mit diesem Thema beschäftigten, jedoch ist Cicero derjenige, der am entscheidendsten zur Prägung des Kulturbegriffs beigetragen hat (vgl. auch Neumann / Stegemann 2004:6).

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Die historischen Gegebenheiten dürfen nicht verändert werden, da sich die berichteten Ereignisse in einer bestimmten Zeit und Kultur ereigneten. Daher kann eine Übersetzung nicht alles Fremde vermeiden und z.B. Juden zu "Weißen" und Heiden zu "Schwarzen" werden lassen (so geschehen in der Koinonia "Cotton Patch" Version von C. L. Jordan; vgl. Beekman / Callow 1989:35).

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Landwirtschaft im Englischen gleich 'agri<u>culture</u>'. Aber auch im Deutschen ist diese Bedeutung nicht völlig abhanden gekommen. So sprechen Landwirte, wenn sie ihre Felder zur Bestellung vorbereiten, z.B. vom 'Kultivieren' der Felder.

die individuell bzw. je nach Gruppe völlig unterschiedlich aussehen kann, sodass sich der Mensch dabei selbst "zugleich als Individuum und Gemeinschaftswesen entfaltet" (Nunnenmacher 1987:235). Die menschliche Gestaltung macht die "Natur" zur "Kultur". Da die Gestaltung der Natur auf kreative Weise geschieht, nimmt sie unterschiedliche Formen und Ausprägungen an, sodass verschiedene "Kulturen" entstehen.

Dies wird unter anderem sichtbar an den Unterschieden zwischen verschiedenen Volksgruppen, die sich auch begrifflich voneinander abgrenzen. So waren für die Griechen alle, die kein Griechisch sprachen, βάρβαροι' – Barbaren³7. Diese begriffliche Abgrenzung zwischen Griechen und Nichtgriechen und deren Bezeichnung als Barbaren diente zugleich auch als Mittel der Wertung. Die Konnotation des Wortes 'Barbaren' war negativ, sodass man meist mit den nicht Griechisch sprechenden Menschen auch gleichzeitig eine geringere Bildung und auch insgesamt eine weniger weit entwickelte, minderwertige Kultur verband.

Die Juden hingegen grenzten sich vor allem im Hinblick auf ihre Religion von anderen ab (vgl. Unnik 1980:210). Sie waren das von Gott auserwählte Volk. Die anderen wurden zum Beispiel ,τὰ ἔθνη' - ,Heiden'38 (vgl. Gal.2,2) oder ,ἄνομοι' – ,Menschen ohne Gesetz' (vgl. Apg.2,23) genannt. Aus Sicht des Volkes Israel beteten die anderen falsche Götter an, nur sie kannten den einzig wahren Gott. Sie grenzten sich dadurch – explizit vor allem im Hinblick auf ihre Religion – (als Volksgemeinschaft) gegenüber anderen Völkern ab. Durch die Abgrenzung nach außen hin wurde zugleich die eigene Identität als ,Kulturgemeinschaft' gefestigt<sup>39</sup>.

In den folgenden Jahrhunderten gab es kaum Weiterentwicklungen des Kulturbegriffs. Lange Zeit war der Blick ausschließlich auf den schon von Cicero formulierten Gegensatz zwischen "Natur" und "Kultur" gerichtet<sup>40</sup>. Erst Anfang des 19. Jahrhunderts<sup>41</sup> rückten die Unterschiede der verschiedenen Kultur<u>en</u> ins Blickfeld; "Kultur" ist nicht gleich "Kultur"; sie können sich – je nach Entwicklung – erheblich voneinander unterscheiden (vgl. Rodi 1990:180; Neumann / Stegemann 2004:9)<sup>42</sup>.

\_\_\_

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> So wird dieser Begriff auch an einigen Stellen im NT verwendet (Apg.28,2.4; Röm.1,14; 1.Kor.14,11; Kol.3,11), um Menschen zu bezeichnen, die kein Griechisch sprechen oder aus einer anderen als der griechisch-römischen Kultur kamen (vgl. Louw / Nida 1988:136). Daraus lässt sich schließen, dass die Denkstrukturen der ntl. Autoren – genauer gesagt Lukas und Paulus – nicht nur aus der jüdischen, sondern auch aus der griechisch-römischen Welt kommen. Ihr kultureller Hintergrund umfasst beide Kulturen (ihre Verwurzelung in der jüdischen Kultur wird an anderen Stellen sichtbar, z.B. an ihrem Umgang mit dem AT).

<sup>38</sup> Tò ἔθνος heißt in seiner Grundbedeutung eigentlich 'Volk'. Der Plural – die oben angegebene Form – wurde aber häufig im NT verwendet, um nicht-jüdische Völker, also 'Heiden' zu bezeichnen. Im Gegensatz dazu findet sich meist das Wort 'ὁ λαός', wenn vom Volk Israel die Rede ist.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Dass "das Fremde den identitätsfördernden Außenhalt für die auf eine bestimmte Kultur … eingeschworene Gesellschaft abgibt" (Rodi 1990:177), ist eine nicht nur auf die jüdische Kulturgemeinschaft beschränkte, sondern allgemein gültige Beobachtung.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> ,Kultur' wurde mit Freiheit verbunden. Man sah die Alternative zwischen "Barbarei und besserer Zukunft des Menschengeschlechts" (Moxter 2001:1822).

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Nunnenmacher grenzt die Zeit sogar noch etwas weiter ein. Er schreibt: "Es ist hauptsächlich der Forschung der letzten *150 Jahre* [Hervorhebung AF] zu verdanken, was wir heute an Erkenntnissen auf diesem Gebiet besitzen" (Nunnenmacher 1987:236).

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Weitere Details zur Entwicklung des 'Kulturbegriffs' (z.T. auch zur Rolle der Kirche), auf die in diesem Rahmen aber nicht eingegangen werden kann, finden sich in Graf / Tanner 1990:187-206; Moxter 2001:1821-1824) und Brockhaus 2006a:63-65.

Ein theoretisches Konzept zur Erforschung einer Kultur, das gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstand, ist der so genannte "Evolutionismus" (vgl. Käser 1998:24f)<sup>43</sup>. Einer seiner Hauptvertreter, E. B. Tylor, definiert "Kultur" folgendermaßen: "Kultur oder Zivilisation im weitesten ethnologischen Sinne ist jener Inbegriff von Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Sitte und allen übrigen Fähigkeiten und Gewohnheiten, welche der Mensch als Glied der Gesellschaft sich angeeignet hat" (Tylor, zit. in Brockhaus 2006a:64). Er legte mit dieser "klassischen" Definition eine wichtige Grundlage zur weiteren, immer mehr systematisierten Entwicklung des "Kulturbegriffes", die auch für eine noch heute gängige Betrachtungsweise von Kultur bestimmend ist (vgl. Vivelo 1981:50f).

Im Zuge der immer weiter fortschreitenden wissenschaftlichen Spezialisierung auf kleinere Teilbereiche findet sich gleichzeitig immer weniger eine allgemein gültige Beschreibung von "Kultur". Einige Fachbereiche, die mehr oder weniger direkt und intensiv mit "Kultur" zu tun haben, betrachten "Kultur" unter einem speziellen, für sie typischen Blickwinkel, sodass mittlerweile nicht mehr nur eine, sondern eine große Vielzahl von Definitionen nebeneinander existieren. Bis zum Jahr 1950 wurden "ganze 164 Definitionen des Begriffs Kultur formuliert und veröffentlicht" (Käser 1998:30)<sup>44</sup>. Keine von ihnen hat den Anspruch alle Aspekte zu umfassen und alleine gültig zu sein. Dafür ist die unter "Kultur" verstandene Sache (das Konzept "Kultur") viel zu komplex.

## 2.2.2 Der Kulturbegriff heute

Da es mittlerweile unmöglich ist, eine einzige allgemein anerkannte Definition von "Kultur' herauszuarbeiten (s.o.), sollen im Folgenden die drei wissenschaftlichen Bereiche zu Wort kommen, die sich zum einen intensiv mit dem Thema "Kultur' beschäftigen und zum anderen unmittelbar mit dem Thema dieser Arbeit zusammenhängen – Anthropologie, Linguistik und Missiologie.

# 2.2.2.1 Anthropologie

Die Anthropologie ist die Disziplin, die sich am umfassendsten und unmittelbarsten mit "Kultur" beschäftigt. Als "Lehre vom Menschen" setzt sie sich nicht nur mit den physischen Komponenten des Menschen auseinander. In seinem Handbuch der Kulturanthropologie unterteilt Vivelo die Anthropologie in drei Bereiche – "Physische Anthropologie", "Archäologie" und "Kulturanthropologie". Der in dieser Arbeit relevante Bereich ist der der Kulturanthropologie, befasst er sich doch mit Beschreibung und "Vergleichen von Kulturen und auf diesen Vergleichen beruhende allgemeine Aussagen über die Menschheit" (Vivelo 1981:43).

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Evolutionismus: Die Grundlage bildet das Evolutionsmodell von Darwin. So geht man davon aus, dass sich auch "Kultur" (mit ihren verschiedenen Komponenten) von "einfach" zu "komplex" entwickelt hat; zum Beispiel im Bereich der Wirtschaftsform: vom Jäger und Sammler, über Ackerbau (niederer und höherer) und Viehzucht zur industriellen Produktion. Ein anderer Ansatz, der heute weiter verbreitet ist, ist der Funktionalismus oder Institutionalismus. Hier wird der Blick weniger auf die Entwicklung als vielmehr auf die einzelnen voneinander abgegrenzten Institutionen innerhalb einer Gesellschaft gerichtet. Sie werden zunächst einzeln, später dann in ihrer Wechselwirkung betrachtet.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Laut Hirschberg gibt es sogar "an die dreihundert verschiedene Definitionen" (Hirschberg 1988: 269).

Die Kulturanthropologie beschäftigt sich auf zwei Arten mit "Kultur"; zum einen im Sinne von "Menschheitskultur" – hier als "generell" bezeichnet, und zum anderen im Sinne von Einzelkultur, d.h. der "speziellen" Kultur einer Gruppe (vgl. Laubscher 2001:1820):

#### I. Generell

Die Kulturanthropologie versucht, durch Vergleiche verschiedener Gesellschaften etwas Grundsätzliches über Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten der Gattung Mensch auszusagen. Was ist typisch für den Menschen? Was unterscheidet ihn abgesehen von seinem Aussehen von Tieren? In dieser Hinsicht wird "Kultur" generell definiert; "alle menschlichen Tätigkeiten und geistigen Prozesse" (Thiel 1983:7-8) werden als "Kulturleistungen" angesehen. So beschreibt auch Nunnenmacher "Kultur" als typisch menschliche Eigenschaft: "Man kann Kultur also als ein Wesensmerkmal menschlicher Existenz schlechthin bezeichnen: Wo Menschen sind, gibt es Kultur, weil der Mensch von Natur aus ein Kulturwesen ist" (Nunnenmacher 1987:235).

Diese typisch menschliche Eigenschaft der "Kultur" wurde sehr unterschiedlich bewertet. So wird "Kultur" – als Fähigkeit des Menschen, seine Umwelt frei nach eigenem Gutdünken und Bedarf zu gestalten – teilweise als ein Zwang oder eine Notwendigkeit zum Überleben angesehen, wodurch ausschließlich die biologischen Mängel des Menschen im Gegensatz zum Tier herausgehoben werden. Andere (z.B. J. G. Herder) sehen sowohl diese Unzulänglichkeiten als auch die positive Fähigkeit des Menschen, eigenständig zu denken. Nach diesem Ansatz ist z.B. die Entstehung der Sprache zugleich Notwendigkeit die "freie Tat eines mit "Besonnenheit" ausgestatteten (und damit doch nur scheinbar als Mängelwesen sich erweisenden) Geschöpfes" (Rodi 1990:178).

Eine grundsätzlich positive Einstellung dieser typisch menschlichen Eigenschaft der "Kultur" gegenüber hat das biblische Menschenbild: Nach Gen.1 und 2 schafft Gott den Menschen nach seinem Ebenbild – mit all seinen Unterschieden zu den Tieren. Dazu gehört auch sein – im Vergleich mit Tieren – weniger ausgebildeter Instinkt. Anstelle dessen gibt Gott dem Menschen aber die Fähigkeit zu Denken und die Möglichkeit bzw. den Befehl, über die Erde zu herrschen und sie sich zu unterwerfen (vgl. Gen.1,26-28)<sup>46</sup>. Und auch die Sprache ist keine Notwendigkeit zum Überleben, sondern ein Mittel, um miteinander und mit dem Schöpfer zu kommunizieren. "Gerade als Kulturwesen ist der Mensch Gottes Geschöpf" (Haigis 2001:1826).

#### II. Speziell

Die zweite kulturanthropologische Betrachtung von "Kultur" bezieht sich auf eine abgegrenzte Gruppe von Menschen. Die Grenzen einer zusammengehörigen Gruppe richtig zu ziehen, ist schwierig. Meist wird eine Gruppe aufgrund der gemeinsamen Sprache von einer anderen

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Käser unterscheidet diese beiden Ansätze auch von der Begrifflichkeit her. Er bezeichnet die 'generelle' Beschreibung als 'Kulturanthropologie', die einen theoretischen 'Kulturbegriff' hat, den es s. E. nach nicht gibt. Den 'speziellen' Ansatz, bei dem es um real existierende Kulturen geht, hingegen bezeichnet er als 'Ethnologie' (vgl. Käser 1992:551). Etwa zehn Jahre zuvor sagt Thiede hingegen noch, dass 'Kulturanthropologie' einfach als Synonym für 'Ethnologie' gebraucht wird (vgl. Thiede 1983:11). Da es in dieser Arbeit nicht vorrangig um diese wissenschaftlichen Disziplinen geht, werde ich den Begriff 'Kulturanthropologie' für beide oben genannten Ansätze verwenden.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> So bleibt es zum Beispiel auch dem Menschen überlassen, den Tieren Namen zu geben (vgl. Gen.2,19f).

abgegrenzt (vgl. Rodi 1990:183). Sie ist ein relativ schnell auch von außen erkennbares Merkmal, wohingegen zum Beispiel gemeinsame Werte und Weltbild einer Vielzahl von Menschen – wichtige Komponenten einer "Kultur" – erst nach längerer Forschung bestimmt werden können und sich daher nicht für eine erste Abgrenzung eignen.

In dieser Betrachtungsweise wird 'Kultur' zum Beispiel definiert als "die Gesamtheit der typischen Lebensformen einer Bevölkerung, einschließlich der sie tragenden Geistesverfassung, insbesondere der Werteinstellungen … und umfassen auch die technischen Grundlagen des Daseins samt ihren materiellen Substraten (Kleidung, Obdach, Werkzeuge, Geräte usw.) und dem gestalteten Naturraum als 'Kulturlandschaft'" (Mühlmann zit. in Thiede 1983:8). Dies ist eine umfassende Definition, die sowohl Künste als auch materielle Erzeugnisse, Verhalten, Werte und Weltbild einer 'Kultur' beinhaltet. Käser definiert die 'Kultur' eines Volkes als "Gesamtheit aller Vorstellungen und Dinge, mit deren Hilfe eine menschliche Gruppierung ihr Leben gestaltet. Kultur ist eine Strategie zur Bewältigung des Daseins. So gesehen ist Kultur primär etwas Geistiges, ein System von Denkformen, mit dessen Hilfe die Wirklichkeit interpretiert, geordnet und entsprechend gestaltet werden kann" (Käser 1992:551)<sup>47</sup>.

Sowohl die "generelle" als auch die "spezielle" Betrachtungsweise von "Kultur" sind für die Bibelübersetzung relevant: Die "generelle" Herangehensweise bildet die "theoretische" Grundlage: Nur aufgrund der – durch sie explizierten – Gemeinsamkeiten aller Menschen ist Kommunikation über Kulturgrenzen (und der damit einhergehenden Unterschiede) hinweg möglich. Ohne diese Gemeinsamkeiten, wozu auch Sprache und Denken gehören, wäre damit auch Bibelübersetzung als sprachund kulturübergreifende Kommunikation nicht möglich (vgl. auch Larson 1984:436f).

Während des Übersetzungsprozesses hingegen geht es vor allem um die 'spezielle' Betrachtungsweise. Die überlieferten Ereignisse fanden in einer 'speziellen' Kultur statt<sup>48</sup> und auch die Übersetzung wird für eine 'spezielle' Volksgruppe angefertigt. Beide 'speziellen' Kulturen müssen berücksichtigt werden, wenn die Übersetzung verständlich und für die Menschen aus dieser Zielkultur relevant sein soll, sodass es eine wesentliche Aufgabe des Übersetzers ist herauszufinden, wie man die 'biblische Kultur' auf der einen und die Kultur der jeweiligen Volksgruppe auf der anderen Seite beschreiben kann, in die er übersetzt. Manches aus der Zielkultur kann man durch genaues Beobachten herausfinden; dazu gehört vor allem das Verhalten der Menschen in unterschiedlichen Situationen und Anlässen. Aber was ist der Grund für dieses Verhalten<sup>49</sup>? Welche Werte und Über-

<sup>48</sup> Genau genommen gibt es nicht *eine* spezielle biblische Kultur. Vor allem das Neue Testament ist geprägt von vielen unterschiedlichen kulturellen Einflüssen – hauptsächlich (früh-) jüdische, hellenistische und römische – sowohl aufseiten der Verfasser als auch der Empfänger, was sich auf unterschiedliche Weise in den Schriften des NT widerspiegelt und daher (durch Exegese) berücksichtigt werden muss.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Materielle Erzeugnisse werden von Käser lediglich als Auswirkungen bezeichnet, die eine sekundäre Funktion haben.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Das Problem hier ist jedoch, dass selbst die Menschen, die in dieser "Kultur" aufgewachsen sind, vielfach nicht erklären können, was der Grund für ihr Verhalten ist. Man tut es eben auf diese Art und Weise, das ist das normale Verhalten, was sie als Gruppe charakterisiert. Diese Reaktion hat nichts mit der Bildung eines Volkes / Menschen zu tun. Musste sich jemand noch nie in einer anderen "Kultur" wirklich zurechtfinden (nicht als Tourist) oder damit auseinander setzen, reflektiert man meist das eigene Verhalten nicht ausreichend. Alle anderen in der eigenen Umgebung verhalten sich (mehr oder weniger) gleich. "Es ist doch normal, sich zur Begrüßung die Hände zu schütteln." Erst wenn man erlebt, dass Menschen aus anderen "Kulturen" sich vielleicht ganz anders begrüßen (ohne jegliche Berührung oder im Gegenteil mit sehr inten-

zeugungen<sup>50</sup> stecken dahinter, die kulturell und nicht individuell bedingt sind<sup>51</sup>? Welches Weltbild haben sie? Das Weltbild ist das eigentliche Zentrum einer Kultur, von dem alles andere (Werte, Überzeugungen, Verhalten) abhängt: "At the centre, then, of a culture are the basic assumptions the people have of the nature of reality and of right and wrong. Taken together, they are referred to as the people's *world view*" (Hiebert 1992:C-12).

Da der christliche Glaube den ganzen Menschen im Blick hat und es nicht nur um veränderte Verhaltensweisen, sondern auch um ein verändertes Denken geht, kommt es auch bei einer Bibelübersetzung darauf an, nicht nur die äußerste Ebene – das Verhalten – zu beachten, sondern bis zum Kern – dem Weltbild – vorzustoßen. Eine Bibelübersetzung, die den Kern einer Kultur unberücksichtigt lässt, führt leichter zu einem Glauben der oberflächlich ist und sich mit den bestehenden Religionen vermischt (vgl. dazu Hill 2007:386-393), sodass man neben Jesus auch die traditionellen Geister und Ahnen um Hilfe bittet, ihnen Opfer bringt oder sie und ihre Macht fürchtet.

Diese Untersuchung und Beschreibung einer Kultur ist relativ schwierig, da "Kultur' aus vielen Einzelbausteinen besteht, die sich gegenseitig bedingen und beeinflussen: "A culture can be viewed as the symbol systems, such as languages, rituals, gestures and objects, that people create in order to think and communicate... Cultures are made up of a great many patterns of behavior, ideas and products. But it is more than the sum of them. These patterns are integrated into larger cultural complexes, and into total cultural systems" (Hiebert 1992:C-11).

Deutlich wird diese Komplexität unter anderem dadurch, dass derselbe Wert in verschiedenen Kulturen durch unterschiedliche Verhaltensweisen ausgedrückt werden kann oder auch umgekehrt, dass demselben Verhalten unterschiedliche Werte zugrunde liegen: Pfeift z.B. ein Bauer in Deutschland bei der Arbeit auf seinen Feldern, ist wahrscheinlich Freude oder gute Laune die Ursache; dasselbe Verhalten – Pfeifen bei der Feldarbeit – geschieht in vielen Kulturen Afrikas, um die bösen Geister abzulenken oder zu vertreiben, sodass sie dem Feld nicht schaden können<sup>52</sup>.

sivem Körperkontakt), hat man überhaupt eine Grundlage, um seine eigenen Verhaltensweisen reflektieren und hinterfragen zu können.

.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Die Fragen, die hinter den Werten einer 'Kultur' (oder auch eines einzelnen) stehen, lauten: 'Was ist gut? Was ist hilfreich / nützlich? Was ist am besten für mich und meine Umwelt?'

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Jede 'Kultur' setzt sich aus vielen zum Teil sehr unterschiedlich denkenden Individuen zusammen. So werden verschiedene Verhaltensweisen beobachtet, die innerhalb eines bestimmten Rahmens alle von der 'Kultur' toleriert werden (so ist in Deutschland nicht nur das Händeschütteln bei der Begrüßung angemessen, sondern unter bestimmten Bedingungen – zum Beispiel eine enge Freundschaft – auch eine Umarmung). Auch diese Unterschiede innerhalb einer 'Kultur' resultieren aus unterschiedlichen Werten der einzelnen Kulturteilnehmer, sodass es viel Umsicht erfordert, die Werte einer 'Kultur' von den individuellen Werten Einzelner zu unterscheiden.

<sup>52</sup> Um das Verhältnis von "Kultur" und Verhaltenweisen besser erklären zu können, bedienen sich Kulturanthropologen immer wieder eines Vergleichs aus der Linguistik, nämlich den des Verhältnisses zwischen Grammatik und Sprache. Die Grammatik bestimmt die Regeln, an die sich ein Benutzer der Sprache halten muss, wenn er die Sprache korrekt sprechen will: "Die Kultur einer menschlichen Gruppierung ist … nichts anderes als die Grammatik, die ihre Mitglieder zum Maßstab ihres Verhaltens machen. Und weil man in der Grammatik einer Sprache die Gesamtheit aller Regeln zu sehen hat, die angewandt werden müssen, wenn man "richtig" sprechen will, kann man in der Kultur einer solchen Gruppierung die Gesamtheit aller Regeln sehen, die zu beachten sind, wenn man sich "richtig" verhalten will" (Käser 1998:33; vgl. auch Vivelo 1981:54-58).

## 2.2.2.2 Linguistik

In der Linguistik ist vor allem eine Hypothese zu beachten, die Sapir und Whorf – beide sowohl Ethnologen als auch Linguisten – in den Fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts entworfen haben<sup>53</sup>. Sie untersuchten amerikanische Indianersprachen und stellten fest, dass die Indianer Vieles anders einordneten als die beiden dies bisher kannten. So wurden von den Hopi-Indianern zum Beispiel 'Blitz' und 'Welle' nicht als Sachen, sondern als Vorgänge wahrgenommen und dementsprechend wurden sie auch nicht als Substantive, sondern als Verben ausgedrückt (vgl. Käser 1998:180f). So gibt es unzählige Möglichkeiten verschiedener Zuordnung<sup>54</sup>. Aus ihren vielfältigen Beobachtungen formulierten sie eine Hypothese, die unter dem Namen 'Sapir-Whorf-Hypothese' bekannt ist oder auch 'Linguistisches Relativitätsprinzip' genannt wird: "Menschen, die Sprachen mit sehr verschiedenen Grammatiken benützen, werden durch diese Grammatiken zu typisch verschiedenen Beobachtungen und verschiedenen Bewertungen äußerlich ähnlicher Beobachtungen geführt" (Whorf zit. in Käser 1998:182).

Die konsequente Schlussfolgerung dieser Hypothese wäre, dass die Sprache in jedem Fall nur ein bestimmtes Weltbild zulässt, bzw. dass Sprache in einer absoluten Form von der Umwelt geprägt ist. Dies trifft in einigen Fällen tatsächlich zu, so zum Beispiel bei der Beobachtung, dass Eskimos viel mehr unterschiedliche Begriffe für 'Schnee' haben als wir (vgl. Holzhausen 1991:19). Für diese Begriffsvielfalt ist zum großen Teil ihre geographische Umwelt, die zum großen Teil aus Schnee und Eis besteht, verantwortlich. So kann man tatsächlich sagen, dass eine gewisse Abhängigkeit und Wechselwirkung zwischen 'Kultur' und Sprache besteht.

Aber nicht in jedem Fall ist eine solche Schlussfolgerung haltbar. Nur weil Sprachen (wie z.B. die von Sapir und Whorf untersuchte Hopisprache) keine verbalen Tempora besitzen, heißt das nicht, dass sie keine Vorstellung von Zeit haben; es gibt auch andere Möglichkeiten, dieses Phänomen auszudrücken als durch eine veränderte Verbform – z.B. wie die Hopisprache durch Adverbien (vgl. Brockhaus 2006b:18). Auch wird keiner behaupten, dass die Engländer, nur weil sie zwei Begriffe für 'Affe' haben – 'ape' und 'monkey' – eine kulturell engere Beziehung zu diesen Tieren haben als andere europäische Staaten, die diese Unterscheidung nicht kennen.

Heute hat man die These in ihrer absoluten Form weitgehend abgelehnt. Dennoch kann die Linguistik zum Teil wertvolle Hinweise für eine anthropologische Analyse bieten: "The "Whorfian hypothesis" ... in its strong form at least, is no longer debated as vigorously as it was a few years ago. Anthropologists continue to draw upon linguistics for the assistance it can give them in the analysis of such topics as the structure of kinship" (Lyons 1986:69; vgl. auch Bascom 2003:82).

Bis zu einem gewissen Grad bedingen Kultur und Sprache einander. Diese Wechselwirkung zu beachten, kann eine Hilfe sein für die Übersetzung, weil dadurch ein von außen kommender

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Diese Hypothese ist lange Zeit viel diskutiert worden, weshalb sie hier Beachtung finden muss. Weitere linguistische Ansichten über Kultur können hier nicht diskutiert werden.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Hier noch ein weiteres kurzes Beispiel: In vielen Kulturen gibt es nicht so viele unterschiedliche Bezeichnungen für Farben, sodass zum Beispiel rot, orange und gelb vielleicht nur durch einen einzigen Begriff ausgedrückt werden (vgl. Hiebert 1992:C-10). Im Gegensatz dazu haben die Eskimos viel mehr unterschiedliche Wörter, mit denen sie unsere Farbe weiß beschreiben können.

Missionar, der nicht in dieser Sprache und Kultur aufgewachsen ist, manche für ihn merkwürdigen sprachlichen Strukturen besser einordnen und verstehen kann.

## 2.2.2.3 Missiologie

Auch in der Missiologie ist es heute eine grundlegende Tatsache, dass jeder Mensch "Kultur' hat und untrennbar mit seiner "Kultur' verbunden ist. An sich werden die Definitionen von "Kultur' aus der Anthropologie mehr oder weniger übernommen: "In der Missionsanthropologie geht es um Kulturanthropologie im Horizont des missionarischen Auftrages und der missionarischen Wirklichkeit" (Reifler 2005:331). Die speziellen Fragen, die sich hier stellen, sind die nach dem Umgang der Christen / der Kirche mit "unchristlichen' Kulturen im Kontext der Mission: Wie sieht Gott bzw. die Bibel die Kulturen der Menschen? Ist Kultur an sich böse oder gut? Müssen Menschen, die sich aus heidnischen Kulturen dem Gott der Bibel zuwenden, zuerst die "christliche" Kultur der Missionsträger übernehmen? "Soll man die Traditionen und Sitten der Nichtchristen und ihrer Gesellschaft vollständig verwerfen?" (Hammer 1975:303).

Wurden die Kulturen der 'Eingeborenen' im Zeitalter der Kolonialisierung als minderwertig oder auch böse angesehen, so macht man in Artikel 10 der Lausanner Erklärung die explizite Aussage, dass Kultur "Schönheit und Güte in reichem Maße" in sich birgt (Lausanner Verpflichtung 1974:14) und es keine besseren und schlechteren Kulturen gibt55. Jede hat ihre Stärken und Schwächen: "Cultures are therefore both as good as each other and as bad as each other in shaping that way of life. None is anywhere near perfect, since all are shaped and operated by sinful human beings. But none in its healthy state is to be considered invalid, inadequate, or unusable by God and humankind" (Kraft 1991:49). Werden Menschen oder gar ganze Volksgruppen zum ersten Mal mit dem Evangelium konfrontiert, müssen sie als Folge dieser Sichtweise nicht zuerst die Kultur des Missionars übernehmen; sie können in und mit ihrer Kultur Christen werden. Als Vorbild dafür gilt auf der einen Seite Gottes Umgang mit den Menschen - "In fact, whenever God deals with human beings, whether it be in the Bible or in our own times, he deals with them as cultural being" (Luzbetak 2000:134) - aber auch das Verhalten und die Überlegungen im Urchristentum, als sich immer mehr Heiden zum christlichen Glauben bekannten: Die Heiden mussten nicht erst Juden werden, sich beschneiden lassen und sich an das mosaische Gesetz halten. Dies wurde auf dem Apostelkonzil (vgl. Apg.15) verneint. Die Heiden konnten als Heiden an Gottes Heil für Israel teilhaben<sup>56</sup>.

Diese wertneutrale Ansicht oder Beurteilung der Kulturen bildet eine Grundlage, aufgrund derer auch Elemente 'heidnischer Kulturen' Eingang finden können in eine Bibelübersetzung. Ist 'Kultur' nicht von vorne herein böse oder schlecht, spricht auch nichts a priori dagegen, dass man

<sup>56</sup> Eine ähnliche Problematik greift Paulus in Röm.14,1-15,13 auf, wenn man die 'Schwachen' als Judenchristen und die 'Starken' als Heidenchristen identifiziert: "Die Starken bzw. Heidenchristen setzten sich über diese Merkmale jüdischer Frömmigkeit [Einhalten bestimmter Feiertage, Speisegebote, Verzicht von Wein – Röm.14,2.5f.21; Anm. AF] in einem heidnischen Kontext hinweg" (Stenschke 2007:106).

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> Dies scheint Ausdruck des insgesamt um diese Zeit stattfindenden Prozesses eines großflächigen Umdenkens zu sein (vgl. Hammer 1975:303f; Nunnenmacher 1989:238), der "Kultur" zunächst als neutral ansieht. "Kultur" ist nicht in sich selbst böse, auch wenn es in jeder Kultur Elemente gibt, die nicht mit der Bibel übereinstimmen.

in der Bibelübersetzung mit deren eigenen kulturellen Konzepten arbeitet. Auch Paulus hat in Athen an den kulturellen Hintergrund seiner Zuhörer angeknüpft, sich auf ihr Denken eingelassen und ihnen von dorther das Evangelium erklärt (vgl. Apg.17,22f). Wenn heidnisches Gedankengut ausschließlich böse wäre, würden sich einheimische Konzepte in keinem Fall für die Übersetzung von Gottes Wort in deren Sprache verwenden lassen, da es sich um die Heilige Schrift handelt, die nicht durch böses heidnisches Denken 'verunreinigt' werden darf.

Auch wenn Kultur an sich weder gut noch böse ist – "Culture is not in and of itself an enemy or a friend to God or humans" (Kraft 1991:113) – gibt es Bereiche oder Elemente innerhalb jeder Kultur, die Veränderung benötigen, da Sünde nicht an kulturelle Grenzen und Unterschiede gebunden ist: "[S]ie sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten" (Röm.3,23). Aber genauso, wie Sünde universell ist, so ist auch die Rettung durch Jesus Christus universell. Keine Kultur hat bessere oder schlechtere Voraussetzungen, um mit Gott Gemeinschaft haben zu können. Bei allen missionarischen Aktivitäten in fremden Kulturen wird ein Maßstab benötigt. Dieser Maßstab darf nicht die eigene Kultur des Missionars sein, sondern die Bibel (vgl. auch Lausanner Verpflichtung 1974:14f).

Diese Unterscheidung innerhalb einer Kultur hat auch Auswirkungen auf den Umgang mit Kultur in der Übersetzungsarbeit. Wenn es Bereiche gibt, die in der Kultur der Veränderung bedürfen, bedeutet es auch, dass nicht alle einheimischen Konzepte für eine Bibelübersetzung geeignet sind. Was ist, wenn zum Beispiel das nächste Äquivalent zum biblischen Priester in der Kultur der Schamane ist, der durch Ekstase und Zauberei Kontakt zu den Geistern aufnimmt? Eignet sich dieser Begriff, um von den biblischen Priestern zu reden? Oder muss er abgelehnt werden, weil dadurch falsche Komponenten und Vorstellungen aufgenommen werden? Eine vorschnelle und unreflektierte Übernahme kann möglicherweise den Inhalt des Evangeliums verdunkeln, anstatt ihn zu erhellen, und dadurch zu Vermischung mit der traditionellen Religion führen.

## 3 Exegetischer Teil

# 3.1 Die Septuaginta als Übersetzung

Bevor an konkreten Beispielen gezeigt werden soll, wie 'die' LXX übersetzt ist, ist es zunächst wichtig, einige Hintergrundinformationen zur LXX zu geben: Wie, wann und vor allem warum ist diese Übersetzung der hebräischen Bibel entstanden?

## 3.1.1 Entstehung der Septuaginta

Über die Entstehung der LXX gibt es einige Legenden. Die wohl bekanntesten sind die aus dem Aristeasbrief und die von Philon. Im Aristeasbrief, der laut eigener Aussage ein Zeitzeuge für die Entstehung der griechischen Übersetzung des Pentateuchs ist (vgl. §40)<sup>57</sup>, wird als Grund für das Unternehmen der Wunsch des Herrschers Ptolemaios II angegeben, ein Exemplar der jüdischen Heiligen Schriften in seiner Bibliothek in Alexandria zu haben (vgl. §10f). Auf Wunsch des Königs werden aus Jerusalem 72 Älteste<sup>58</sup> nach Alexandria gesandt, um dort die Tora aus dem Hebräischen ins Griechische zu übersetzen (vgl. §39; 46). Auf der Insel Pharos vor Alexandria übersetzen sie den Pentateuch und kommen innerhalb von 72 Tagen zu einer gemeinsamen Version (vgl. §302; 307). Die Legende betont den untadeligen Charakter, die Gottesfurcht und die große Weisheit der an der Übersetzung beteiligten Männer (vgl. §121-127; 187-294). Was diese Männer in Gemeinschaftsarbeit vollbracht haben, wird durch ein Fluchwort vor Änderungen geschützt (vgl. §311), weil "die Übersetzung gut, fromm und völlig genau ist" (§310). Es kam hier zu einem Ergebnis, das von Menschen anerkannt und von Gott gesegnet wurde (vgl. §310-316). Die Übersetzung wurde durch diese Entstehungslegende zu einem inspirierten Text (vgl. Tilly 2005:28), der "mit Jerusalemer und alexandrinischer Dignität ausgestattet" war (Meisner 1977:38)<sup>59</sup>.

In der Legende von Philon wird das Wundersame der Legende noch mehr betont, "indem er bereits das Interesse des Ptolemaios II. an der Tora auf den Willen Gottes zurückführt und sodann der Darstellung der wörtlichen Übereinstimmung der (unabhängig voneinander entstandenen) einzelnen Übersetzungen breiten Raum gewährt" (Tilly 2005:31). Damit sollte die Gleichwertigkeit der angefertigten Übersetzung gegenüber dem hebräischen Original herausgestellt werden.

Die Intention beider Legenden ist die Legitimierung der griechischen Übersetzung. Ob der Grund, weshalb es so wichtig war, die "LXX" zu legitimieren, dafür zu diesem frühen Zeitpunkt

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Entgegen dieser Behauptung, selbst die Delegation zu dem jüdischen Hohenpriester Eleazar begleitet zu haben, geht man in der heutigen Forschung allgemein von einer späteren Entstehungszeit des Briefes aus (wahrscheinlich etwa in der zweiten Hälfte des 2. Jh. v. Chr.; vgl. Tilly 2005:29 und Meisner 1977:42f). Dies wird unter anderem durch eine zeitweilige Distanzierung zur angeblichen Abfassungszeit erklärt (vgl. §28; 182).

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Die Delegation besteht aus jeweils sechs Männern aus den zwölf Stämmen Israels.

<sup>59</sup> Da schon zu einem frühen Zeitpunkt Überarbeitungen angefertigt wurden (vgl. Siegert 2004:73; Tilly 2005:81), muss wohl davon ausgegangen werden, dass zur Entstehungszeit des Aristeasbriefes bereits Versionen vorlagen, die den ursprünglichen Text − nach Schilderung des Briefes unrechtmäßig − veränderten und korrigierten. Ein weiteres Anliegen neben der Legitimation der hier erwähnten ursprünglichen Übersetzung ist die Verdeutlichung, "dass sich das religiös-kulturelle Erbe des Judentums vor dem Forum griechischer Bildung behaupten und mit ihr messen kann (vgl. §200; 235)" (Sänger 2004:95).

bereits bei Juden aus Palästina zu suchen ist, die deren Autorität in Frage stellen und einzig das hebräische Original als autoritativen Text anerkennen, oder ob die postulierte Gleichwertigkeit zwischen Original und Übersetzung hauptsächlich für die nicht Hebräisch sprechenden Juden der Diaspora als Versicherung diente, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden (vgl. McLay 2003:102).

Obwohl diese beiden Berichte Legenden sind, wird ihnen im Bezug auf den Zeitpunkt und den Ort der Übersetzung der fünf Bücher Mose<sup>60</sup> im Allgemeinen zugestimmt (vgl. Tauberschmidt 1997:16f), wobei auch die Tora wohl keine einheitliche Übersetzung ist (vgl. Tilly 2005:49). Die anderen Bücher wurden nach und nach übersetzt. Der ganze Übersetzungsprozess dauerte wenigstens bis etwa 150 v.Chr., wahrscheinlich sogar noch länger. An dieser langen Entstehungszeit (aber darüber hinaus auch z.B. an unterschiedlichen Übersetzungsmethoden) wird deutlich, dass es sich bei der LXX nicht um ein einheitliches Werk handelt, sondern um eine Sammlung von verschiedener Übersetzungen, die an unterschiedlichen Orten (zum großen Teil wohl dennoch in Alexandria; vgl. Orth 2001:97) von unterschiedlichen Leuten angefertigt wurden (vgl. Dogniez 1998:1488).

Entgegen der Darstellung von Aristeas und Philon war der Grund für die Anfertigung der Übersetzung wohl nicht in erster Linie der Wunsch von Ptolemaios II, seine Bibliothek in Alexandria zu erweitern<sup>61</sup>, sondern die Situation der ägyptischen Juden. Sie verstanden Hebräisch – wenn überhaupt – nur noch unzureichend (vgl. Betz 1996c:2365; Tauberschmidt 1997:16; Tilly 2005:46)<sup>62</sup>. Möglicherweise entstand die Übersetzung aus liturgischen Gründen. Man wollte in den synagogalen Gottesdiensten anstelle der für viele unverständlichen hebräischen Texte solche vorlesen, die jeder verstehen konnte. Wahrscheinlicher aber ist es, dass sie aus dem Bedürfnis heraus entstand, die Weisungen Gottes im Alltag umsetzen zu können, was gerade in der Diaspora kein leichtes Unterfangen war. Auch hatte die Übersetzung der Tora in gewisser Hinsicht eine identitätsstiftende Funktion: "With each passing year the distance from Palestine would have grown greater; thus, the desire of the Jewish community to preserve its religious heritage would have become more important" (McLay 2003:104). Gerade in heidnischem Umfeld war es wichtig, die Weisungen, die Gott seinem Volk gegeben hatte, verstehen zu können. Nur so konnten sie ihr jüdisches Erbe be-

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> Erst um das Jahr 400 n.Chr. wurde der zwischenzeitlich entstandene Name Septuaginta (und so auch der damit verbundene Gedanke göttlicher Inspiration) auf die griechischen Übersetzungen der restlichen alttestamentlichen Schriften übertragen.

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> Als Grund dafür gibt Siegert an: "Bei alledem ist jedoch der Eingang des übersetzten jüdischen νόμος in die Bibliothek des Musentempels eine fragliche Vorstellung. Der Text war eindeutig *nicht* Literatur; er lief dem Ästhetizismus gerade der Alexandriner diametral entgegen" (Siegert 2004:72). Dennoch kann ein gewisses Interesse des Königs und evtl. sogar eine Unterstützung dieses Projekts seinerseits nicht ausgeschlossen werden (vgl. Jobes / Silva 2000:35; Siegert 2004:72).

<sup>62</sup> Orth hingegen widerspricht dieser Aussage. Er widerlegt einige für diese These vorgebrachte Gründe (unter anderem meint er, dass auch die Juden in der Diaspora des 3. Jhds. v.Chr. noch ausreichend Hebräisch hätten reden und verstehen können. Aber auch in Palästina selbst konnte dies nicht mehr unbedingt vorausgesetzt werden, weshalb man auch schon viel früher – im 5. Jhd.; vgl. Neh.8,8 – die vorgelesenen hebräischen Texte ins Aramäische übersetzte) und versucht im Gegenteil zu beweisen, dass Ptolemaios II sehr wahrscheinlich doch einen wesentlichen Beitrag zu der Durchführung des Projekts geleistet hat (vgl. Orth 2001:104-111).

wahren, ihren Glauben verteidigen und sich gegen andere Kulte und Religionen abgrenzen (vgl. Tilly 2005:41)<sup>63</sup>.

# 3.1.2 Schwierigkeiten bei der Übersetzung

Die hebräischen Heiligen Schriften wurden nicht von einem einzigen Übersetzer (oder Übersetzerteam) ins Griechische übersetzt. Es waren mehrere Leute<sup>64</sup> in einem Zeitraum von wenigstens 100 Jahren mit der Übersetzung der unterschiedlichen Bücher beschäftigt. Ihr jeweiliger Hintergrund, ihre Vorkenntnisse und der Bildungsstand und damit auch das Niveau der Übersetzung waren nicht identisch (vgl. Walter 2001:83). Es gibt keine einheitliche Übersetzungsmethode, nach der alle Bücher übersetzt worden wären. Selbst bei einem Übersetzer lassen sich mehr oder weniger große Unterschiede feststellen (vgl. McLay 2003:85). Damals gab es eben noch keine systematische Übersetzungswissenschaft. Die Septuaginta ist das erste so umfangreiche Werk, das schriftlich übersetzt wurde<sup>65</sup>, sodass es auch nicht möglich war, von anderen früheren Übersetzungen zu lernen<sup>66</sup>. Jeder einzelne war auf sich selbst angewiesen. Für die Wahl der Übersetzungsmethode<sup>67</sup> waren neben den eigenen Fähigkeiten auch die beabsichtigte Funktion in der ZS und die Bedürfnisse der jeweiligen Zielgruppe mit entscheidend: "[I]t is the needs of the intended audience that will determine the kind of translation produced" (McLay 2003:45).

Weitere Schwierigkeiten bestanden unter anderem in den relativ großen Unterschieden der beiden (bzw. drei) an der Übersetzung beteiligten Sprachen (und Kulturen) – Hebräisch (und Aramäisch) auf der einen Seite und Griechisch auf der anderen:

#### I. Grammatische Strukturen

Weitere Schwierigkeiten bestehen in den grammatikalischen und strukturellen Unterschieden von AS und ZS. Gerade dort, wo im hebräischen Text Strukturen vorkommen, die das Griechische nicht kennt (z.B. der hebräische *infinitivus absolutus*), kann die Form / Struktur nicht beibehalten werden. Andere Lösungen müssen überlegt werden, um das Hebräische angemessen wiedergeben zu können<sup>68</sup>. Die einzelnen Übersetzer entfernten sich dabei unterschiedlich weit vom

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> Die hier genannten Gründe – Liturgie, Alltag, Identität und Abgrenzung – müssen sich nicht unbedingt gegenseitig ausschließen. Welcher der vorherrschende Grund war, kann nicht mit Sicherheit rekonstruiert werden, da Religion und Alltag eng miteinander verbunden waren.

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> Wie viele daran beteiligt waren, kann nicht genau gesagt werden; allerdings ist es möglich, dass ein Übersetzer nur ein Buch (oder auch nur einen Teil davon) übersetzt hat (vgl. Tilly 2005:65).

<sup>65</sup> Insgesamt war das Anfertigen einer schriftlichen Übersetzung damals unüblich (vgl. Siegert 2004:72).

<sup>66</sup> Auch wenn es vorher schon Übersetzungen des hebräischen Textes gab (z.B. ins Aramäische), waren diese normalerweise nur mündlich; sie wurden nicht schriftlich festgehalten. Die Übersetzungen wurden darüber hinaus "durch einen versierten Mann individuell verschieden vollzogen" (Betz 1996c:2365), sodass man bei der LXX nicht auf schriftliche, einheitliche Übersetzungen zurückgreifen konnte.

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Dieser Ausdruck ist anachronistisch, da es noch keine expliziten / konkreten 'Übersetzungsmethoden' gab (vgl Haacker 1993:30). Dennoch haben die Übersetzer, mehr oder weniger bewusst, aus unterschiedlichen Möglichkeiten ausgewählt. Ob und wann welcher Übersetzer diese 'Wahl' bewusst getroffen hat oder wann es ein eher unbewusster, intuitiver Vorgang war, kann nur für jeden Einzelfall festgestellt werden.

<sup>68</sup> Kausative Verben wurden z.B. oftmals durch eine Umschreibung mit – in diesem Zusammenhang als Hilfsverb verwendeten – ποιέω plus dem Infinitiv des Verbs übersetzt (vgl. Tilly 2005:68f; Ex. 23,33). Bei der Wiedergabe des oben erwähnten *infinitivus absolutus* entwickelte man mehrere Möglichkeiten, von denen sich auch im griechischen Neuen Testament noch zwei finden: Man benutzte ein Partizip desselben Verbs (z.B.

Ausgangstext. Wichtig war ihnen jedoch, dass ihre Leser die Übersetzung verstehen konnten, auch ohne einen Zugang zum hebräischen Ausgangstext zu haben<sup>69</sup>:

Die Bibelübersetzer waren bestrebt, die Botschaft des hebräischen Textes (bzw. das, was sie als seine Botschaft ansahen) in griechischer Sprache wiederzugeben und ihrer durch den Hellenismus geprägten Leserschaft zugänglich zu machen. Sie fühlten sich dabei zwar ihrer jeweiligen literarischen Vorlage verpflichtet und an ihren Wortlaut gebunden, nutzten bei ihrer Übersetzungspraxis aber auch die vielfältigen sprachlichen Möglichkeiten, die ihnen das Griechische ermöglichte; sollte das Produkt ihrer Arbeit doch den individuellen Verstehensmöglichkeiten ihres jeweiligen Lesekreises entsprechen ... Der übersetzte Text sollte dabei ... auch ohne den hebräischen Text verständlich sein (Tilly 2005:68).

#### II. Theologie

Neben diesen sprachlichen Unterschieden wurden die Übersetzer auch durch theologische Tendenzen und Strömungen ihrer Zeit beeinflusst (vgl. Cook 2004:1217). Die LXX ist ebenso ein Zeuge für jüdisch-hellenistische Exegese, Theologie und Ethik der damaligen Zeit wie auch der individuellen Ansichten der einzelnen Übersetzer (vgl. Jobes / Silva 2000:22; 93). Die Übersetzer konnten (und wollten) die zeitgenössische Auslegung nicht außer Acht lassen: "Vielmehr ist grundlegend zu berücksichtigen, dass die Übersetzer der Septuaginta nicht nur um Äquivalenz bemüht waren, sondern auch zur verdeutlichenden und klärenden Interpretation des von ihnen übersetzten hebräischen Bibeltextes neigten" (Tilly 2005:74f)<sup>70</sup>.

Dies ist an zahlreichen Zusätzen und Auslassungen erkennbar. Auch haben die Übersetzer unter anderem aus theologischen Gründen einige Male dieselben hebräischen Wörter je nach Zusammenhang durch zwei unterschiedliche Wörter wiedergegeben: Bei der Übersetzung von מַּלְבָּת wird z.B. im Griechischen begrifflich unterschieden, ob es sich um einen Altar handelt, auf dem Jahwe, dem Gott Israels, geopfert wird (θυσιαστήριον), oder um einen Altar, auf dem fremden Göttern geopfert wird (βωμός)<sup>71</sup>.

φυλάσσων φυλάξη in Dtn.6,17; βλέποντες βλέψετε in Mt.13,14) oder ein Substantiv mit demselben Wortstamm im *dativus modi* (z.B. ἐπισκοπῆ ἐπισκέψεται in Gen.50,24; ἐπιθυμία ἐπεθύμησα in Lk.22,15).

69 Aufgrund einiger Unterschiede zwischen der Sprache der LXX und anderer zeitgenössischer Literatur

(weitere Beispiele hierfür sind die graphischen und pleonastischen Partizipien, die zwar auch außerhalb der LXX vorkommen, dort aber wesentlich seltener sind; vgl. Hoffmann / Siebenthal 1990:415f) gab es einige Diskussionen, ob es sich in der LXX um einen speziellen jüdisch-griechischen Dialekt handelt. Mittlerweile geht man weitestgehend davon aus, dass Koiné-Griechisch die Grundlage ist: "Although it may be based on it, LXX Greek cannot simply be characterized as Koine Greek. It is first of all translation Greek" (Lust / Eynikel / Hauspie 2003:VIII). Der Ausdruck 'translation Greek' beschreibt den Sachverhalt treffend, da die LXX infolge der Übersetzung aus dem Hebräischen mit vielen dieser so genannten Hebraismen durchzogen ist (je wörtlicher übersetzt wurde, desto häufiger kommen sie vor; vgl. auch Dogniez 1998:1490).

<sup>70</sup> Diese Absicht, die Heiligen Schriften anderen verständlich zu machen, tritt später bei Philon noch deutlicher hervor: Bei ihm geht es nicht mehr um Übersetzung, sondern um Auslegung. In seinen Schriften will er die jüdischen Heiligen Schriften auch Nichtjuden nahe bringen, indem er griechisches Denken und deren Philosophie anhand der biblischen Überlieferung erklärt (vgl. Burkhardt 1996:1858).

71 Interessant ist, dass es sich bei θυσιαστήριον um einen Neologismus handelt (vgl. Lust / Eynikel / Hauspie 2003:θυσιαστηριον), der vermutlich entstanden ist, damit man diese beiden Arten von Altären voneinander unterscheiden kann. Auch an anderen Stellen wird sichtbar, dass für die bewusste Anwendung oder auch Vermeidung von Vokabeln in bestimmten Zusammenhängen wahrscheinlich theologische Gründe vorlagen (z.B. unterschied man in der LXX auch dort zwischen λαός – als Bezeichnung für Israel – und ἔθνη – andere Völker – wo im hebräischen Text diese Unterscheidung zwischen τω und τίλ noch nicht gemacht wurde; vgl. Rösel 2001:209). Auch die Vermeidung von ἰερός und ἰερόν, auf die ich später noch eingehen werde (unter Pkt. 3.3.2.1.1), gehört in diese Kategorie.

## III. Konzepte waren nicht deckungsgleich

Teilweise verwendeten die Übersetzer griechische Begriffe, deren Bedeutung nicht unbedingt ganz mit der des hebräischen Begriffes übereinstimmte: "For some Hebrew words, the translators employed a stereotyped Greek equivalent, disregarding the context and semantic nuances" (Lust / Eynikel / Hauspie 2003:XIX).

## a. תּוֹרָה und νόμος

Das hebräische πίρπ wurde konkordant mit νόμος übersetzt, obwohl die Bedeutung des hebräischen Begriffs über die des griechischen hinausgeht. Ursprünglich meinte νόμος nur 'Gesetz', das hebräische Wort ist hingegen vielfältiger. So wird es in Dtn.32,46f als "Israel gegebene Wegweisung Gottes zum Leben" (Betz 1996a:695; Hervorhebung AF) verwendet. An anderen Stellen werden die fünf Bücher Mose mit πίρπ bezeichnet. Diese Bedeutungsvielfalt gab es ursprünglich nicht beim griechischen νόμος: "Having adopted the initial lexical correspondence, the translators continued to use νόμος consistently to render πίρπ, even when the Hebrew term occurred in contexts where a different Greek word might have been preferable" (Jobes / Silva 2000:109f).

## b. בְּרִית und διαθήκη

Das hebräische בְּרִית wurde konkordant mit διαθήκη (eigentlich 'letzter Wille', 'Testament') wiedergegeben<sup>72</sup>. Diese Wortwahl ist erstaunlich, wenn man bedenkt, dass das natürlichste Äquivalent im Griechischen συνθήκη gewesen wäre. Hiermit wollten die Übersetzer betonen, dass der Bund zwischen Israel und Gott primär von Gott ausging und kein Ergebnis von Verhandlungen war (vgl. Louw / Nida 1989:452)<sup>73</sup>. Interessant ist auch die Beobachtung, dass selbst an den Stellen, wo es nicht um einen Bund zwischen Gott und Mensch, sondern zwischen zwei Menschen geht, בְּרִיֹת schematisch mit διαθήκη wiedergegeben wird (vgl. Gen.21,27, wo Abraham und Abimelech einen Bund miteinander schließen).

Die Folge der schematischen Wiedergabe dieser beiden Schlüsselbegriffe<sup>74</sup> ist ihre 'biblische' Neuprägung. Beide Begriffe kommen im AT sehr häufig (νόμος 247 Mal; διαθήκη 312 Mal) und in unterschiedlichen Zusammenhängen vor. Selbst ein Grieche, dessen Vorstellungen zunächst

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> Exemplarisch wurde das Vorkommen beider Wörter im Pentateuch verglichen. Hier gab es nur zwei Abweichungen bei insg. 82 Vorkommnissen: Gen.14,13 und Dtn.9,15. In Gen. scheint der Übersetzer einen etwas freieren natürlicher klingenden Ausdruck vorgezogen zu haben. Luther übersetzt diese Stelle mit: "Diese waren mit Abram im Bund". Die LXX benutzt hier einfach das Wort συνωμότης 'Bundesgenossen'. In Dtn. ist von den Tafeln (des Bundes) die Rede. Möglicherweise wurde der Genitiv im Griechischen weggelassen, weil bereits in V11 genau dieser Ausdruck vorkommt "πλάκας διαθήκης" und eine unnötige Verdoppelung vermieden werden sollte.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Vgl. hierzu auch den Bundesschluss zwischen Gott und Abram in Gen.15. Abram bereitete alles Nötige für den gegenseitigen Bundesschluss vor, fiel aber in einen tiefen Schlaf, sodass nur Gott durch die zerteilten Tierhälften hindurch ging und nicht Abram. Somit lag die Verpflichtung zur Einhaltung des geschlossenen Bundes ausschließlich bei Gott.

 $<sup>^{74}</sup>$  Ein weiteres Beispiel ist auch die Übersetzung von ຜ່າຕາມ mit εἰρήνη: "α was translated as a rule by εἰρήνη, although the semantic field covered by the Greek word does not coincide with that of the Hebrew. It is well known that this led to Greek sentences which must have been hard to understand for native Greek speakers, e.g. when David speaks of the εἰρήνην τοῦ πολέμου (the peace of the war) in 2 Sam 11,7" (Lust / Eynikel / Hauspie 2003:XIX).

ausschließlich von dem hellenistischen Gebrauch bestimmt sind, muss beim Lesen mit der Zeit gemerkt haben, dass sich die Bedeutungen aus seinem eigenen Hintergrund nicht in allem mit dem Gebrauch in der LXX decken. Die ursprüngliche Bedeutung beider Begriffe wird durch ihre häufige Verwendung verändert<sup>75</sup> und bereitet so auch deren Gebrauch im NT vor.

Andererseits gibt es aber auch hebräische Begriffe, deren vielfältige Bedeutungen mit verschiedenen griechischen Begriffen ausgedrückt werden, wie z.B. קָּבָּר. Je nach Kontext wird ein anderer Begriff verwendet, um den in diesem Zusammenhang wichtigen Aspekt von יַּבָּר zu verdeutlichen (vgl. Tilly 2005:71).

Die im Zieltext verwendeten Begriffe waren zum Teil durch die mündliche Übersetzungstradition in den Synagogengottesdiensten geprägt (vgl. Brock 1980:163f). Dies war vor allem bei der Übersetzung der Tora der Fall. Später übersetzte Schriften lehnten sich dann ihrerseits wieder relativ eng an die Wortwahl der Tora an: "[M]an kann sie geradezu als "Wörterbuch" der Mehrzahl der späteren "nachpentateuchischen" Bibelübersetzungen bezeichnen, die weitgehend aus ihrem Sprachreservoir schöpften" (Tilly 2005:70f).

#### IV. Kultur

Neben allen sprachlichen Aspekten sind auch zwei verschiedene Kulturen involviert. Nur weil die Übersetzung von jüdischen Schriften für Juden angefertigt wurde, waren die Kultur und das dahinter stehende Denken nicht identisch. Die neue Leserschaft und auch die Übersetzer selbst waren 'durch den Hellenismus' geprägt (vgl. Tilly 2005:68). Es war in sozialer, sprachlicher und kultureller Hinsicht ein anderes Umfeld; und in diesem veränderten Umfeld sollten die Heiligen Schriften verstanden werden. Es ist "undenkbar, dass dabei eben alle jene Lebensbedingungen, unter denen die Übersetzung vonstatten ging, keinerlei Einfluss auf das Ergebnis ausgeübt haben sollten" (Walter 2001:84).

So finden sich in der LXX einige "merkwürdige" Übersetzungen, die sich erst dann ausreichend erklären lassen, wenn man den hellenistisch-ägyptischen Hintergrund von Autoren und Leserschaft berücksichtigt: So wird z.B. יָּנִשְׁוֹר (Eule") in Lev.11,17; Dtn.14,16 und Jes.34,11 mit ໂβις ("Ibis") wiedergegeben, "was als Anspielung auf den allgegenwärtigen Tierkult bzw. den ibisköpfig dargestellten ägyptischen Gott Thot verstanden werden kann" (Tilly 2005:37)<sup>76</sup>. Ein eindrückliches Beispiel hierzu ist auch die Übersetzung des Bildes von Gott als Fels, denn keiner der Übersetzer hat dieses Bild wörtlich übersetzt: "It is quite surprising that all LXX translators avoided the figure of מול ירסכול literally where it refers to God, considering the wide range from more literal to more free translations of LXX books that are involved" (Tauberschmidt 1997:99f). Es hätte leicht missverstanden werden können, deshalb waren sich alle Übersetzer einig<sup>77</sup>. Felsen

<sup>76</sup> Görg nennt neben dem hier erwähnten Beispiel noch neun weitere, bei denen sich die Wiedergabe des hebräischen Textes durch die hellenistischen bzw. ägyptischen Einflüsse erklären lässt (vgl. Görg 2001:116-129).

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> Letztlich haben sie dadurch mehrere Bedeutungen: die eine ist durch die hellenistische Welt die andere durch die LXX geprägt.

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> Auch wenn alle das Bild einheitlich vermieden haben, variiert die jeweilige Wiedergabe. Die unterschiedlichen Varianten sind aufgeführt in Tauberschmidt 1997:98f.

(oder Steine) waren Symbole für die Verkörperung einer Gottheit. Das ist aber im biblischen Text nicht gemeint. Gott wollte nicht als Fels angebetet werden. Das Bild will Gott als Beschützer und starke Zufluchtsstätte beschreiben. Dies hätten die Leser jedoch mit ihrem hellenistischen Hintergrund wahrscheinlich nicht so verstanden.

Darüber hinaus werden an einigen Stellen Erklärungen in den laufenden Text eingeflochten. Die Übersetzer der LXX konnten nicht mehr zwangsläufig davon ausgehen, dass ihre Adressaten denselben Verstehenshorizont hatten wie die Leser des hebräischen Originals. Zum einen war der zeitliche Abstand relativ groß und auch das Umfeld hatte sich geändert: Die Adressaten lebten nicht mehr in ihrer Heimat, sondern in der Diaspora. Manches Wissen konnte nicht mehr ohne weiteres vorausgesetzt werden. So wird z.B. in Est.9,26 die Erklärung hinzugefügt, woher das unbekannte Wort Φρουραι stammt: "διὰ τοῦτο ἐπεκλήθησαν αἱ ἡμέραι αῦται Φρουραι διὰ τοὺς κλήρους, ὅτι τῆ διαλέκτω αὐτῶν καλοῦνται Φρουραι" (Hervorhebung AF)<sup>78</sup>.

Auch in der Weisheitsliteratur – vor allem Hiob und Sprüche – nahmen die Übersetzer zahlreiche Anpassungen vor, "um ihr Material der Griechisch sprechenden Welt darzubieten" (Brock 1980:164). Nur dadurch konnte die biblische Weisheit auch denen zugänglich gemacht werden, die von der griechischen Weisheit geprägt waren.

## 3.1.3 Ergebnis

Die Übersetzer der LXX hatten mit einigen Schwierigkeiten zu kämpfen, die nur teilweise von denen heutiger Übersetzungen abweichen. Zum Teil sind die Schwierigkeiten und Fragen von damals in ähnlicher Form jedoch auch heute anzutreffen<sup>79</sup>:

Wie geht man mit den unterschiedlichen Strukturen in Ausgangs- und Zielsprache um? Was ist die beste Vorgehensweise, wenn die Bedeutung von Wörtern nicht vollständig übereinstimmt? Wie geht man damit um, wenn die kulturelle Distanz so groß ist, dass man manche Hintergrundinformationen bei der Zielgruppe nicht mehr voraussetzen kann?

Bereits an den wenigen oben gemachten Beispielen wurde deutlich, dass es in den Büchern der LXX, die an unterschiedlichen Orten von unterschiedlichen Leuten zu unterschiedlichen Zeiten übersetzt wurden, keine allgemeine und konsequent angewandte Übersetzungsmethode gab. Dies hängt sicherlich unter anderem daran, dass es damals noch keine systematische Übersetzungswissenschaft gab und dass die LXX die erste größere schriftliche Übersetzung war, man also nicht auf Erfahrungswerte zurückgreifen konnte.

Aufschlussreich ist die Beobachtung, dass die Formulierungen an einigen Stellen deutlich vom Original abweichen. Die Übersetzer nahmen sich zum Teil große Freiheiten, wenn es darum ging, den Ausgangstext für die neuen Adressaten verständlich zu machen. Diese vorgenommenen

<sup>79</sup> Bei allen Ähnlichkeiten muss jedoch berücksichtigt werden, dass die damalige Zielgruppe der LXX trotz Entfernung zur Heimat und veränderter Denkweisen im Vergleich zur heutigen Situation verhältnismäßig nahe an den berichteten Ereignissen dran ist, unter anderem durch die Synagogengottesdienste und ihre Erziehung. Daher müssen heute manche Hintergrundinformationen, die damals noch bekannt waren, erklärt werden.

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Teilweise wurden jedoch auch Erklärungen hinzugefügt, die nicht einmal implizit in der hebräischen Vorlage enthalten waren. Ein Beispiel dafür ist 1.Kön.2,12, wo in der LXX auch das Alter von Salomon (ἐτῶν δώδεκα) genannt wird.

Änderungen waren zum großen Teil keine Fehler, sondern aus verschiedenen Gründen beabsichtigt<sup>80</sup>. Die Übersetzer "strebten mehrheitlich danach, diese Heiligen Schriften für Juden in einem … veränderten sozialen, kulturellen und sprachlichen Umfeld so deutlich und so verständlich wie möglich zu machen" (Tilly 2005:74f). Um dieses Ziel zu erreichen, fügten sie unter anderem Erklärungen hinzu, die im Original nicht zu finden sind. Ein gutes Beispiel dafür ist in Est.9,26 zu finden. Ohne die hinzugefügte Erklärung zu 'Φρουραι' wäre für viele nicht mehr nachvollziehbar, woher der Name des Festes stammt. Wesentliche im Original implizit enthaltene Informationen konnten der Zielgruppe nur durch Explizierung zugänglich gemacht werden.

Auch in anderen Bereichen ist erkennbar, dass die damaligen Übersetzer ihre Zielgruppe mit deren Denkweise und Kultur vor Augen hatten. Ein eindrückliches Beispiel dazu ist die einheitliche Verwerfung des Bildes von Gott als "Fels", da dies auf deren kulturellen Hintergründen zu Missverständnissen geführt hätte. Ebenfalls zu nennen ist die relativ freie Übersetzung der Weisheitsliteratur, um die biblischen Weisheiten auch in einer Kultur verständlich zu machen, die von der griechischen Weisheit geprägt war. Bedenkt man die Entstehungsgründe der LXX bzw. die Hauptadressaten – Juden in der Diaspora – und die Betonung der Weisheit in der hellenistischen Welt, war die Absicht dieser freien Übersetzung wohl zum einen, dass die hellenistisch beeinflussten Juden diese Weisheiten verstehen und in ihren Denkhorizont einordnen konnten, und zum anderen, dass sie ihre hebräische Weisheit besser gegenüber der griechischen Weisheit verteidigen und verständlich machen konnten.

Interessant ist, dass neben diesen Beispielen, in denen der Wortlaut verändert wurde, um auch in einem veränderten kulturellen Umfeld verständlich zu sein, auch andere Vorgehensweisen zu beobachten sind, unter anderem eine konkordante Wiedergabe einzelner hebräischer Begriffe, deren Bedeutungsspielraum über den der griechischen Begriffe hinausgeht. Die Folge davon war eine Bedeutungserweiterung der griechischen Begriffe, die den Weg ebnete für die Verwendung im NT<sup>81</sup>. Ob dies jedoch bereits von den Übersetzern beabsichtigt war, ist fraglich.

Trotz vieler guter Beispiele können heutige Übersetzer nicht einfach unreflektiert die Methoden der LXX übernehmen. Dafür war dieser Prozess seinerseits zu unreflektiert und zu sehr von der Intuition des einzelnen abhängig. So haben die Übersetzer damals z.B. der eigenen theologischen Überzeugung an manchen Stellen zu explizit Ausdruck verliehen<sup>82</sup>. Dies ist jedoch theoretisch nicht zulässig, wobei es in der Praxis auch heute noch vorkommt und sich wohl kein Übersetzer ganz davon freisprechen kann. Auf ein Minimum reduziert werden kann dies jedoch durch Zusammenarbeit mehrerer Leute in einem Team, in dem die Übersetzung hinterfragt und exege-

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> So schreibt Haacker z.B: von Freiheiten innerhalb der LXX "die nicht als Versehen erklärt werden können, die vielmehr auf stilistischen Entscheidungen beruhen" (Haacker 1993:30).

<sup>&</sup>lt;sup>81</sup> Vielfach ist der Sprachgebrauch im NT an den der LXX angelehnt (mehr dazu s.u. bei der Untersuchung zu den einzelnen Beispielbegriffen aus dem NT unter Pkt. 3.3).

<sup>82</sup> Auf der anderen Seite haben sie auch gerade durch diese 'theologischen Änderungen' eine Brücke gebaut für die Theologie des NT (teilweise war es gerade wegen des veränderten Wortlauts / Sinns für ntl. Autoren einfacher von der LXX zu zitieren als vom Hebräischen). Ein Beispiel dafür ist der Anfang in mehr als einem Drittel der Psalmen – 53 von 151 – mit εἰς τὸ τέλος, was wahrscheinlich die eschatologische Auslegung der Psalmen gefördert hat und somit ein Grund ist, weshalb sie u.a. im NT so häufig zitiert werden (vgl. Steyn: 29.02.08).

tisch genau geprüft wird. Leider gab es diese Möglichkeit zurzeit der Übersetzung der hebräischen Heiligen Schriften ins Griechische wahrscheinlich in den meisten Fällen nicht<sup>83</sup>.

Beurteilt man die LXX mit heutigen Maßstäben fehlt es an konsequenter Umsetzung. Aus damaliger Sicht jedoch – ohne vorangegangen Erfahrungen, auf die man hätte zurückgreifen können, ohne Hilfsmittel und ohne fähige Mitarbeiter an der Seite – kann man die Arbeit dieser Übersetzer, trotz mancher Schwächen und Fehler, nicht hoch genug einschätzen.

# 3.2 Übersetzungen und Erklärungen der biblischen Autoren selbst

Sowohl innerhalb des Alten als auch des Neuen Testaments stößt man hin und wieder auf Erklärungen, die von den biblischen Autoren selbst stammen. Diese Erklärungen wurden gegeben, um den Lesern ein besseres Verständnis zu ermöglichen. So werden unter anderem geographische Angaben oder den Lesern unbekannte jüdische Sitten und Bräuche näher erläutert. Außerdem finden sich im NT Begriffe semitischen Ursprungs, die zum Teil übersetzt werden. Diese Phänomene werde ich systematisch untersuchen und überlegen, was man aus diesen Beobachtungen für die Übersetzungsarbeit ableiten kann.

## 3.2.1 Erklärungen im Alten und Neuen Testament

Da die Arten von Erklärungen im Alten und Neuen Testament ähnlich sind, werden AT und NT gemeinsam behandelt. In jeder der drei unten genannten Kategorien soll zumindest je ein Beispiel aus Altem und Neuem Testament gegeben werden.

# 3.2.1.1 Geographische Erklärungen

Geographische Erklärungen kommen verhältnismäßig häufig in der Bibel vor. An einigen Stellen befinden sich Zusätze, die den Namen oder die Art (Fluss, Stadt...) eines Ortes näher erläutern. So findet sich z.B. in Jos.14,15 eine zusätzliche Angabe zur Stadt Hebron, nämlich "Stadt des Arba".

An zwei Stellen wird Jericho auch "Palmenstadt" genannt (vgl. Dtn.34,3; 2.Chr.28,15). Interessant ist hier, dass im Buch Richter zwei Mal der Name "Palmenstadt" vorkommt, ohne den Zusatz "Jericho", sodass man davon ausgehen kann, dass der Name "Palmenstadt" den Lesern bekannt war.

In 1.Chr.11,5 wird die 'Burg Zion' mit der 'Stadt Davids' gleichgesetzt, zunächst ohne Erklärung. Zwei Verse weiter findet sich jedoch die Begründung: "David aber wohnte auf der Burg, daher nennt man sie 'Stadt Davids". Anzunehmen ist, dass die Herkunft des Namens 'Stadt Davids' nicht als bekannt vorausgesetzt werden konnte.

<sup>84</sup> Das Tal, in dem Jericho gelegen ist, war eine blühende Oase (vgl. Japhet 2003:354), daher wahrscheinlich der Name.

-

<sup>&</sup>lt;sup>83</sup> Anders ist hier die Schilderung der Legende aus dem Aristeasbrief, wo die Übersetzung eine Gemeinschaftsarbeit der 72 Ältesten ist: Die Ältesten brachten "die einzelnen (Übersetzungen) durch Vergleich in Übereinstimmung; worin sie nun übereingekommen waren, das schrieb Demetrios in diesem Wortlaut ordentlich nieder" (§302).

Auch im NT gibt es Stellen – vor allem bei Markus und Johannes, die zu diesem Thema interessant sind: In Mk.1,5 ist der Jordan als Fluss bezeichnet, einige Verse weiter (V9) wird dieser Eigenname nicht mehr erklärt. Stattdessen findet sich in V9 die Erklärung, dass Nazareth in Galiläa liegt. Lukas 8,26 erklärt, wo das Gebiet der Gerasener liegt, nämlich gegenüber von Galiläa: "ήτις ἐστὶν ἀντιπέρα τῆς Γαλιλαίας".

Im dritten Kapitel des Johannesevangeliums (V23) wird ein Ort namens Änon erwähnt. Näher erklärt werden hier die Lage (ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ) und eine für das Geschehen wichtige Eigenschaft, nämlich dass dort viel Wasser war: "[T]here is a striking accuracy in the statement that there was 'much water', or better 'many waters', there, for in this locality there are seven springs within a radius of a quarter of a mile" (Morris 1987:237)<sup>85</sup>.

Als letztes Beispiel für geographische Erklärungen noch Joh.6,186: An dieser Stelle werden zwei Namen des Sees Genezareth parallel genannt: 'Galiläisches Meer' und 'See von Tiberias' (Lu). Der Name θάλασσα τῆς Τιβεριάδος ist von der Stadt Tiberias abgeleitet, die am See liegt und um das Jahr zwanzig nach Christus von Herodes Antipas gegründet wurde. Nach und nach wurde der Name dieser Stadt auch auf den See übertragen. "On a popular level, this transfer probably took place only around the time John wrote his Gospel, hence his choice to provide both names" (Köstenberger 2004:199)87.

# 3.2.1.2 Erklärungen von jüdischen Sitten

An wenigen Stellen werden jüdische Sitten, die für die anvisierten Leser wahrscheinlich unbekannt waren, erklärt. Hier sollen ein Beispiel aus dem Alten Testament und zwei aus dem Neuen Testament behandelt werden:

Im vierten Kapitel des Buches Ruth wird von einem Verfahren zur Auslösung von Grundbesitz berichtet: Die Witwe Noomi bietet ein Feld ihres verstorbenen Mannes zum Verkauf an (V3). Der nächststehende Verwandte hatte eigentlich das vorrangige Recht, dieses Feld zu lösen. Als der rechtmäßige "Löser" dieses Recht an einen weiteren Verwandten, Boas, abgibt, überreicht er Boas einen seiner Schuhe. Der Grund bzw. die Bedeutung für diese symbolische Handlung wird erklärt: "Mit diesem Zeichen bestätigte man früher in Israel bei Geschäftsabschlüssen den Wechsel des Besitzrechts an Grund und Boden" (V7 nach GNB). Daraus lässt sich schließen, dass dieser

<sup>86</sup> Weitere Beispiele aus dem NT u.a. in Joh.1,28 (Bethanien liegt jenseits des Jordans); Joh,3,22 (das Land Judäa) und Joh.4,9 (Sychar, eine Stadt in Samarien).

\_

<sup>85</sup> Auch Pixner betont den Wasserreichtum, auch wenn es sich laut seinen Nachforschungen nur um eine Quelle handelt: Bei Salem "handelt es sich um den heutigen Tell Schalem … in dessen unmittelbarer Nähe eine starke Quelle … entspringt, die gegenwärtig zur Speisung großer Fischteich verwendet wird" (Pixner / Riesner 1994:168).

<sup>87</sup> In seiner Einleitung zum Kommentar führt Köstenberger diese Stelle als Argument für eine Datierung nach 70 an (vgl. Köstenberger 2004:8 Fn.20). Das Nebeneinanderstehen beider Bezeichnungen weist auf einen Entstehungszeitpunkt hin, der spätestens in den siebziger oder frühen achtziger Jahren des ersten Jahrhunderts anzusetzen ist (möglicherweise auch schon vorher: So wird auch im 'Jüdischen Krieg' von Josephus (vermutlich zwischen 75 und 79 entstanden) dieser See 'See von Tiberias' genannt (λίμνη πρὸς Τιβεριάδα: Jos. Bell. III 57 bzw. λίμνη Τιβεριέων Jos. Bell. IV 456f) hier jedoch, ohne ihn durch 'See Genezareth' näher zu erklären; an anderer Stelle bezeichnet Josephus dieses Gewässer dann mit λίμνη Γεννησάρ (Jos. Bell. III 506). Um diese Zeit scheint sich somit einerseits noch keine einheitliche Bezeichnung durchgesetzt zu haben, andererseits aber auch der Name 'See Genezareth' zur Identifikation des Gewässers nicht mehr unbedingt erforderlich gewesen zu sein.

Brauch nicht mehr allen bekannt war: "The narrator's insertion of the parenthetical comment in v. 7 suggests that this custom was no longer understood at the time of the writing of the book" (Block 1999:717). Ähnlich kommentiert auch Hubbard: "The comment implies that the audience either was unfamiliar with the practice or unlikely to understand its significance" (Hubbard 1991:248).

In Mk.7,3 wird die jüdische Sitte des Händewaschens bzw. der Reinigung erklärt. Hier ist der Grund jedoch nicht, dass die Sitte veraltet wäre oder nicht mehr praktiziert würde, sondern dass sie den Heidenchristen, die sich unter den Lesern des Evangeliums befinden, unbekannt ist: "Mark's explanatory account of Jewish rituals of purity is apparently directed to Gentile readers of the gospel" (France 2002:281). Der Verfasser geht zunächst direkt auf die Beobachtung der Pharisäer einen Vers zuvor ein und erläutert das bei ihnen übliche Händewaschen. Anschließend stellt er diesen Einzelfall in einen breiteren Zusammenhang und erklärt dadurch seinen Lesern diese Reinigungssitten. Dabei bedient er sich einer gängigen jüdischen Praxis<sup>88</sup>: "Aware that most of his readers will not understand the technical nature of the scribal charge nor its background in Jewish practice, Mark provides a simple definition of defilement and a thumbnail sketch of Pharisaic practice ... In generalizing his explanation Mark was following accepted Jewish practice in describing Jewish customs to a Gentile audience" (Lane 1974:245).

Ebenfalls um eine Erklärung jüdischer Reinigungssitten geht es im Bericht der Hochzeit zu Kana in Joh.2,6. Diese Sitte wird als Grund angegeben, weshalb dort sechs große Wasserkrüge stehen. Hinzu kommt eine Angabe zur Größe der Krüge: "χωροῦσαι ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς". Beides sind Erläuterungen, um auch nichtjüdischen Lesern ein ausreichendes Verständnis zu ermöglichen: "John does not elaborate, but says sufficient to enable his Greek readers to understand why so much water was provided" (Morris 1987:182).

# 3.2.1.3 Andere Erklärungen

und dazugehörige atl. Stellen s. Houtman 1998:902).

Neben geographischen Erklärungen und Erläuterungen von jüdischen Sitten gibt es in beiden Testamenten Erklärungen, die sich in keine bestimmte Kategorie einordnen lassen, so z.B. im Alten Testament im Buch Esther. Nachdem sich die Juden zu Beginn von Kapitel neun erfolgreich gegen ihre Feinde zur Wehr gesetzt hatten, wird ab dem siebzehnten Vers beschrieben, wie die Juden aus Freude feierten und dieses Fest in den jährlichen Festkalender aufgenommen wurde. Der Name dieses Festes sollte 'Purim' sein, das von dem Wort 'Pur' abgeleitet wurde (V26). Hier wird die Herkunft des Namens erklärt<sup>89</sup>. In der LXX findet sich in diesem Vers der Zusatz: "ὅτι τῆ διαλέκτω αὐτῶν καλοῦνται Φρουραι" (vgl. auch oben Pkt.3.1.3). Im MT ist in V26 keine nähere Erklärung gegeben; die findet sich zwei Verse vorher. Warum ist diese Erklärung überhaupt nötig? Das Wort ist ein Lehnwort aus dem Akkadischen – daher wahrscheinlich nicht jedem bekannt – und

1995:105-110) auf eine jüdische Herkunft des Verfassers schließen.

89 Eine der vielen ätiologischen Erklärungen des AT (andere Ätiologien, Einteilung in verschiedene Themen

\_

<sup>&</sup>lt;sup>88</sup> Die Bemerkung von Kümmel, dass der Verfasser aufgrund seiner mangelnden Kenntnis der Geographie Palästinas und von jüdischen Sitten wahrscheinlich nicht mit Johannes Markus übereinstimmt – bzw. allgemeiner wahrscheinlich keinen jüdischen Hintergrund hatte (Kümmel 1973:69), scheint der hier verwendeten jüdischen Praxis zu widersprechen. Dass sich der Verfasser an dieser Stelle einer jüdischen Praxis bedient, lässt neben anderen Argumenten (s. u.a. Zahn 1899:241f; Guthrie 1990:71-75, 81-84; Mauerhofer

meint ,Los' (das hebr. Wort für Los ist normalerweise גּוֹרֶל; vgl. Est.3,7; vgl. auch Bosman / Van Dam 1997:590).

Im NT wird in Mk.12,42 ein Münzwert erklärt: Die Geschichte berichtet von einer Witwe, die zwei Geldmünzen (λεπτὰ δύο) für den Tempel geopfert hat. Den Geldwert dieser Münzen erklärt der Verfasser mit dem Verweis auf eine römische Münze, den Quadrans (κοδράντης). Damit übersetzt er diese Münzangabe zum besseren Verständnis seiner Leser "in das römische Münzsystem" (Gnilka 1989b:177; vgl. auch Lane 1974:442f)<sup>90</sup>.

Das letzte Beispiel, das hier behandelt werden soll, ist eigentlich ein 'Gegenbeispiel': In Apg.1,12 erwähnt der Verfasser einen so genannten 'Sabbatweg' (Lu). Die Jünger Jesu kehren nach seiner Himmelfahrt vom Ölberg nach Jerusalem zurück. Interessant ist hier, dass die geographischen Gegebenheiten (der Ölberg liegt nahe bei Jerusalem) erklärt werden, für die genauere Entfernung aber eine Angabe gemacht wird – "ὄ ἐστιν ἐγγὺς Ἰηρουσαλὴμ σαββάτον ἔχον ὁδόν" (Hervorhebung AF) – die nur auf dem Hintergrund des jüdischen Gesetzes zu verstehen ist: "Der in Apg1,12 erwähnte Sabbatweg war keine eigentliche Entfernungsangabe, sondern vielmehr das Produkt rabbinischer Exegese von Ex.16,29 und Num35,5 … Er war auf 2.000 Ellen festgesetzt" (Wheaton / Wiseman 1996:1461). Im Gegensatz zu den topographischen Angaben wird diese ungewöhnliche Entfernungsangabe nicht erklärt. Kistemaker schreibt dazu: "Writing to Theophilus, who was a Gentile, Luke assumes that he is acquainted with Jewish law and custom even though Theophilus may have been unfamiliar with Palestinian topography." (Kistemaker 1992:58).

# 3.2.2 Übersetzung semitischer Begriffe<sup>91</sup> im Neuen Testament

Obwohl uns das Neue Testament ausschließlich in griechischer Sprache überliefert ist, kommen über das ganze Neue Testament verteilt auch einige semitische (hebräischen und / oder aramäischen Ursprungs) Begriffe vor; gehäuft finden sie sich in den Evangelien<sup>92</sup>. Wie einzelne Verfasser mit ihnen umgehen, ist unterschiedlich: Manche bauen sie in ihren laufenden Text ein, andere übersetzen sie. Gibt es erkennbare Gründe für das jeweilige Vorgehen? Womit hängen diese unterschiedlichen Vorgehensweisen zusammen?

## 3.2.2.1 Matthäus

Im Matthäusevangelium kommen folgende Begriffe semitischen Ursprungs vor (in alphabetischer Reihenfolge):

-

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup> Dieser Latinismus ist nur sinnvoll, wenn der Verfasser davon ausgegangen ist, dass seine Leser mit dem römischen Geld- / Münzsystem besser vertraut waren als mit dem jüdischen.

<sup>&</sup>lt;sup>91</sup> Der bei weitem größte Teil semitischer Begriffe sind Namen / Bezeichnungen von Personen und Orten, die nicht übersetzt werden. Diese bleiben in dieser Arbeit unberücksichtigt es sei denn, es lassen sich durch sie Unterschiede deutlicher herausstellen. Semitische Personen- und Ortsnamen, die im NT übersetzt werden, finden auch hier weitgehend Berücksichtigung.

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> In der Apostelgeschichte, den Briefen oder der Offenbarung sind sie nur noch vereinzelt anzutreffen. Daher werde ich mich auf die Evangelien beschränken.

Γολγοθά (geographische Bezeichnung), ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι (Wendung), Καναναῖος (Personenbezeichnung), κορβανᾶς, μαμωνᾶς, ῥαββί, ῥακά, σάτον und ὡσαννά (sechs unterschiedliche Einzelbegriffe)<sup>93</sup>.

Unter den Einzelbegriffen sind zwei Hapaxlegomena: κορβανᾶς und ῥακά. Μαμωνᾶς und σάτον kommen einmal bei Matthäus vor, ansonsten nur noch bei Lukas; teilweise in einer direkten Parallelstelle<sup>94</sup>. Ώσαννά ist entweder Teil eines Zitates oder einer Anspielung auf das Alte Testament (Ps.118). Die aramäische Anrede ῥαββί kommt bei Matthäus vier Mal vor (außerdem kommt sie bei Markus – drei Mal – und im Johannesevangelium – acht Mal – vor). Alle Einzelbegriffe finden sich ausschließlich in wörtlicher Rede – entweder von Jesus oder an Jesus gerichtet. Keiner davon wird von Matthäus ins Griechische übersetzt.

Nur die geographische Bezeichnung der Kreuzigungsstätte und der Ausruf Jesu am Kreuz werden übersetzt<sup>95</sup>.

Nach diesem Überblick werden wir uns die einzelnen Begriffe näher anschauen. Die Reihenfolge richtet sich nach ihrem ersten Vorkommen im Matthäusevangelium<sup>96</sup>:

## I. ἡακά (Mt.5,22)

Dieses Wort ist am ehesten von dem aramäischen Begriff בְּיִקָּא (leer, leichtfertig) abzuleiten, wobei die Wiedergabe des ersten Vokals ungewöhnlich ist<sup>97</sup>. Dieser Begriff wurde verwendet als "ärgerliche Geringschätzung, die mit Unwillen, Zorn oder Verachtung gepaart sein kann … gegenüber einem törichten, gedankenlosen oder anmaßenden Menschen" (Jeremias 1959:974f). Es unterschied sich in der Bedeutung kaum von dem folgenden μωρέ und war ein harmloses und gebräuchliches Schimpfwort, was als bekannt vorausgesetzt werden kann (vgl. Luz 2002a:336).

## ΙΙ. μαμωνᾶς (Mt.6,24)

Auch bei diesem Begriff wird die Herkunft diskutiert (vgl. Balz 1981b:942); wahrscheinlich aber kommt er vom aramäischen γιαρ<sup>98</sup> und heißt zunächst einmal neutral verwendet 'Vermögen'. Oft jedoch meint μασί den unehrenhaften Gewinn oder wird als irdisches Vermögen angesehen, was Gott gegenübergestellt ist. Mit dieser negativen Konnotation kommt er sowohl bei Matthäus als auch bei Lukas vor, wobei dies in Lukas 16 durch die Attribute τῆς ἀδικίας (V9) bzw. ἄδικος (V11) explizit ausgedrückt wird. Möglicherweise wird das Fremdwort hier verwendet, weil es be-

<sup>96</sup> Auffällig ist hier, dass die Begriffe semitischen Ursprungs gehäuft gegen Ende des Evangeliums vorkommen (in den ersten zwanzig Kapiteln kommen vier Begriffe vor, in den letzten acht Kapiteln fünf).

<sup>&</sup>lt;sup>93</sup> Die Begriffe werden auch im Folgenden in diese Kategorien unterteilt: geographische Bezeichnungen bzw. Ortsnamen, Personenbezeichnungen bzw. –namen, Einzelbegriffe (verschiedenster Art) und Wendungen, die sich jeweils aus mindestens zwei Wörtern zusammensetzen.

<sup>&</sup>lt;sup>94</sup> Μαμωνᾶς kommt darüber hinaus noch im Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Lk.16,1-10) vor, welches zum lukanischen Sondergut gehört.

<sup>&</sup>lt;sup>95</sup> Eine mögliche Erklärung dazu, s.u. unter VIII und IX.

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> Der aram. E-Laut wird im Griech. durch einen A-Laut wiedergegeben. Manche sehen in dieser Änderung des Vokals einen Hinweis darauf, dass Matthäus sein Evangelium in Syrien geschrieben hat, da derartige Abweichungen dort häufiger vorkamen (vgl. Gnilka 1992:154).

<sup>98</sup> Das Griech. ist am ehesten auf die Form im status emphaticus zurückzuführen: מָמוֹנָא

kannt war und man auf diese Weise auch die teilweise negative Konnotation am besten transportieren konnte.

## ΙΙΙ. Καναναῖος (Mt.10,4)

Καναναῖος kommt von קַּנְאָן und heißt eigentlich ,Eiferer, Zelot' (vgl. Bauer / Aland 1988:817; Heiligenthal 2005:33 Fn.40), muss aber laut Louw / Nida nicht unbedingt ein Mitglied der ,Zeloten' bezeichnen (vgl. Louw / Nida 1989:134; anders Hahn 1974:164 Fn.1), sondern kann auch allgemeiner einen religiösen Eiferer meinen oder jemanden, der nach nationaler Unabhängigkeit Israels eifert.

Interessant ist an dieser Stelle die Beobachtung, dass die beiden lukanischen Apostellisten (Lk.6,15; Apg.1,13) im Gegensatz zu Matthäus und Markus den griechischen Ausdruck ζηλωτής verwenden und nicht das aramäische Lehnwort.

## IV. σάτον (Mt.13,33)

בּמֹלִסט bezeichnet ein Getreidemaß und ist entweder vom hebräischen סְּאָהְ oder vom aramäischen מַאָּהְ abgeleitet. In der LXX wird es nur an einer Stelle, nämlich in Hag.2,16, verwendet, obwohl der hebräische Ausdruck insgesamt neun Mal<sup>99</sup> im AT vorkommt (allerdings nicht in Hag.2,16). Dennoch scheint es eine relativ bekannte Größe zu sein, da sie weder hier noch bei Lukas näher erklärt wird<sup>100</sup>.

## V. ώσαννά (Mt.21,9.15)

Der Ausdruck ὡσαννά kommt im NT ausschließlich im Zusammenhang mit dem Einzug Jesu in Jerusalem vor und steht jeweils in Verbindung mit einem Zitat aus Ps.118. Ursprünglich war das hebräische הוֹשִׁישָה ein Hilferuf, veränderte sich jedoch im Laufe der Zeit zu einer liturgischen Formel des Lobpreises und war "als Bestandteil des Hallel jedermann in Israel geläufig" (Bauer / Aland 1988:1793). Die ursprüngliche Bedeutung war zwar nicht unbedingt in der Griechisch sprechenden Kirche (vgl. Lohse 1973:684)<sup>101</sup> bekannt, aber wahrscheinlich unter Judenchristen, sodass Matthäus diesen Begriff – ohne Verständnisschwierigkeiten zu erwarten – benutzen konnte.

## VI. ῥαββί (Mt.23,7.8; 26,25.49)

Bei ῥαββί handelt es sich wiederum um eine Transkription aus dem Aramäischen (בָּב Herr bzw. = mein Herr). ՝ Ῥαββί war eigentlich eine allgemeine Anrede an Gelehrte<sup>102</sup>, wurde aber nach

<sup>&</sup>lt;sup>99</sup> Gen.18,6; 1.Sam.25,18; 1.Kön.18,32; je zwei Mal in 2.Kön.7,1.16.18; in der LXX steht dafür meistens eine Form von μέτρον, in 1.Sam. wird jedoch eine ägyptische Maßangabe verwendet (οιφι).

<sup>100</sup> Hinzu kommt hier, dass eine Erklärung für das Verständnis der Stelle nicht zwingend erforderlich ist, da aus dem Kontext klar wird, dass es irgendeine 'Gewichtsangabe' bezeichnet, sodass die Stelle auch dann Sinn macht, wenn man nicht weiß, wie viel ein σάτον bezeichnet.

<sup>&</sup>lt;sup>101</sup> Vgl. dazu die Erklärung des ώσαννά durch Clemens von Alexandria: "φῶς καὶ δόξα καὶ αἶνος μεθ' ἱκετηρίας τῷ κυρίῳ· τουτὶ γὰρ ἐμφαίνει ἑρμηνευόμενον Ἑλλάδι φηνῆ τὸ ώσαννά" (Clemens von Alexandria zit. in Lohse 1973:684).

<sup>&</sup>lt;sup>102</sup> In diesen Rahmen ist auch die Stelle aus Mt.23,7f einzuordnen.

und nach nur noch für 'ordinierte' Gesetzeslehrer<sup>103</sup> als Ehrentitel verwendet (vgl. Lohse 1959:963; Keener 1998:163). Bei Matthäus benutzt nur Judas im Zusammenhang mit seinem Verrat diese Anrede Jesus gegenüber (vgl. Mt.26,25.49). Griechische Äquivalente zu diesem Begriff sind ἐπιστάτης, κύριος und διδάσκαλος, die zum Teil ebenfalls verwendet werden<sup>104</sup>.

#### VII. κορβανᾶς (Mt.27,6)

Κορβανᾶς ist ein Hapaxlegomenon in der gesamten Bibel. Der Begriff ist aus dem Aramäischen transkribiert (קְּרְבָּנָא) und bedeutet soviel wie "Tempelschatz". Der Begriff wird hier nicht übersetzt, sondern bleibt als Fachterminus stehen. Bei den jüdischen Lesern des Matthäus wird er wohl bekannt gewesen sein; ansonsten muss er aus dem Zusammenhang erschlossen werden.

## VIII. Γολγοθά (Mt.27,33)

Dieser Begriff kommt von dem aramäischen Ausdruck גְּלְגֹּחָא (evtl. auch vom hebräischen נְּלְנֶּתְ (evtl. auch vom hebräischen גִּלְגֹּחָא ), was "Schädel" oder "Kopf" bedeutet. Die Bezeichnung dieses Hügels mit dem Namen בְּלְגֹּחָא kommt wahrscheinlich von seinem topographischen Aussehen.

Interessant ist, dass Matthäus ausgerechnet an dieser Stelle das Aramäische übersetzt. Alle bisher benutzten aramäischen Ausdrücke waren in die laufende Erzählung eingebaut, ohne sie zu übersetzen. Γολγοθα ist eine geographische Bezeichnung (wird von Matthäus auch so eingeführt:  $\dot{\epsilon}\lambda\theta\acute{o}\nu\tau\dot{\epsilon}\zeta$   $\dot{\epsilon}\dot{\iota}\zeta$   $\tau\acute{o}\piο\nu$   $\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nuο\nu$  Γολγοθα; Hervorhebung AF), also ein Eigenname, bei dem man eine Übersetzung nicht unbedingt erwartet.

Wenn bisher die Kenntnis der aramäischen Begriffe vorausgesetzt wird, warum nicht auch hier? Möglicherweise liegt es an der symbolischen Bedeutung des Wortes (בְּלְבָּלֶת – Schädelstätte – als Ort der Hinrichtung Jesu – schon der Name spielt auf das an, was dort geschieht<sup>105</sup>), die ohne Übersetzung nicht für jeden ersichtlich wäre, und an der außergewöhnlichen Bedeutung des beschriebenen Ereignisses: Die Übersetzung zieht Aufmerksamkeit auf sich (da sie ungewöhnlich für Matthäus ist) und unterstreicht damit gleichzeitig die Wichtigkeit der Erzählung. Die folgenden Ereignisse sind plötzlich so bedeutsam, dass jeder – auch ein nichtjüdischer Leser – alles bis ins kleinste Detail verstehen soll.

## ΙΧ. ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι (Μτ.27,46)

Bei dieser Wendung handelt es sich um ein Psalmzitat (vgl. Ps.22,2a). Matthäus mischt hier Aramäisch und Hebräisch. Hλι ist vom hebräischen ਖ਼ੁਰਾ transkribiert (vielleicht als 'Anpassung' an den MT), der Rest kommt aus dem Aramäischen<sup>106</sup>.

<sup>105</sup> Keener macht darauf aufmerksam, dass bereits die Herkunft dieses Namens "Schädelstätte" möglicherweise von den vielen Hinrichtungen kommt, die dort vollstreckt wurden, und nicht von seinem topographischen Aussehen (vgl. Keener 1998:289).

<sup>&</sup>lt;sup>103</sup> Genauere Beschreibung der Voraussetzungen, sich als ordinierter Schriftgelehrter bezeichnen zu können, sind bei Jeremias 1958:103f zu finden.

<sup>&</sup>lt;sup>104</sup> Ἐπιστάτης kommt bei Mt. nicht vor, nur bei Lk.

<sup>&</sup>lt;sup>106</sup> Die Verwendung des hebräisch-aramäischen Zitates lässt sich hier möglicherweise durch das anschließende Missverständnis, Jesus habe Elia gerufen, erklären, da dies ansonsten unverständlich wäre.

Matthäus übersetzt – wie zuvor schon den Ort der Hinrichtung – auch diesen Ausruf direkt ins Griechische (benutzt dabei aber nicht exakt die Vorlage der LXX). Dies lässt sich zum einen aus der Tatsache erklären, dass hier nicht nur ein Wort in eine Erzählung eingebettet wird, sondern dass es sich um einen ganzen Ausruf handelt, der von denen, die kein Aramäisch sprachen, auch nicht aus dem Zusammenhang erschlossen werden kann. Zum anderen deutet die doppelte Wiedergabe möglicherweise auf eine besondere Gewichtung der Aussage Jesu hin (vgl. Luz 2002b:335)<sup>107</sup>.

## 3.2.2.2 Markus

Im Markusevangelium kommen zehn aramäische Ausdrücke vor, die hier behandelt werden. In alphabetischer Reihenfolge sind dies:

'Aββα (Einzelbegriff), Βαρτιμαῖος, Βοανηργές (zwei Personenbezeichnungen), Γολγοθᾶ (geographische Bezeichnung), ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι (Wendung), εφφαθα, κορβᾶν, ῥαββί / ῥαββουνί (drei / vier Einzelbegriffe), ταλιθα κουμ (Wendung), ώσαννά (Einzelbegriff).

Unter den Einzelbegriffen bzw. Personenbezeichnungen sind vier Hapaxlegomena (Βαρτιμαῖος, Βοανηργές, εφφαθα, κορβᾶν), auch die Wendung ταλιθα κουμ ist nur in Mk.5 überliefert. Die Anrede ἀββα kommt nur in Mk.14 in den Evangelien vor (ansonsten nur noch an zwei Stellen in den Paulusbriefen). Die anderen aramäischen Ausdrücke kommen alle – bis auf ῥαββουνί – noch zusätzlich im Matthäusevangelium vor; teilweise auch im Lukas- und Johannesevangelium. Die meisten der aramäischen Ausdrücke werden von Markus ins Griechische übersetzt, nur ῥαββί / ῥαββουνί und ὡσαννά nicht.

Wie bei Matthäus sollen auch hier die Begriffe einzeln behandelt werden. Die Reihenfolge richtet sich nach dem ersten Vorkommen im Markusevangelium:

## I. Βοανηργές (Mk.3,17)

Das Wort Βοανηργές kommt nur an dieser Stelle innerhalb der Apostelliste des Markus vor. Wie Simon den Beinamen Petrus bekommt, so bekommen Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus, den Beinamen Βοανηργές (Donnersöhne). Der Wortlaut bei beiden Namensgebungen ist nahezu identisch: ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον... ἐπέθηκεν αὐτοῖς (Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης) ὀνόματα βοανηργές. In keiner der anderen drei Apostellisten (vgl. Mt.10,2; Lk.6,14; Apg.1,13) wird dieser Name erwähnt.

Die Herkunft des Begriffes ist unsicher, kommt laut Balz jedoch wahrscheinlich aus der Wendung בְּנֵי בֶּגֶשׁ "Söhne des unruhigen Lärms" (Balz 1980b:535). Manche versuchen, die ungewöhnliche griechische Übersetzung des Markus mit vioù βροντῆς 'Söhne des Donners' durch eine Anlehnung an das Arabische zu erklären, da dort der unruhige Lärm auch auf den Donner bezogen sein kann (vgl. z.B. Foerster 1933:639; Lane 1974:135 Fn.60)<sup>108</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>107</sup> Es stirbt nicht nur der inkarnierte Gottessohn, sondern auch der Mensch Jesus von Nazareth.

<sup>108</sup> Buth bietet eine volksetymologische Lösung an für die ungewöhnliche Transkription des wahrscheinlich zugrunde liegenden aramäischen Ausdrucks בְּנֵי בֶּעֶם (er gibt mehrere Möglichkeiten des ursprünglich semitischen Ausdrucks an, wobei die hier genannte für ihn am wahrscheinlichsten ist). Markus habe mit βονερεγεμ transkribiert. Da dies für einen Griechen keine Bedeutung hat, sei es – volksetymologisch – in Βοανεργές (für ihn folgt dann, dass die ägyptische Schreibweise Βοανηργές – so im NA<sup>27</sup> angegeben, ohne andere Lesarten

## ΙΙ. ταλιθα κουμ (Μk.5,41)

Obwohl die Auferweckung der Tochter des Jairus in allen drei synoptischen Evangelien berichtet wird, kommt diese aramäische Wendung nur bei Markus vor<sup>109</sup>.

Die aramäische Wörter טַלְיִתְא קוּם werden transkribiert und anschließend – wohl mit einem kleinen Einschub (σοὶ λέγω) – übersetzt als τὸ κοράσιον, (σοὶ λέγω), ἔγειρε.

An dieser Stelle stellt sich die Frage, weshalb die aramäische Wendung überhaupt in diesen Text aufgenommen wurde. Dazu zwei Stellungnahmen aus Kommentaren: "Their presence in the narrative reflects a faithfulness to the tradition that Jesus had actually spoken these words on specific occasions" (Lane 1974:198); diese Worte sind *ipsissima verba* Jesu. Ein anderer Aspekt wird von France betont: "Mark's preservation (and translation) of the Aramaic words is typical of his interest in vivid recreation of the scene" (France 2002:240). Die ganze Geschichte ist dadurch lebendiger und wird plastischer dargestellt<sup>110</sup>.

## III. κορβᾶν (Mk.7,11)

Der Begriff κορβάν ist vom hebräischen קַּרְבָּן transkribiert und kann im Deutschen mit 'Gabe (die Gott geweiht wird)' wiedergegeben werden. Markus übersetzt mit dem griechischen δῶρον. Im Judentum ist קַּרְבָּן zu einer Art 'Gelöbnisformel' geworden; der Gegenstand, über dem dieses Wort ausgesprochen wurde, sollte ab dann nicht mehr für seinen normalen Gebrauch verwendet werden. So war er der Verfügungsgewalt durch Menschen entzogen (der Gegenstand war ab sofort 'heilig'). In Mt.15,5 findet sich fast ein identischer Wortlaut, nur ohne den aramäischen Begriff.

## IV. εφφαθα (Mk.7,34)

Hier handelt es sich um die Transkription der aramäischen Imperativform אַּרְפְּתַח oder der hebräischen Form מְּבְּתַח und wird von Markus mit διανοίχθητι (,öffne dich') wiedergegeben. An keiner anderen Stelle kommt dieser Begriff vor. France schreibt dazu: "The use of Aramaic in a probably non-Jewish context is not particularly significant, since the language was widely spoken outside Jewish circles, but Mark's recording of the Aramaic form suggests a memory of an impressive

zu erwähnen – sekundär ist) umgewandelt worden: der erste Teil Βοαν- in Anlehnung an das griechische Wort für 'rufen, schreien' βοάω mit dem Inf. βοᾶν und der zweite Teil -εργές in Anlehnung an die griechische Wurzel ἐργ- für 'arbeiten', sodass Βοανεργές mit "'shout workers', 'loud voiced'" zu übersetzen wäre (vgl. Buth 1981:29-33).

<sup>&</sup>lt;sup>109</sup> In Mt. spricht Jesus nicht mit dem Mädchen, bei Lk. wird auch die Aufforderung von Jesus nur in Griech. wiedergegeben (mit verändertem Wortlaut).

<sup>&</sup>lt;sup>110</sup> Die Möglichkeit, dass der Verfasser diese aramäischen Worte als magisch ansieht und sie deshalb überliefert, ist aufgrund der anschließend von ihm selbst gegebenen Übersetzung unwahrscheinlich: "To westerners, however, the easternness of the Aramaic phrase connotes great power … Nonetheless, translation of a phrase spoken by Jesus in the language that he regularly spoke strips away all magic" (Gundry 1993:275). Darüber hinaus wird der hebräische / aramäische Wortlaut nicht nur bei Wundern wiedergegeben, sondern auch an anderen Stellen; es ist bei Markus nicht ungewöhnlich, sodass ein magischer Hintergrund hier nicht angenommen werden muss. Keener weist bei seinen Ausführungen zu Joh.7,34f darauf hin, dass Jesus mit dem Kranken in der Sprache spricht, die er versteht, und im Gegensatz zu manchen Zauberern nicht unverständliche Sprüche vor sich hinmurmelt (vgl. Keener 1998:243).

command on the part of someone who was there, perhaps the patient himself, for whom this may have been the first word he had ever heard" (France 2002:304).

## V. ραββι / ραββουνί (Mk.9,5 / Mk.10,51)

Ύραββί kommt vom aramäischen רֵבֵּי (= Herr) bzw. רְבִּי (= mein Herr). Genau wie ῥαββί ist auch ῥαββουνί (aram.: רְבֵּוֹנִי) eine ehrenvolle Anrede. Laut Bauer / Aland ist ῥαββουνι eigentlich eine Steigerung zu ῥαββί (vgl. Bauer / Aland 1988:1467), laut Lohse werden aber beide synonym verwendet (vgl. Lohse 1959:963). Ὑραββουνί kommt außer in Mk.10,52 nur noch einmal im Johannesevangelium vor; an beiden Stellen als Anrede an Jesus¹¹¹.

Sowohl in den Parallelstellen zu Mk.9,5 als auch zu Mk.10,51 kommt diese aramäische Anrede nicht vor. Beide, Matthäus und Lukas, benutzen griechische Äquivalente (κύριος oder ἐπιστάτης).

Weil Markus entgegen seiner sonstigen Gewohnheit die Anrede nicht übersetzt, nimmt Gundry an, dass der Verfasser davon ausgeht, seinen Lesern wäre dieser Ausdruck bekannt (vgl. Gundry 1993:459). Weshalb Markus hier nicht wie Matthäus und Lukas auf ein griechisches Äquivalent zurückgreift<sup>112</sup>, wird dadurch jedoch nicht erklärt. Dazu schreibt France: "Mark's use of the Hebrew term here rather than his normal Greek equivalent (used ten times, as against three uses of  $P\alpha\beta\beta$ i and one of  $P\alpha\beta\beta$ ouvi) fits the strongly OT feeling of the moment, particularly the presence of Moses, the prototype teacher of the law" (France 2002:354).

## VI. Βαρτιμαῖος (Mk.10,46)

Βαρτιμαῖος kommt vom aramäischen בָּר טָמֵי, was mit 'Sohn des Timäus' wiedergegeben werden kann. Umso erstaunlicher ist es, dass Markus diesen Mann vor der aramäischen Transkription bereits als Sohn des Timäus beschreibt (ὁ υἰὸς Τιμαίου), sodass hier eine ungewöhnliche Doppelung entstanden ist<sup>113</sup>.

## VII. ώσαννά (Mk.11,9)

Bei Markus kommt ὡσαννά ausschließlich in atl. Zitaten vor: In V9 zitiert Markus Ps.118,25 und in V10 Ps.148,1, wobei er sich weder genau an den Wortlaut des MT noch an den der LXX hält. So scheint er z.B. in seinem Zitat von Ps.148 ὡσαννά als Synonym zu ἀλληλουϊά zu verwenden (vgl. Lane 1974:397).

Auch wenn die Leser des Evangeliums dieses Wort möglicherweise nicht verstehen, wird es nicht übersetzt (wobei man die Bedeutung zumindest annähernd aus dem Kontext erschließen kann). Weil durch die Verwendung des atl. Ausdrucks die Verbindung zum AT stärker zum Ausdruck kommt, soll dieser Ausdruck des Lobpreises nicht weglassen werden.

## VIII. ἀββα (Mk.14,36)

 $^{111}$  'Paßßí wird außer in Mt.23,7.8 und in Joh.3,26 auch immer so verwendet.

<sup>112</sup> So benutzt Markus auch häufig διδάσκαλος als Anrede an Jesus (z.B. in Mk.4,38; 9,17.38; 10,17.20.35).

<sup>&</sup>lt;sup>113</sup> Durch den Vergleich mit der matthäischen und lukanischen Parallelstelle kann man keine weiteren Einsichten gewinnen, weil diese beiden die Geschichte erzählen, ohne auf den Namen des Geheilten einzugehen.

'Aββα ist die Transkription des aramäischen κ϶κ. Ursprünglich war es ein Lallwort aus der Kindersprache, ähnlich des deutschen Wortes 'Papa'. In ntl. Zeit wurde es jedoch auch als Anrede für alte Männer verwendet (vgl. Kuhn 1980:1). Im NT selbst kommt es nur als Anrede für Gott vor und wird an allen drei Stellen (vgl. Mk.14,36; Röm.8,15; Gal.4,6) mit ὁ πατήρ übersetzt. Von den Evangelisten benutzt nur Markus dieses Wort und zwar bei Jesu Gebet im Garten Gethsemane, wodurch Jesus kindliches Vertrauen zu Gott und Verpflichtung zum Gehorsam gleichzeitig ausdrückt: "[B]eide Aspekte sind für die Bezeichnung Gottes als 'Vater' im antiken Judentum kennzeichnend" (Kuhn 1980:2; vgl. auch Lane 1974:518). Diese familiäre Anrede Gottes muss einigen Zeitgenossen Jesu respektlos erschienen sein, da sie sonst im Judentum zwar als Titel verwendet wird, aber nur selten und relativ spät als Anrede für Gott (vgl. Kittel 1933:5; Bauer / Aland 1988:1), wodurch Markus das besondere Verhältnis Jesu zu Gott zum Ausdruck bringt.

## IX. Γολγοθά (Mk.15,22)

Dass Markus die Bezeichnung Γολγοθα an dieser Stelle verwendet und gleichzeitig übersetzt verwundert nicht. Sein Anliegen ist es auf der einen Seite, seinen Lesern ein möglichst genaues Bild von allen Ereignissen und geographischen Gegebenheiten zu vermitteln (Lokalkolorit), wobei er sich eines lebendigen Schreibstils bedient (auch die Nennung von Eigennamen – Personen, vgl. Bartimäus, oder Orten ist ein Zeichen von Lebendigkeit; vgl. Gundry 1993:944). Auf der anderen Seite übersetzt er auch sonst normalerweise aramäische Begriffe ins Griechische.

## Χ. ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι (Mk.15,34)

Neben Markus kommt diese Wendung nur noch (mit einer kleinen Abweichung) bei Matthäus vor. Genau wie Matthäus übersetzt Markus direkt ins Griechische, hält sich aber auch nicht genau an die Vorlage dieses Zitates in der LXX. Die Wiedergabe des Aramäischen (inkl. ihrer Übersetzung) an dieser Stelle stimmt mit der Erzählung anderer Ereignisse im Leben Jesu überein, da Markus auch an einigen anderen Stellen die Äußerungen Jesu in dessen Muttersprache wiedergibt. Hinzu kommt, dass auch hier – wie bei Matthäus – das anschließende Missverständnis ohne die aramäische Wendung für die Leser unverständlich wäre.

## 3.2.2.3 Lukas

Bei Lukas, dem einzigen nichtjüdischen Autoren des NT (vgl. z.B. Kümmel 1973:118; Schnelle 2002:287f) kommen nur drei aramäische Ausdrücke vor, die nicht zur Kategorie der Eigennamen (entweder von geographischen Bezeichnungen oder Personen) gehören:

Μαμωνᾶς, σάτον und σίκερα (drei Einzelbegriffe). Nur einer von ihnen, σίκερα, ist ein Hapaxlegomenon; die anderen beiden kommen außer bei Lukas auch noch im Matthäusevangelium vor, teilweise in einer direkten Parallelstelle mit fast identischem Wortlaut.

Da sowohl σάτον als auch μαμωνᾶς bereits oben bei Matthäus behandelt wurden und keine nennenswerten Unterschiede existieren, soll hier nur noch σίκερα betrachtet werden:

Σίκερα (vgl. Lk.1,15) ist entweder vom hebräischen שֵׁבֶּר oder vom aramäischen שַׁבְּרָא oder vom aramäischen שַׁבְּרָא oder vom aramäischen שֵׁבְּרָא abgeleitet und bezeichnet ein berauschendes Getränk. In Lk.1,15 kündigt der Engel Gabriel dem

Priester Zacharias die Geburt seines Sohnes Johannes an. Dabei redet er bereits prophetisch von dessen Zukunft und sagt unter anderem mithilfe eines atl. Zitates aus 1.Sam.1,11, dass dieser weder Wein (οἶνον) noch σίκερα trinken wird. Im Lukasevangelium wird dieses Zitat jedoch nicht wortwörtlich übernommen: "καὶ οἶνον καὶ μέθυσμα οὐ πίεται" in 1.Sam.1,11 und "καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίη" in Lk.1,15. Abgesehen von der abweichenden Form von Verneinung und Prädikat steht für σίκερα ein anderes Wort in der LXX – μέθυσμα<sup>114</sup>. Der Grund für diese Abweichung könnte sein, dass Lukas eine andere LXX-Version (mit dem Wort σίκερα) als Vorlage benutzte.

Lukas setzt hier entweder die Kenntnis dieses Wortes voraus oder geht davon aus, dass sich die Bedeutung aus dem Zusammenhang erschließen lässt<sup>115</sup>.

## **3.2.2.4 Johannes**

Folgende acht semitische Begriffe aus dem Johannesevangelium sind für eine nähere Betrachtung interessant:

Γαββαθα, Γολγοθα (zwei geographische Bezeichnungen), Θωμᾶς, Κηφᾶς, Μεσσίας (zwei Personennamen und ein Titel), ῥαββί / ραββουνι (ein / zwei Einzelbegriff(e), Σιλωάμ (geographische Bezeichnung), ὡσαννά (Einzelbegriff)<sup>116</sup>.

Unter diesen sieben Begriffen ist nur ein Hapaxlegomenon, Γαββαθα. Μεσσίας kommt ausschließlich im Johannesevangelium vor und auch hier nur an zwei Stellen. Κηφᾶς findet sich innerhalb der Evangelien nur in Joh.1 (ansonsten nur noch im 1.Korinther- und im Galaterbrief). Die anderen Begriffe sind unterschiedlich häufig auch in den synoptischen Evangelien überliefert.

Eine Einzelbetrachtung der oben aufgeführten Begriffe ergibt folgende Beobachtungen (Reihenfolge richtet sich nach ihrem ersten Vorkommen im Johannesevangelium):

## ἡαββί / ραββουνι (Joh.1,38 / Joh.20,16)

Zur Erklärung der beiden Begriffe und ihrer Bedeutung s.o. die Erklärung bei Markus.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen der Gebrauchsweise der beiden Begriffe im Johannesevangelium zu Matthäus und Markus ist, dass beide hier zum Teil übersetzt werden. Ῥαββί kommt acht Mal in diesem Evangelium vor. Nur einmal wird es übersetzt (mit διδάσκαλος), nämlich bei seinem ersten Vorkommen in Joh.1,38. Anschließend setzt Johannes diesen Begriff als bekannt voraus.

Pαββουνι kommt nur in Joh.20,16 vor, als der Auferstandene Maria aus Magdala begegnet. Schneider sieht diese aramäische Anrede hier als Steigerung zu dem κύριος aus Vers 15 (vgl. Schneider 1983:495). Laut Keener ist es hingegen eine persönlichere und informellere Form der Anrede als ῥαββί aus Joh.1,38.49 (vgl. Keener 2003:1191). Auch an dieser Stelle übersetzt Johannes

<sup>&</sup>lt;sup>114</sup> Μέθυσμα ist laut Lust / Eynikel / Hauspie zwar ein Neologismus, wird aber von anderen Wörtern desselben Stammes abgeleitet (z.B. von den Verben μεθύσκω und μεθύω; vgl. Lust / Eynikel / Hauspie 2003:390).

<sup>115</sup> In Verbindung mit οἶνον und πίνω wird man unter σίκερα vermutlich auch ein berauschendes Getränk – ähnlich wie Wein – verstehen, selbst wenn die genaue Bedeutung nicht klar ist.

<sup>116</sup> Ὠσαννά wurde bereits bei Matthäus und Markus behandelt (und wird daher hier nicht nochmals erklärt) und bei ῥαββί / ῥαββουνί wird hier nur noch auf die Unterschiede eingegangen.

wieder mit διδάσκαλος<sup>117</sup>. Sieht man die beiden aramäischen Begriffe als deckungsgleich an, werden die unübersetzten Begriffe von den Übersetzungen eingerahmt (vgl. Keener 2003:1191; Köstenberger 2004:74).

## II. Μεσσίας (Joh.1,41)

Der Begriff Μεσσίας ist abgeleitet vom hebräischen מְשִׁיחַ und bedeutet Gesalbter, wobei damit jeweils der von den Juden lang ersehnte Retter / Messias gemeint ist (vgl. Untersuchung zu Messias / Christus unter Pkt. 3.3.1.1). An beiden Stellen übersetzt Johannes diesen Begriff mit χριστός. Geht man davon aus, dass das Evangelium an Menschen außerhalb Palästinas gerichtet ist, wird klar, warum dieser Begriff (wie auch die anderen aramäischen Ausdrücke) erklärt wird. Es kann nicht vorausgesetzt werden, dass alle Leser ihn verstehen.

Warum der Verfasser des Johannesevangeliums Μεσσίας überhaupt verwendet, wenn er sonst die griechische Entsprechung benutzt, ist unklar. Möglicherweise wollte er sich gerade zu Beginn seines Evangeliums auch in der Wortwahl stärker ans Alte Testament anschließen<sup>118</sup>, zumal beide Stellen eine Besonderheit gemeinsam haben: Es ist jeweils die erste Akklamation Jesu als Messias von einer neuen Bevölkerungsgruppe. Beim ersten Mal sind es Israeliten, die Jesus als Messias bezeugen, beim zweiten Mal ist es die Samaritanerin, die den Messias erwartet.

## III. Κηφᾶς (Joh.1,42)

Kηφᾶς, das aramäische Äquivalent des Namens Πέτρος, kommt nur an dieser Stelle in den Evangelien vor. Sonst benutzt nur Paulus diese Form<sup>119</sup>. Auch hier lässt Johannes den aramäischen Namen nicht alleine stehen, sondern übersetzt ihn für seine Leser, wobei er im weiteren Verlauf durchgehend die griechische Übersetzung verwendet.

## IV. Σιλωάμ (Joh.9,7)

Obwohl die geographische Bezeichnung Σιλωάμ auch einmal bei Lukas vorkommt, ist Joh.9,7 die einzige Stelle, wo sie übersetzt wird. Der Begriff kommt von τόν, was sich von dem Verb τόν (senden) ableiten lässt. Dementsprechend wird der Ortsname auch mit ἀπεσταλμένος' (gesandt) übersetzt. Köstenberger sieht durch die Übersetzung eine 'allegorische' Verbindung zwischen dem Teich von Siloa und Jesus. Wie Siloa 'gesandt' heißt, so ist auch Jesus der vom Vater 'Gesandte' (vgl. Carson 1991:365; Köstenberger 2004:284)<sup>120</sup>. Eine andere Erklärung bezieht sich darauf, dass der Blinde von Jesus zum Teich von Siloa 'gesandt' wurde; nur deshalb hat das Wasser eine heilende Wirkung (vgl. Keener 1998:476).

<sup>&</sup>lt;sup>117</sup> Bis auf eine weitere Stelle – Joh.8,4 – wird Jesus sonst nicht mehr im Johannesevangelium mit διδάσκαλος angeredet.

 $<sup>^{118}</sup>$  Immerhin benutzt er von insgesamt sieben Stellen in den ersten sechs Kapiteln zweimal Μεσσίας. Ab dann kommt er nicht mehr vor.

 $<sup>^{119}</sup>$  insgesamt achtmal im Ersten Korinther- und Galaterbrief. Hingegen benutzt er  $\Pi \acute{\epsilon} \tau \rho o \zeta$  nur zweimal im Gal.

<sup>&</sup>lt;sup>120</sup> Darüber hinaus gibt es möglicherweise auch eine Parallele zu Jes.8,6, wo das Volk Israel "verachtet die Wasser von Siloah" (Lu). Wie sie damals die Wasser von Siloah abgelehnt haben, so lehnen sie nun Jesus ab (vgl. Carson 1991:365).

## V. Θωμᾶς (Joh.11,16)

Θωμᾶς kommt außerhalb der vier Apostellisten nur noch im Johannesevangelium vor. Dieser Name kommt vom aramäischen Wort für Zwilling (κρίκη). Jeweils zu Beginn eines neuen Abschnittes (außer in Joh.14,5) wird dieser Jünger Jesu wieder neu mit seinem semitischen Namen und der griechischen Übersetzung vorgestellt: Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος. Wenn Δίδυμος nur eine Übersetzung ist (auch das griechische Wort bedeutet Zwilling), stellt sich die Frage, warum Johannes diesen Eigennamen Θωμᾶς überhaupt übersetzt. Es kann nicht geklärt werden, ob Δίδυμος noch zusätzlich ein Beiname ist; laut Ruckstuhl ist es beides zugleich (vgl. Ruckstuhl 1981:408; ähnlich auch Schwank 1998:298).

## VI. Γαββαθα (Joh.19,13)

Γαββαθα kommt nur hier im NT vor. Dieser Begriff kommt aus dem Aramäischen, wobei dessen Bedeutung unsicher ist. Γαββαθα ist der Ort des öffentlichen Prozesses gegen Jesus.

Interessant an dieser Stelle ist, dass zunächst der griechische Name dort steht und erst anschließend der aramäische: "Λιθόστρωτον, Ἑβραϊστὶ δὲ Γαββαθα" (Joh.19,13). Warum der Verfasser auf diese Weise verfährt, kann nicht geklärt werden. Auffällig ist, dass die Evangelisten unterschiedlich viel Lokalkolorit in die Ereignisse um Jesu Tod mit hineinbringen, sodass auch hier der aramäische Name vermutlich genannt wird, um zu verdeutlichen, dass sich die Ereignisse in Palästina abspielen (vgl. auch dieselbe 'umgekehrte' Übersetzung vier Verse später bei Γολγοθα; s.u.).

## VII. Γολγοθα (Joh.19,17)

Auch Johannes erwähnt den semitischen Namen der Kreuzigungsstätte Jesu. Im Gegensatz zu Matthäus und Markus übersetzt er – wie schon zuvor bei Γαββαθα – vom Griechischen ins Aramäische / Hebräische: "Κρανίου Τόπον, ὁ λέγεται Ἑβραϊστὶ Γολγοθα" (Joh.19,17).

Auf der einen Seite ist es Johannes wichtig, dass seine Adressaten auch die symbolische Bedeutung dieses Ortes verstehen (s.o. Erklärung bei Matthäus zu  $\Gamma$ ολγοθ $\hat{\alpha}$ ) – deshalb die griechischen Bezeichnungen. Auf der anderen Seite versteht er es, durch diese erneute 'umgekehrte' Übersetzung näher in das Geschehen mit hinein zu nehmen: Durch seine Wiedergabe des aramäischen / hebräischen Namens der Hinrichtungsstätte macht er darauf aufmerksam, dass Jesus nicht irgendwo gekreuzigt wurde, sondern an einem ganz bestimmten und bekannten Ort in Judäa, dem Land der 'Hebräer'.

# 3.2.3 Ergebnis

Folgende Beobachtungen haben sich aus der obigen Untersuchung zu den Erklärungen im Alten und Neuen Testament ergeben:

Die Erklärungen in beiden Testamenten werden meist hinzugefügt, um den Lesern das Verständnis zu erleichtern. Dabei handelt es sich um Erklärungen in verschiedenen Kategorien: Ortsbezeichnungen (sie kommen am häufigsten vor), jüdische Sitten und vereinzelt Dinge, die keinem der ersten beiden Bereich zugeordnet werden können. Im NT ist auffällig, dass solche zu-

sätzlichen Erklärungen vor allem im Markus- und Johannesevangelium vorkommen. Diese beiden Autoren sind jüdischer Herkunft und schreiben vermutlich für nichtjüdische Leser: "Dass Markus zehnmal ausdrücklich anmerkt, dass er übersetzt, dass er jüdische Sitten erklärt, verstärkt den Eindruck, dass seine Leser weit vom Schauplatz der Handlung entfernt sind" (Günther 1996: 1448). Ähnliches sagt Bittner-Schwob zum Johannesevangelium: "Dass der Adressatenkreis außerhalb Palästinas zu suchen ist, scheinen die Stellen zu bestätigen, an denen hebräische und aramäische Wörter übersetzt und Ortsangaben erklärt werden" (Bittner-Schwob 1996: 1095; vgl. auch Schnelle 2002:519)<sup>121</sup>. So sehen die Verfasser an einigen Stellen die Notwendigkeit, zusätzliche Erklärungen zum Verständnis der Leser in die laufende Handlung einzuflechten.

Im Alten Testament kann mit den Daten, die hier beispielhaft erläutert wurden, keine solche Beobachtung gemacht werden. Aber alleine die Tatsache, dass es auch im AT Erklärungen in verschiedenen Bereichen gibt, lässt darauf schließen, dass die Verfasser des AT ebenfalls ihre Leser im Blick hatten und dort, wo sie vermuteten, nicht verstanden zu werden, Verstehenshilfen gaben<sup>122</sup>.

Die Beobachtungen aus der Untersuchung zur Übersetzung aramäischer / hebräischer Begriffe sollen auch hier wieder nach Evangelien getrennt werden:

## I. Matthäus benutzt relativ viele semitische Begriffe, ohne sie zu übersetzen

Der Umgang des Verfassers des Matthäusevangeliums mit aramäischen / hebräischen Begriffen lässt darauf schließen, dass er sein Evangelium vorwiegend an Judenchristen (entweder in Palästina oder Syrien) schreibt, bei denen er Aramäischkenntnisse voraussetzen kann, sodass er sich nicht um eine Übersetzung der fremdsprachigen Begriffe bemühen muss. Er kann davon ausgehen, auch ohne Übersetzung verstanden zu werden, obwohl es sich bei einigen seiner aramäischen Begriffe nicht um solche aus der Alltagssprache, sondern um Fachtermini handelt, die in ihrer Bedeutung relativ festgelegt sind. Dies lässt andererseits auch darauf schließen, dass er selbst sehr gute Aramäischkenntnisse hatte bzw. Aramäisch wahrscheinlich sogar seine Muttersprache war.

Die Bedeutung aller seiner verwendeten Begriffe lässt sich darüber hinaus zumindest annähernd aus dem Zusammenhang erschließen<sup>123</sup>, sodass auch Menschen, die kein Aramäisch verstanden, dennoch die geschilderten Ereignisse verstehen bzw. nachverfolgen können; ihnen geht nichts Wesentliches verloren. Anders wäre dies in der Passionsgeschichte mit dem Ort der Hinrichtung und dem Ausruf Jesu am Kreuz gewesen: Wären diese beiden Stellen nicht übersetzt worden, wären wichtige Aussagen für nichtjüdische Leser unverständlich geblieben, da sich weder die symbolische Bedeutung von  $\Gamma$ ολγοθ $\hat{\alpha}$  noch Jesu Ausruf am Kreuz aus dem Zusammenhang erschließen lässt.

<sup>&</sup>lt;sup>121</sup> Andere Gründe neben den Erklärungen und Übersetzungen aramäischer Begriffe für eine heidenchristliche Empfängerschaft z.B. bei Schnelle 2002:521f.

<sup>&</sup>lt;sup>122</sup> Eine weitere Untersuchung über die Verteilung von Erklärungen im Alten Testament wäre zwar interessant, ist aber nicht Thema der Arbeit.

<sup>123</sup> Die ungefähre Bedeutung von ῥακά kann durch das folgende griechische μωρέ erschlossen werden, μαμωνᾶς durch die Verse 19-21 übers Schätze sammeln, Καναναῖος kann als Eigenname verstanden werden, bei σάτον ist klar, dass es sich um eine Mengenangabe handelt (wenn auch ihre Größe nicht bekannt ist), ώσαννά wird in 21,9 durch das εὐλογημένος verständlich, bei ῥαββί kann es sich nur um eine Anrede handeln und auch κορβανᾶς kann aus dem unmittelbaren Zusammenhang (die Ereignisse finden im Tempel statt) erschlossen werden.

Ein weiterer Grund, weshalb der Verfasser hier anfängt zu übersetzen, könnte die größere Wichtigkeit dieser Ereignisse sein. Dass er von seinem gewöhnlichen Vorgehen an diesen beiden Stellen abweicht, ist auffällig und zieht Aufmerksamkeit auf sich, sodass es auch denkbar wäre, dass er die außergewöhnliche Bedeutung dieses Teils seines Evangeliums unterstreichen will.

#### II. Markus benutzt relativ viele semitische Begriffe und übersetzt sie

Der Autor des Markusevangeliums ist vermutlich ein "zweisprachige[r] Gräkopalästiner der Urgemeinde" (Pesch 1989:8) und versteht daher sowohl Griechisch als auch Aramäisch. Sein Evangelium schreibt er vermutlich an Heidenchristen (vgl. Kümmel 1973:61; Gnilka 1989a:34; Guthrie 1990:71-75; Mauerhofer 1995:117f; Schnelle 2002:246). Somit ist die Verwendung aramäischer Begriffe auf der einen Seite nicht unnatürlich, auf der anderen Seite kann er bei seinen Lesern nicht unbedingt voraussetzen, dass sie die aramäischen Ausdrücke verstehen. Daher übersetzt er die meisten.

Im Markusevangelium stellt sich die Frage, weshalb überhaupt aramäische Begriffe und Wendungen benutzt werden, wenn seine Leser diese nicht verstehen konnten und er sie daher übersetzen muss und sie somit doppelt aufschreibt.

In diesem Evangelium entsteht der Eindruck, dass die semitischen Begriffe meist bewusst eingesetzt werden: Einerseits ist es eine Frage des Stils; durch die Verwendung der aramäischen Begriffe, gerade in der Rede Jesu (z.B. ταλιθα κουμ, κορβᾶν, εφφαθα, ἀββα, ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι), versteht der Verfasser es, seine Erzählung lebendig zu gestalten und seine Leser noch mehr in das berichtete Geschehen mit hinein zu nehmen (vgl. Mauerhofer 1995:114). Andererseits geht es um Genauigkeit, die er erreicht, indem er Jesu Wort zum Teil als 'Originalton' (*ipsissima vox*) wiedergibt. Damit nimmt er bewusst Ausdrücke in den Text auf, die für die Adressaten fremd / unbekannt waren. Durch die Verwendung von semitischen Begriffen trotz der für seine Leser notwendigen Übersetzung ins Griechische macht er gleichzeitig deutlich, dass Jesus selbst kein Grieche war, sondern in Palästina lebte und wirkte und mit den Leuten nicht Griechisch, sondern Aramäisch sprach. Gerade weil das Evangelium vermutlich hauptsächlich für Heidenchristen geschrieben war, ist es notwendig, deutlich zu machen, dass Jesus nicht in Rom oder irgendeinem beliebigen Ort des römischen Reiches gelebt und gewirkt hat. Durch die Verwendung verhältnismäßig vieler aramäischer Ausdrücke verwurzelt er sein Evangelium in Palästina und betont damit auch gleichzeitig die Wichtigkeit einer korrekten Wiedergabe der historischen Gegebenheiten.

## III. Lukas benutzt kaum semitische Wörter

Die geringe Verwendung aramäischer Ausdrücke im Lukasevangelium lässt darauf schließen, dass sowohl der Verfasser als auch die Empfänger vermutlich Heidenchristen waren, die Aramäisch nicht oder nur unzureichend verstanden (vgl. z.B. Kümmel 1973:118; Bovon 1989:22; Bock 1994:6f; Schnelle 2002:289).

Vergleicht man die lukanischen Texte mit den Parallelstellen aus den anderen drei Evangelien, kann man feststellen, dass Lukas häufig einen griechischen Ausdruck benutzt, wo die anderen einen aramäischen Begriff verwenden. Zum Beispiel kommt der Begriff ἡαββί nirgendwo bei

Lukas vor, stattdessen steht häufig ἐπιστάτης. Auch ist in den lukanischen Apostellisten der Beiname des Σίμων nicht wie bei Matthäus und Markus mit Καναναῖος, sondern mit ζηλωτής angegeben. Ebenso wird der Platz, an dem Jesus gekreuzigt wird, von Lukas (im Gegensatz zu den anderen drei Evangelisten) ausschließlich auf Griechisch wiedergegeben: "ἦλθον ἐπὶ τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον" (Lk.23,33)<sup>124</sup>.

## IV. Johannes benutzt einige semitische Begriffe und übersetzt sie meist

Im Johannesevangelium begegnen öfter hebräische und aramäische Worte, die der Evangelist regelmäßig bei ihrem ersten Vorkommen ins Griechische übersetzt. Da ... er [zudem] ein zwar fehlerfreies, aber doch deutlich semitisierendes Griechisch schreibt, ist davon auszugehen, dass er außer Griechisch auch Hebräisch und Aramäisch konnte. Die ausdrückliche Übersetzung hebräischer und aramäischer Begriffe ins Griechische macht aber auch klar, dass er in seiner Leser- und Hörerschaft auch Menschen voraussetzt, die nur Griechisch sprachen (Wengst 2000:87).

Dieses Zitat fasst die Situation des Johannesevangeliums gut zusammen: ein Autor, der Griechisch und Aramäisch / Hebräisch sprach und bei seinen Lesern nicht unbedingt die Kenntnis der aramäischen Sprache voraussetzt. Ähnlich wie Markus gibt er seinen Lesern durch die Verwendung semitischer Ausdrücke genauere Einblicke in die Welt (bzw. Sprache), aus der Jesus kommt. Dies ist vermutlich ein Grund, weshalb Johannes (als einziger) an zwei Stellen in der Passionsgeschichte griechische Bezeichnungen auf Aramäisch / Hebräisch wiedergibt ( $\Gamma \alpha \beta \beta \alpha \theta \alpha$ ,  $\Gamma o \lambda \gamma o \theta \alpha$ ).

Hinzu kommt wahrscheinlich eine 'theologische' Intention, wie z.B. die Bindung an das Alte Testament oder die Verdeutlichung der Einzigartigkeit Jesu (unter anderem durch die zweimalige Verwendung des hebräischen Begriffs Μεσσίας). Ebenfalls theologische Gründe könnte die bei Johannes häufig aufzufindende Übersetzung von Eigennamen haben (s. z.B. die Übersetzung von Σιλωάμ). So schreibt z.B. Walter: "Solche Übersetzung biblischer Namen zum Zwecke theologischer Interpretation ist im hellenistischen Judentum gebräuchlich" (Walter 1981:134)<sup>125</sup>.

## V. Schlussfolgerung

Je nach Herkunft und Adressaten variieren Verwendung und Umgang mit semitischen Begriffen. Im Großen und Ganzen kann aber festgestellt werden, dass die ntl. Autoren auf das Vorwissen ihrer Hörer eingingen. Die erste Priorität scheint zu sein, dass die Leser verstehen, was geschrieben wurde. Innerhalb dieses Rahmens gibt es mehrere Möglichkeiten, die sich nach der Intention der Verfasser richten, sodass Markus z.B. um der Lebendigkeit willen viele semitische Ausdrücke verwendet, sie aber um der Verständlichkeit willen gleichzeitig übersetzt.

Welche Schlussfolgerungen ergeben sich aus diesen Beobachtungen für die heutige Übersetzungsarbeit?

125 Vgl. dazu auch die Übersetzung des Namens Μελχισέδεκ in Hebr.7,2 mit βασιλεὺς δικαιοσύνης (König der Gerechtigkeit). Walter macht außerdem darauf aufmerksam, dass es wohl "im alexandrinischen Judentum eine Art etymologisch-allegorisches Namenwörterbuch gegeben" hat (Walter 1981:134).

<sup>124</sup> Auffällig in der Apostelgeschichte ist, dass keine aramäischen 'Einzelbegriffe' oder 'Wendungen' vorkommen. Im Gegensatz dazu werden aber aramäische Eigennamen von Personen und Orten ('Ακελδαμάχ, Βαριησοῦς, Ταβιθά) übersetzt, obwohl man dies bei Eigennamen nicht erwartet.

Vor allem bei der Untersuchung zu den semitischen Begriffen im NT wird deutlich, dass die Verfasser der Evangelien ihren Adressaten Fremdes zumuten. Die Menge an Fremdem ist jedoch unterschiedlich (bei Lukas sehr gering, bei Matthäus relativ hoch). Die Absichten scheinen hier ebenfalls unterschiedlich zu sein: So verwendet Johannes wahrscheinlich überwiegend aus theologischen Gründen semitische Ausdrücke (vgl. oben Μεσσίας) und bei Markus liegen mehrere Gründe vor (z.B. Stil und Genauigkeit). Bei Matthäus entsteht der Eindruck, dass keine besondere Absicht hinter der Verwendung semitischer Begriffe stand<sup>126</sup>.

Gerade an den Stellen, wo die semitischen Ausdrücke übersetzt werden, stellt sich die Frage, weshalb sie überhaupt in den Text aufgenommen wurden, wenn unmittelbar anschließend eine Übersetzung erfolgt. Vor allem Markus arbeitet auf diese Weise. Mit den semitischen Ausdrücken kommt Fremdes und zunächst Unverständliches in den Text. Gleichzeitig werden die geschilderten Ereignisse dadurch aber auch stärker mit den Lokalitäten des Geschehens verbunden: Wenn Jesus mit den Menschen Aramäisch (oder Hebräisch) spricht, wird den Lesern wieder stärker ins Gedächtnis gerufen, dass Jesus nicht in Rom, Kleinasien oder Europa lebte und wirkte, sondern in Palästina. Gleichzeitig ist die begriffliche Anbindung an das AT stärker; die Kontinuität zwischen AT und NT wird auf diese Weise verstärkt hervorgehoben (z.B. Μεσσίας oder ὧσαννά).

- a. Auch in Bibelübersetzungen heute kann Fremdes nicht ganz vermieden werden. Schon die Eigennamen (von Orten oder Personen) klingen zunächst merkwürdig, da es sich um Fremdwörter handelt. Um der Genauigkeit willen und dem Vorbild der biblischen Verfasser entsprechend, die ihre Erzählung nicht an andere Orte verlegen, damit ihre Zielgruppe von Anfang an mehr versteht, müssen die äußeren Umstände (z.B. Ort, Zeit, Kultur) ernst genommen und übernommen werden, sodass ein gewisser Grad an Fremdheit erhalten bleibt. Dies bewirkt eine stärkere Anlehnung an die biblischen Gegebenheiten.
- b. Gleichzeitig ist eine weitere Schlussfolgerung der Untersuchung, dass sich die Verfasser an den Vorkenntnissen ihrer Leser orientieren. Wo sie nicht damit rechnen, dass fremde Ausdrücke verstanden werden, geben die Evangelisten ihren Lesern Verständnishilfen, indem sie Erklärungen hinzufügen (vor allem geographischer Art oder auch von unbekannten jüdischen Sitten) oder die Fremdwörter übersetzen. In der Bibel findet man beides, Fremdheit, aber auch - wo zum Verständnis nötig - Erklärungen oder Übersetzungen. Wie umfangreich diese Hilfen sind, richtet sich nach den Vorkenntnissen der Adressaten: Weil der Verfasser des Matthäusevangeliums wohl davon ausgeht, verstanden zu werden, erklärt / übersetzt er nur wenig. Im Johannes- und Markusevangelium hingegen finden sich relativ häufig verschiedene Übersetzungen und auch Erklärungen bzw.

Die GNB übersetzt ώσαννά durch 'gepriesen' und der Eigenname Βοανηργές wird nur in einer Fußnote erwähnt). Die semitischen Begriffe bei Matthäus (und Lukas) hingegen geben beide Übersetzungen weitgehend mit deutschen Äquivalenten wieder, was obige These zur Intention unterstützt.

<sup>126</sup> Interessant ist an dieser Stelle auch der Umgang von Übersetzungen mit den im NT vorkommenden semitischen Begriffen. Exemplarisch hier die Ergebnisse von Lu und GNB: Obwohl es sich bei diesen beiden Übersetzungen um unterschiedliche Übersetzungstypen handelt (s.o. 2.1.2), ist ihre Vorgehensweise nahezu identisch. Bei Markus und Johannes transkribieren beide weitgehend die semitischen Begriffe (Ausnahme: Die GNB übersetzt ώσαννά durch 'gepriesen' und der Eigenname Βοανηργές wird nur in einer Fußnote

Hintergrundinformationen (vgl. z.B. die Erklärung zur Reinigungssitte), um ihren Lesern ein ausreichendes Verständnis zu ermöglichen.

Auch heute ist das Vorwissen der Adressaten einer Übersetzung sehr unterschiedlich. Je nach Zielgruppe sind daher mehr oder weniger Erklärungen erforderlich. Wer noch nie die Namen der biblischen Orte gehört hat, kann z.B. nicht wissen, dass der Jordan ein Fluss und Jerusalem eine Stadt ist. Hier ist es durchaus angemessen, fremde Eigennamen unter anderem durch Klassifizierer (wie "Fluss" – vgl. auch Mk.1,5 – oder "Stadt") näher zu erläutern. Ein solches Vorgehen entspricht dem Vorgehen der biblischen Autoren, die ebenfalls – wo zum Verständnis nötig – kurze Erklärungen im Text selbst gegeben haben. Da die heutigen Adressaten normalerweise weniger Hintergrundwissen haben als die damaligen Adressaten, sind solche Verstehenshilfen vermehrt notwendig. Da diese Informationen den ersten Lesern / Hörern bekannt waren, fügt man keine neuen Informationen hinzu, sondern macht nur das, was bereits implizit im Text enthalten ist, explizit. Durch eine solche Vorgehensweise werden die geographischen, kulturellen, religiösen und sprachlichen Gegebenheiten ernst genommen; man mutet den Adressaten damit einerseits ein gewisses Maß an Fremdheit zu, ermöglichst ihnen aber gleichzeitig ein hohes Maß an Verständnis.

## 3.3 Beispielbegriffe aus dem Neuen Testament

In diesem Teil geht es darum, anhand einiger Beispiele zu überlegen, ob – und wenn ja, warum – einzelne neutestamentliche Begriffe in einer anderen Sprache zwangsläufig mit einem identischen Begriff in der Zielsprache wiedergegeben werden müssen, oder ob man aufgrund kultureller Unterschiede Begriffe ersetzen darf, um das Verständnis zu erleichtern. Muss z.B. die Wendung ἀμνὸς θεοῦ unbedingt mit 'Lamm Gottes' übersetzt werden oder darf das Lamm durch einen anderen Begriff ersetzt werden, der dem Verstehenshorizont der Leser eher entspricht?

Um ein möglichst breites Bild zu bekommen, habe ich drei unterschiedliche Bereiche ausgewählt: Christologische Hoheitstitel, Realien und Personengruppen, zu denen jeweils zwei Begriffe untersucht werden sollen<sup>127</sup>. Dabei geht es darum herauszuarbeiten, welche Bedeutungen, aber auch welche Konnotationen und Vorstellungen in den Begriffen zu neutestamentlicher Zeit vorhanden waren, um auf diesem Hintergrund zu einer Entscheidung bezüglich einer adäquaten Übersetzung zu kommen.

# 3.3.1 Christologische Hoheitstitel

Die christologischen Hoheitstitel bezeichnen eine Funktion bzw. eine zu erfüllende Aufgabe und versuchen gleichzeitig, die Einzigartigkeit Jesu zu erklären. Dazu wurde Jesus mit mehreren Titeln gleichzeitig beschrieben, die für sich genommen nicht unbedingt einzigartig sein mussten (z.B. Prophet oder Hoherpriester); "in ihrer Gesamtheit jedoch bezeugen sie die Tatsache, dass Gott in Jesus

<sup>&</sup>lt;sup>127</sup> Mit dieser Auswahl soll weder impliziert werden, dass es keine weiteren Bereiche gäbe, die für die Untersuchung ebenso interessant wären, noch, dass es innerhalb dieser Bereiche nicht auch andere Begriffe gäbe, die sich ebenso gut für diese Untersuchung eignen würden. Aus Platzgründen jedoch musste eine Auswahl getroffen werden. Ein wesentliches Kriterium war hier, dass die Unterschiedlichkeit auf beiden Ebenen möglichst groß sein sollte.

entscheidend gehandelt hat ... und sie rufen alle dazu auf, anzuerkennen, dass dieser Jesus in Wahrheit eins ist mit Gott" (Marshall / Betz 1996:919). Die Vielzahl der Titel Jesu kommt daher, "dass keiner dieser Titel für sich allein genügt, seine Person und sein Werk nach allen Seiten zu erfassen" (Cullmann 1975:6).

Auch wenn sich die einzelnen Hoheitstitel gegenseitig beeinflussen und daher nicht so scharf voneinander zu trennen sind, sollen zwei von ihnen – "Messias" und "Lamm Gottes" – möglichst unabhängig voneinander untersucht werden<sup>128</sup>. Dabei geht es auf der einen Seite darum, ihre Herkunft aus dem AT und die daraus entstandenen Vorstellungen aus dem Frühjudentum zu beleuchten, aber auf der anderen Seite auch ihre Verwendungsweise im NT herauszustellen, die sich zum Teil radikal von allen vorherigen Vorstellungen unterscheidet: "Festzuhalten ist auch, dass einige der "Titel", die auf Jesus angewandt wurden, in diesem Prozess der Adaption einen radikalen Bedeutungswandel erfuhren" (Tuckett 2000:1833; vgl. auch Stuhlmacher 2005:108f, 124), sodass es sich im Endergebnis eher so verhält, "dass die Gestalt Jesu die Bedeutung des Titels interpretiert, als dass der Titel die Bedeutung Jesu erklärte" (Tuckett 2000:1833).

# 3.3.1.1 Messias / Christus (Μεσσίας / Χριστός)

# 3.3.1.1.1 Sprachlicher Befund

Mεσσίας wird von dem hebräischen ជាមេ abgeleitet und im Griechischen üblicherweise mit χριστός wiedergegeben (vgl. z.B. die Übersetzung des aus dem Hebräischen abgeleiteten Begriffs in Joh.1,41; 4,25). Sowohl das hebräische als auch das griechische Substantiv<sup>129</sup> wird von Verben abgeleitet (πυπ bzw. χρίω). Darüber hinaus gibt es in beiden Sprachen jeweils ein anderes Verb (τισ bzw. ἀλείφω)<sup>130</sup>, was im Sinne von 'den Körper / Körperteile einreiben' oder 'etwas aufstreichen' benutzt wird, zum Beispiel zur Heilung, Reinigung oder Steigerung des Wohlbefindens (u.a. in Ru.3,3; 2.Sam.12,20; 2.Chr.28,15; Dan.10,3). Dies geschieht meist mit Öl (z.B. 2.Sam.14,2; an vielen Stellen wird das Öl wie in 2.Sam.12,20 oder 2.Chr.28,15 jedoch nicht explizit erwähnt; vgl. Seybold 1986:48).

Die Verben αψα und χρίω kommen im AT dagegen hauptsächlich im Zusammenhang der Königssalbung (was auch als Ausgangspunkt der Messiasvorstellung dient; vgl. Karrer 1998:135; s.u.), der Salbung von Priestern (s.u.) oder der Salbung von Gegenständen der Stiftshütte vor (vgl. Ex.30,26; 40,10.11)<sup>131</sup> und haben daher meist einen juridisch-sakralen Charakter, der sich auch im

-

<sup>128</sup> Messias als *der* Titel schlechthin: Der Titel Messias ist zum "Kristallisationspunkt für alle neutestamentlichen christologischen Anschauungen geworden… Von außen gesehen sind fast alle anderen Begriffe diesem einen untergeordnet worden" (Cullmann 1975:111). Und Lamm Gottes als ein Titel, der relativ selten vorkommt und für den mehrere Begriffe verwendet werden (ἀμνός, ἀρνίον).

<sup>129</sup> Eigentlich ist χριστός ein Verbaladjektiv (mit der Bedeutung 'eingerieben', 'aufgestrichen', 'aufstreichbar'; vgl. Hahn 1983:1147), das aber im NT nur substantiviert verwendet wird (vgl. auch Witherington 1993:95).

130 kommt 10x im AT vor, ἀλείφω 20x, im Gegensatz zu αὐπ mit 69 Vorkommen und χρίω mit 74.

<sup>131</sup> Bei seinen 69 Vorkommen im AT wird משח meist mit χρίω übersetzt. In Lev.2,4 und 7,36 steht διαχρίω, in 2.Chr.22,7 wird mit χριστὸς κυρίου übersetzt und an zwei Stellen (vgl. 2.Sam.3,39; Jes.21,5) wird das Bild aufgelöst; ἀλείφω kommt anstelle von משח nur in Gen.31,13; Ex.40,15 und Num.3,3 vor. Umgekehrt steht χρίω in der LXX nur an drei Stellen anstelle von סוך (Ex.30,32; Dtn.28,40 und Hes.16,9). An den restlichen

NT zeigt. In der Umwelt Israels zur Zeit des AT war die Salbung als Rechtsakt auch üblich: "[A]nointing with oil was a common ancient Near Eastern custom by which individuals were ritually purified and that conferred special power, authority, honor, and glory ... a messiah was anyone inducted to an office through anointing with oil" (Block 2004:23f; vgl. auch Hesse 1973:485f) <sup>132</sup>.

Außerhalb des NT hingegen wird χρίω nur selten mit der Bedeutung 'salben' verwendet, sondern eher wie ἀλείφω zur Beschreibung der Körperpflege. Salbungen mit dem juridisch-sakralen Charakter wie im AT sind im griechischen Kontext weitestgehend unbekannt. Dennoch kommt eine bildhafte Verwendungsweise auch in außerbiblischer Literatur im Zusammenhang mit Göttern vor (vgl. auch Karrer 1998:141), so zum Beispiel bei Herodot: "Sie sah ihren Vater hoch in den Lüften schweben, von Zeus gebadet und von der Sonne gesalbt (... λοῦσθαι μὲν ὑπὸ τοῦ Διός, χρίεσθαι δὲ ὑπὸ τοῦ 'Ηλίου)" (Herodot 5.Jhdt.v.Chr.: Thaleia §124).

Die Salbung im AT hatte die Funktion, die jeweilige Person in einem Amt zu legitimieren: "[I]n biblical society, the ritual of unction was the formal expression of approval of the 'anointed'" (Talmon 1992:89). Dabei empfing die gesalbte Person Ehre und Macht und war offiziell berechtigt, dieses Amt auszuüben (vgl. auch Klein 1998:707f).

Die Salbung kommt am häufigsten im Zusammenhang mit der Einsetzung eines Königs vor<sup>133</sup>; sie ist laut Hesse der wichtigste Bestandteil der Inthronisation (vgl. Hesse 1973:487)<sup>134</sup>. Bei der Salbung goss man Öl auf den Kopf desjenigen, der gesalbt werden sollte (vgl. 1.Sam.10,1; 2.Kön.9,3.6). Durch sie wird eine Person zum König eingesetzt. Sie ist ein Akt, "dessen sakrale Wirkung und rechtliche Gültigkeit stark hervorgehoben wird" (Seybold 1986:51). So verweist auch die Bezeichnung eines Königs als "Messias Jahwes' auf "die göttliche Legitimation gemäß besonderer Erwählung und Zusage für Nachkommen" (Hahn 1983:1149; vgl. auch Seybold 1986: 49f).

Ausgeführt wurde die Salbung durch das Volk bzw. Repräsentanten des Volkes (z.B. 2.Sam.2,4.7; 5,3.17), einen Priester (z.B. 1.Kön.1,39; 2.Chr.23,11) oder einen Propheten (1.Sam.10,1; 16,3; 1.Kön.19,15). Gerade bei der Salbung durch einen Propheten wird an mehreren Stellen explizit erwähnt, dass Gott den Auftrag dazu gibt (z.B. 1.Sam.16,1-13; 2.Kön.9,1-12), sodass Gott

sieben Stellen wird στη mit ἀλείφω wiedergegeben. Weitestgehend ist also die Verwendung von αμώπ und χρίω auf der einen Seite und von στη und ἀλείφω auf der anderen Seite im AT deckungsgleich. Diese Unterscheidung zwischen wörtlichem und bildhaftem Gebrauch, die sich bereits im AT findet, wird im NT konsequent umgesetzt: χρίω wird nur im übertragenen Sinn gebraucht (Salbung durch Gott; vgl. Bauer / Aland 1988:1769, Louw / Nida 1989:484), ἀλείφω nur wörtlich (Körperpflege, Krankenheilung, Totensalbung; vgl. Bauer / Aland 1988:68; Zager 1998:711). In anderer zeitgenössischer Literatur hingegen werden die beiden griechischen Begriffe meist synonym verwendet (vgl. Sänger 1983:1166).

132 Die Salbung zur Reinigung usw. tritt im weiteren Verlauf dieser Arbeit zurück. Denn der Begriff wird laut Seybold zum "Theologumenon und erhält die Würde und Bürde eines theologischen Begriffs mit mehr oder weniger festen Implikationen, und das offenbar schon beginnend mit der salomonischen Zeit" (Seybold 1986:51), sodass die Salbung zur Reinigung für den Begriff Μεσσίας keine unmittelbare Bedeutung hat. Wenn im Folgenden von "Salbung" die Rede ist, dann immer in ihrer Bedeutung als Rechtsakt (es sei denn, es wird ausdrücklich anders erwähnt).

<sup>133</sup> Im AT wird die Königssalbung hauptsächlich bei Saul, David und den davidischen Thronfolgern erwähnt.
4x bei Saul (zum Fürsten oder auch zum König salben); 12x bei David und 9x bei den davidischen Thronfolgern. Nur bei der Jotam-Fabel in Ri.9, Hasaël aus Aram in 1.Kön.19 und Jehu aus Israel zur Zeit des geteilten Reiches in 1.Kön.19, 2.Kön.9 und 2.Chr.22 werden andere Personen zum König gesalbt.

<sup>134</sup> Da die Entwicklung des messianischen Gedankens u.a. bei der Königssalbung anfängt (weiter spezifiziert wird dieser Gedanke erst später in den Psalmen und Propheten; vgl. Selman 1995:300), gehe ich hier gesondert darauf ein.

\_

selbst "den König gesalbt und ihn dadurch zu seinem Bevollmächtigten und Schützling zugleich gemacht" hat (Hesse 1973:492). Ein Kennzeichen dieser Königssalbung, die aufgrund eines direkten Auftrag Gottes durchgeführt wird, ist der Empfang des Geistes: "Salbung bedeutet die Manifestation der Geistübermittlung" (Seybold 1986:51)<sup>135</sup>.

Das Substantiv מְשִׁיחַ (,Gesalbter') kommt 39 Mal im AT vor und wird ausschließlich für Personen verwendet<sup>136</sup>. In der LXX wird es bis auf Lev.4,3 und 2.Sam.1,21 (wo jeweils eine Form des Verbs χρίω benutzt wird) mit χριστός übersetzt<sup>137</sup>. Der Begriff wird eigentlich immer (die einzige Ausnahme ist Dan.9,25.26) in Verbindung mit Jahwe benutzt, was die enge Verbindung und das besondere Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Gesalbten / Erwählten hervorhebt (vgl. Roberts 1992:39). Die einzige Stelle, an der eine Person, die nicht aus Juda / Israel kommt, als מְשִׁיחַ bezeichnet wird, ist Jes.45,1. Es handelt sich um den Perserkönig Kyros. Hesse begründet dies damit, dass Kyros von Jahwe selbst einen besonderen Auftrag bekommen hat: durch seine Macht ganz Israel zum Heil zu verhelfen und zwar anstelle der davidischen Könige, die zur der Zeit machtlos sind und daher nichts tun können (vgl. Hesse 1973:494)<sup>138</sup>.

Bei χριστός ist die Verwendungsweise zwischen LXX, NT und frühchristlicher Literatur auf der einen Seite deutlich von anderen griechischen Texten unterschieden: Im NT wird χριστός als Übersetzung bzw. griechisches Äquivalent zu מְשִׁיחַ ausschließlich auf Personen bezogen; entweder auf die erwartete Messiasgestalt oder konkret auf Jesus von Nazareth (vgl. Hesse 1973:485; Hahn 1983:1147). Anders ist der Gebrauch im säkularen Bereich: "In secular Greek usage the term χριστός simply means an ointment or cosmetic, but apparently it never referred to the one anointed" (Witherington III 1993:96).

Da Μεσσίας / Χριστός / מְשִׁיהַ ein vielschichtiger Begriff ist, mit dem unterschiedliche Erwartungen verbunden werden, soll nach diesem Überblick über sein Vorkommen im AT seine Bedeutung untersucht werden. Bei dieser Untersuchung werden auch Stellen berücksichtigt, die von Juden und / oder Christen auf den Messias hin gedeutet wurden, ohne dass der Begriff explizit vorkommt. Nur so lässt sich die Bedeutung von Χριστός / מְשִׁיהַ annähernd bestimmen (vgl. auch

-

<sup>&</sup>lt;sup>135</sup> Dies wird z.B. deutlich bei der Salbung von Saul und David: Kurz nachdem Samuel Saul zum König gesalbt hatte, kam der Geist Gottes über Saul (1.Sam.10,9f). Auch David wird bei seiner Salbung durch Samuel mit dem Geist des Herrn beschenkt; gleichzeitig wird berichtet, wie der Geist Gottes Saul verlässt (16,13f).

<sup>136</sup> Hauptsächlich der König (30x), darüber hinaus aber auch der Hohepriester (6x) und die Väter (2x) werden so bezeichnet (vgl. Hesse 1973:492). Eine genauere Auflistung, wer an welcher Stelle als מְשִׁיחַ bezeichnet wurde inkl. eine kurze Erklärung zu den meisten Stellen, findet sich in Fitzmyer 2007:11-25.

 $<sup>^{137}</sup>$  Wörter, die aus משׁח abgeleitet sind, sind in der LXX insgesamt ziemlich konsequent mit Wörtern übersetzt, die sich von χρίω ableiten lassen.

<sup>&</sup>lt;sup>138</sup> Diese Begründung passt zu seiner Erklärung der Königssalbung, die neben der Legitimation auch mit einem Auftrag an den König verbunden ist (vgl. Hesse 1973:489). Ähnlich auch Hurtado: "[T]he anointing signified that the person was commissioned and approved (by God and the people) for the special office or task" (Hurtado 1992:107; vgl. auch Louw / Nida 1989:484).

<sup>139</sup> All diese Stellen zu berücksichtigen, ist in dieser Arbeit nicht möglich, zumal es auch in der heutigen Forschung keinen Konsens gibt, welche Texte des AT messianisch gedeutet werden dürfen und welche nicht (vgl. McConville 1995:5). Hier geht es daher nur darum, einen möglichst breiten Überblick über die Bedeutung von משח und seinen Derivaten zu geben.

Boda 2007:44), da die meisten Texte, die später messianisch gedeutet wurden, das Wort מְשִׁיחַ nicht enthalten (vgl. Roberts 1992:41).

# 3.3.1.1.2 Bedeutung und Funktion im Alten Testament und im Frühjudentum

Das AT – "Jesus lebte völlig auf dem Boden des *Alten Testamentes*" (Schweizer 1987:721) – und das Frühjudentum (vgl. Dunn 1992:380) bilden den Hintergrund für Denken und Vorstellung Jesu<sup>140</sup>, seiner Zeitgenossen und damit auch seiner Nachfolger. Daher ist es zwingend notwendig, zunächst die Entwicklung bis zum NT zu betrachten, bevor die Gebrauchsweise im NT untersucht und zu der im AT und Frühjudentum in Beziehung gesetzt werden kann: "Zum Verständnis der verschiedenen Titel ist die Kenntnis ihres religionsgeschichtlichen Hintergrunds eine unerlässliche Voraussetzung. Einige haben ihre Wurzeln im Judentum: So ergibt z.B. "Christus" nur im Zusammenhang der jüdischen Messiaserwartung überhaupt einen Sinn" (Tuckett 2000:1832f; vgl. auch Hahn 1974:133).

Im AT kommen die Wörter מְשִׁיחַ und מְשִׁיחַ, wo sie auf Personen bezogen sind, hauptsächlich mit drei Personengruppen vor: Königen, Priestern und Propheten (vgl. Karrer 1998:133). Diese drei werden im Folgenden näher beleuchtet.

# 3.3.1.1.2.1 König

In der Vorstellung des Messias als König geht es darum, dass ein Nachfolger Davids ein Friedensreich aufrichtet, in dem Gerechtigkeit herrscht und die Tora befolgt wird (vgl. Ps.72 – von Stuhlmacher als "messianischer Modelltext' bezeichnet; vgl. Stuhlmacher 2005:67). Die Zerstreuten Israels werden zurückkehren (vgl. Mi.2,12) und auch die Heiden werden Jahwe als Gott anbeten (vgl. Sach.14,16). Das Reich des Messias ist ein irdisches Reich. Seine Größe wird durch die Verheißung an Abraham in Gen.15,18-21 determiniert (vgl. Woude 1973:517). Dementsprechend ist auch der Messias selbst in der frühjüdischen Vorstellung ein irdischer Herrscher, der wie jeder andere sterben muss, ohne dass sein Tod eine besondere Bedeutung bekäme: "Der Messias wird niemals als eine göttliche Gestalt bezeichnet. Er ist der – wenn auch mit besonderen Gaben ausgestattete – menschliche König" (Woude 1973:517; vgl. auch Hahn 1983:1152). Meistens wird der Messias als Anführer gesehen, der Gottes Auftrag mit Erfolg ausführt (vgl. Selman 1995:297).

Diese Vorstellung eines messianischen Königs hat ihren Ursprung in der Nathansverheißung (vgl. Hahn 1983:1150; Fitzmyer 2007:33-35): König David möchte Gott ein Haus bauen. Aber Gott gibt David die Verheißung, dass es umgekehrt sein wird; Gott wird ihm ein Haus bauen: Seine Herrschaft wird in Ewigkeit Bestand haben (vgl. 2.Sam.7,8-16). Durch diese Verheißung etabliert Gott selbst Davids Haus bis in alle Ewigkeit. An dieser Zusage Gottes hält das Volk Israel fest, sodass dieser Bund in Krisenzeiten als Grundlage der Erwartung dient, dass Gott das davidische

<sup>&</sup>lt;sup>140</sup> Zum einen wurde Jesus in diese Kultur hineingeboren und von jüdischen Eltern erzogen (vgl. die beiden Stammbäume Jesu aus Mt.1 und Lk.3). Darüber hinaus kannte er die Tora genau und nimmt sie als Grundlage für seine Lehre und seine Taten (vgl. Mt.5,17; s. auch Stuhlmacher 2005:101-104).

Königshaus und Königreich wieder herstellen wird (vgl. Roberts 1992:44). Indem Gott durch seine Propheten neben dem Gericht auch gleichzeitig einen Neuanfang innerhalb der Nachkommenschaft Davids verheißt (vgl. Jes.11,1; Jer.23,5f; 30,8f; Mi.5,1-3), bestätigt er immer wieder in verschiedenen Situationen die Verheißung, die er einst seinem Knecht David gegeben hat. Die Nathansverheißung aus 2.Sam.7 erfüllt sich innerhalb des AT nicht (babylonisches Exil) und wird daher umso mehr zu einer zukünftigen Hoffnung, die allerdings auf einen irdischen Rahmen beschränkt wird (vgl. Cullmann 1975:114f).

Mit der Nathansverheißung als Grundlage reden von da ab auch die Psalmen und Propheten von einem davidischen König, der in Ewigkeit herrschen wird (vgl. Block 2004:40-42): "The promises to David and his house (2.Sam.7,4-17, etc.), oracles about a future Davidic prince (Isa.11,1-10, etc.), and royal psalms provided the basis for the messianic hope" (Dahl 1992:384).

Zur Zeit der Propheten taten viele Könige nicht, was Gott wollte. Sie waren keine idealen Könige, ließen Unrecht zu und führten Kriege, die sie oftmals verloren. Daraus entstand die Erwartung eines idealen Königs, der bald kommen würde: "The vision of an 'Anointed to Come' who would rectify the wrongs perpetrated by the ruling king and remedy the ills of the present situation, is set within the frame of actual history" (Talmon 1992:91). Über diese Aufrufe der Propheten zur Umkehr und den damit verbundenen Gerichtsaussagen hinaus gibt es aber auch einige Zusagen, die sich vor allem auf ein ewiges davidisches Königreich<sup>141</sup> beziehen.

So reden zum Beispiel Jes.9,1-6; 11,1ff; Jer.23,5f und 33,14f von einem davidischen König, der Recht und Gerechtigkeit – "the ancient ideals of just rule" (Roberts 1992:46) – in Israel wieder aufrichten wird. Er wird in der Furcht Jahwes über ein Friedensreich regieren. Der Messias war mehr als "nur" ein König, da er neben einer gerechten Herrschaft auch die Aufgabe hatte, dem Gesetz zu neuer Anerkennung zu verhelfen (vgl. Woude 1973:515; Merklein 1981:8).

Sowohl in den prophetischen Texten als auch in den Königspsalmen lässt sich eine Diskrepanz zwischen verheißenem und damit auch erwartetem Ideal und der Wirklichkeit beobachten: In Hes.37,15-28 ist die Vereinigung von Nord- und Südreich zu einem einzigen israelitischen Reich im Fokus, in dem das Volk Israel Jahwe gemeinsam unter einem ewigen davidischen König dienen wird (vgl. auch Cullmann 1975:115). Aber auch nach dem Exil ist von diesem vereinten Friedensreich nichts zu sehen. Serubbabel, der erwählte "Siegelring" Gottes (vgl. Hag.2,20-23), ist kein König, sondern nur Statthalter unter persischer Oberhoheit. Die Verheißungen Gottes und die Realität stimmten nicht überein (vgl. Roberts 1992:46f). Sie haben sich auch nach dem Exil nur teilweise erfüllt, sodass die vollständige Erfüllung für einen späteren Zeitpunkt erwartet wurde (vgl. Selman 1995:291f).

Die Königspsalmen schildern ein Ideal aus der Vergangenheit unter König David und gehen noch darüber hinaus, da es um eine universelle Herrschaft des davidischen Königs geht, der im Auftrag Gottes regiert. Dies ist zum Teil jedoch weit von der Wirklichkeit entfernt: Israel ist kein vereinigtes Reich mehr, verliert viele Kriege und wird schlussendlich nach Babylon weggeführt.

<sup>&</sup>lt;sup>141</sup> Vergleiche dazu auch die Aussage von Block: "The conclusion that David was the anointed historical figure par excellence and that the eschatological messiah is to be found in his descendants is reinforced throughout the rest of the Old Testament" (Block 2004:39).

Aber Jahwe ist stärker als alle anderen Götter, was sich – nach damaligem Verständnis – nur in politischer Hinsicht sichtbar zeigen kann. Daher wird erwartet, dass Jahwe bald dieses Friedensreich aufrichtet. Das Heil, wie Israel es versteht, besteht in der umfassenden Herrschaft eines Davididen<sup>142</sup>.

Unter anderem aus diesen alttestamentlichen Texten und ihrer Diskrepanz mit der erlebten Wirklichkeit von Unterdrückung und Fremdherrschaft entsteht die Erwartung eines endzeitlichen Davids, der Israel im Auftrag Gottes regiert (vgl. Hesse 1973:496; Waschke 2002:1146; Longman III 2007:19f)<sup>143</sup>. Je länger die Fremdherrschaft andauert, desto intensiver werden die Erwartungen eines irdischen, politischen Königs. Die Mehrheit erwartet einen Messias, der Israel von der aktuellen Notlage der Unterdrückung befreit (vgl. Auffarth 2002:1143). So wird z.B. vorausgesagt, dass der Gesalbte, ein Nachkomme Davids, das vierte Reich (Rom) vernichten, das Volk Israel befreien und bis zum Tag des Gerichts herrschen wird (vgl. 4.Esr.12,31-34; Dan.7). Auch wenn einige wenige einen friedliebenden Herrscher erwarten – "Eine besondere Form nimmt die Hoffnung dort an, wo der Messias als König, der selbst arm und niedrig ist, das Friedensreich für die Völker herbeiführt (Sach.9,9f)" (Hahn 1983:1150; vgl. auch Cullmann 1975:115) – waren die messianischen Erwartungen im ersten Jahrhundert jedoch überwiegend politisch gefüllt<sup>144</sup>.

Das Ideal des messianischen Königs, das sich aus der Nathansverheißung ableitet und in den Psalmen und Propheten ausgeführt und konkretisiert wird, kann zusammenfassend folgendermaßen beschrieben werden: "blessed with infinite understanding and wisdom, inspired and righteous, a savior who would reunite Judah and Ephraim and regain for Israel its national splendor as in the days of the united monarchy under David and Solomon" (Talmon 1992:86).

Aber der König ist nicht die einzige messianische Gestalt, die erwartet wurde. Daneben gab es auch die Vorstellung eines messianischen Priesters – genauer gesagt eines messianischen Hohenpriesters:

<sup>142</sup> Hinzu kommt, dass in einigen dieser Psalmen מְשִׁיהַ explizit vorkommt (z.B. Ps.2; 89; 132): "Alle wesentlichen königstheologischen Aussagen sind hier ... mit dem Titel "Messias" verbunden: Gottessohnschaft, Weltherrschaft sowie die Verheißung einer "ewigen" Dynastie" (Waschke 2002:1145). Selbst wenn sie in ihrem ursprünglichen Kontext auf eine konkrete historische Person bezogen waren, wurden sie spätestens in nachexilischer Zeit futurisch auf den erwarteten messianischen König bezogen.

<sup>143</sup> Wann genau die messianischen Hoffnungen in Israel entstanden, kann nicht gesagt werden. Meistens wird der Beginn im oder nach dem babylonischen Exil gesehen: "In postexilic OT texts one finds the hope for a renewed (Davidic) monarchy ... Out of this hope, but probably not until sometime in the Hellenistic period (after 331 B.C.), Jews came to use מְשִׁיחַ (and the Greek equivalent χριστός) as a designation for a future agent ('messiah') to be sent by God, usually to restore Israel's independence and righteousness" (Hurtado 1992:107). McConville stellt jedoch die Frage, ob die Erwartung eines eschatologischen Messias wirklich erst nachexilisch entstand oder ob sie nicht bereits auch vor dem Exil vorausgesetzt werden kann, z.B. in Texten wie Gen.3,15; 49,8-12; Num.24,15-19 oder den Königspsalmen. Diese Texte werden normalerweise auf Vergangenheit, Gegenwart oder bis maximal in die Zeit Davids hinein bezogen. Er bezweifelt jedoch, dass die eschatologische Erwartung hier nicht zumindest schon angedeutet wird (vgl. McConville 1995:3f). Auch für Hesse und Hahn ist die Datierung der Entstehung der messianischen Hoffnung nicht zwangsläufig erst auf die Zeit während oder nach dem babylonischen Exil anzusetzen (vgl. Hesse 1973:495; Hahn 1974:136f). <sup>144</sup> Die politische Färbung der Messiaserwartungen ist auch an den Messiasprätendenten des ersten (und zweiten) nachchristlichen Jahrhunderts zu sehen (vgl. Stemberger 1992:622-624). So wurde u.a. Bar Kochba von vielen als Messias angesehen (ob er sich auch selbst als Messias gesehen hat, ist unsicher; vgl. Schäfer 1998:1103). Oppenheimer berichtet vor allem von Rabbi Akiba, der "in Bar-Kochba einen realen Messias erblickte, eine militärisch-irdische Führergestalt" (Oppenheimer 2000:270).

## 3.3.1.1.2.2 Priester

Entstehen konnte die Erwartung eines messianischen Hohenpriesters aus zwei Gründen. Vor allem in Exodus, Levitikus und Numeri ist immer wieder von Aaron und seinen Söhnen die Rede, die gesalbt und damit zum Priester geweiht wurden (vgl. auch Seybold 1986:52). Sechs Mal wird auch der Priester als מָשִׁיחַ bezeichnet; davon vier Mal in der Wendung הַבְּשִׁיחַ (,der gesalbte Priester'; Lev.4,3.5.16; 6,15)<sup>145</sup>. Aber allein hieraus ließe sich die Vorstellung wohl kaum ableiten<sup>146</sup>.

Hauptsächlich in den nachexilischen Propheten Haggai und Sacharja wird neben dem Davididen Serubbabel auch der Hohepriester Jeschua erwähnt. Beide sind führende Persönlichkeiten und werden häufig gemeinsam genannt (vgl. Hag.1,12.14; 2,2.4). Entscheidend ist hier die Stelle aus Sach.4,3, wo der Prophet Sacharja eine Vision von zwei Ölbäumen hat, die zu je einer Seite eines Leuchters stehen. In V14 werden die Ölbäume gedeutet mit den Worten: בְּנִי־הַיִּצְהָּר Die LXX übersetzt diese Wendung wörtlich mit υἱοὶ τῆς πιότητος, was 'Söhne des Öls' heißt. Sowohl Lu. als auch Elb. übersetzen hier jedoch mit 'Gesalbte'<sup>147</sup>. Diese mögliche Deutung ist – mit Fragezeichen – auch im Wörterbuch der LXX von Lust / Eynikel / Hauspie (2003:493) angegeben. Auch wenn hier nicht explizit der Begriff מָשִׁיֹת steht, so ist es kaum verwunderlich, dass diese Stelle auf einen messianischen Hohenpriester neben dem messianischen König gedeutet wurde (vgl. auch Hahn 1974:146)<sup>148</sup>.

Interessant ist, dass an keiner der erwähnten Stellen, der Priester eigenständig steht, sondern immer in Verbindung mit einem König (vgl. Dunn 1992:367f), sodass auch nachexilisch die Bedeutung der Nathansverheißung bestehen bleibt. Allerdings kommt der Priester als neue Komponente hinzu (vgl. Seybold 1986:57). Dies führte zur Entstehung der Hoffnung auf zwei messianische Gestalten – einen König und einen Hohenpriester<sup>149</sup>.

Diese Erwartung findet sich vor allem in Texten der Qumran-Gemeinde, wo von einem Gesalbten aus Aaron und einem Gesalbten aus Israel die Rede ist (vgl. z.B. 1QS 9,11). Beide sind auch hier "irdische Gestalten und Repräsentanten des wahren Priestertums und Königtums; übermenschliche Züge sind nicht nachzuweisen" (Hahn 1983:1152)<sup>150</sup>.

<sup>145</sup> Die anderen beiden Stellen sind Dan.9,25.26; hier wird מְשִׁיהַ das einzige Mal absolut verwendet (ohne eine grammatikalische Verbindung mit Jahwe) und ist laut Seybold ein terminus technicus für den Hohenpriester (vgl. Seybold 1986:51f).

<sup>&</sup>lt;sup>146</sup> Block hingegen sieht die Herkunft dieser Erwartung vor allem aus den Stellen, an denen von dem gesalbten Priester die Rede ist (vgl. Lev.4,3.5.16; 6,15) und bezweifelt die Richtigkeit dieser Ableitung (vgl. Block 2004:33).

<sup>147</sup> Lu: "Es sind die zwei Gesalbten..."; Elb: "Diese sind die beiden Gesalbten..."

<sup>&</sup>lt;sup>148</sup> Weitere Stellen, die auf einen messianischen Hohenpriester gedeutet wurden, sind z.B. noch Jer.33,14-26 und Sach.6,12-14 (vgl. auch Evans 2000:703); und auch in Ps.110,4f werden König und Priester miteinander verbunden. Dennoch behauptet Block: "[T]he Old Testament knows nothing of the messiah as…the eschatological Aaronic high priest" (Block 2004:36). Mit dieser Meinung steht er jedoch alleine bzw. gehört allenfalls einer kleinen Minderheit an.

<sup>&</sup>lt;sup>149</sup> Laut 1QSa 2,11-15 steht der messianische Hohepriester über dem messianischen König (vgl. auch Fitzmyer 2007:92f).

<sup>&</sup>lt;sup>150</sup> Auf der anderen Seite gibt es aber auch Texte aus Qumran, die beide Ämter in einer Person vereinigt sahen (vgl. z.B. CD 12,23-13,1; 20,1), sodass hier mehrere unterschiedliche Vorstellungen nebeneinander existiert zu haben scheinen: "There can be no doubt therefore that a tradition existed … that the two anointed offices of king and priest could on occasion be combined" (Selman 1995:296; vgl. auch Seybold 1986:58f; Schiffman 1992:129; Stemberger 1992:622f). Eine gute Aufzählung der messianischen Qumran-Texte findet

Evans fasst die Erwartung zweier messianischer Gestalten im Frühjudentum mit folgenden Worten zusammen: "In fact, many Jews in late antiquity longed for the coming of a king, anointed by the Lord, in fulfilment of Scripture ... The era of Gentile oppression ... finally would be over. Israel's long-awaited anointed king at last would arise and serve faithfully alongside a righteous, anointed high priest" (Evans 2004:93).

# 3.3.1.1.2.3 Prophet

Im AT gibt es nur zwei Stellen, wo die Salbung eines Propheten erwähnt wird: Gott befiehlt seinem Propheten Elia, Jehu zum König zu salben und Elisa zum Propheten (vgl. 1.Kön.19,16). Die Salbung Jehus, die hier angeordnet wird, wird später von einem Prophetenjünger Elisas durchgeführt. Elisa selbst wird tatsächlich Elias Nachfolger, aber ob die Salbung als solche stattfindet, wird nirgendwo mehr berichtet.

Die zweite Stelle, in der von einem Propheten gesagt wird, er sei gesalbt, ist Jes.61,1f. Hier wird die Salbung – neben der Legitimation, die durch eine Salbung immer ausgedrückt wird – mit zwei weiteren Ereignissen explizit verbunden: der Verleihung des Geistes und die Ausübung einer bestimmten von Gott vorgegebenen Aufgabe. Diese letzte Stelle ist eschatologisch ausgerichtet, weshalb die Vorstellung eines messianischen Propheten nicht weit her geholt ist. Dazu kommt der Text in Dtn.18,15, wo Mose einen Propheten voraussagt, der in seiner Linie stehen wird, was von einigen ebenfalls eschatologisch gedeutet wurde<sup>151</sup>.

Auch Dunn sieht in den Texten des AT einen eschatologischen Propheten, wobei er die Vorstellung hier als nicht so klar ansieht, wie bei dem messianischen König. Es existieren mehrere Vorstellungen nebeneinander, bei denen nicht deutlich ist, ob alle dieselbe Gestalt meinen oder ob verschiedene erwartet werden (vgl. Marshall / Betz 1996:907). So zeigt er drei Kategorien auf (vgl. Dunn 1992:368):

Da ist zum einen Maleachi 3,23, wo der Prophet Elia vorausgesagt wird. Was aus dieser Stelle nicht hervorgeht, ist, ob Elia als Person direkt erwartet wird (zumal er nicht gestorben war, sondern entrückt wurde) oder ob ein Prophet wie Elia kommen soll (vgl. Lk.1,17). Diese prophetische Gestalt wird jedoch nicht mit dem Messias gleichgesetzt (vgl. Marshall 1985:57)<sup>152</sup>.

Als zweites führt er in Anlehnung an Dtn.18,15 einen Propheten wie Mose auf, wobei diese Vorstellung seiner Ansicht nach nicht sehr weit verbreitet war.

Die restlichen Stellen (z.B.Jes.61,1f), die von einem kommenden Propheten sprechen, können nicht eindeutig einer bestimmten Person zugeordnet werden.

sich bei Woude 1973:509f, ausführlichere Erklärungen zu diesen Texten bei Fitzmyer 2007:88-111 und Wolters 2007:75-89.

<sup>&</sup>lt;sup>151</sup> Gegen den Gedanken eines Propheten als Messias spricht sich Block aus. Aus seinen Ausführungen geht hervor, dass er nirgendwo im AT Prophet und Messias vernetzt sieht. Dabei geht er explizit auch auf die beiden Texte aus Deuteronomium und Jesaja ein. In Dtn.18 kann er keine eschatologische Komponente entdecken und in dem Gesalbten aus Jes.61 sieht er die Weiterführung des Gedankens aus Jes.11,1-5 (vgl. Block 2004:27f). Seine Argumentation ist jedoch z.T. wenig schlüssig (vgl. dazu die Erwiderungen zu seinem Artikel von Hays 2004:57-69 und Carroll Rodas 2004:71-81).

<sup>&</sup>lt;sup>152</sup> Jesus als Messias setzt Johannes den Täufer mit dem wiedergekehrten Elia gleich (z.B. Mt.11,17; 17,10-13).

Im Vergleich zu den königlichen Messiasstellen gibt es zwar relativ wenige Texte, die auf einen eschatologischen Propheten gedeutet werden können. Dennoch existierte im Frühjudentum die Erwartung eines Propheten<sup>153</sup>, auch wenn sie relativ unscharf zu sein scheint.

# 3.3.1.1.2.4 Zusammenfassung

Zu der Zeit, als Jesus in Palästina lebte und wirkte, gab es keinen fest definierten Messiasbegriff, sondern viele unterschiedliche – zum Teil sogar gegensätzliche – Auffassungen, wer der Messias ist und was seine Aufgaben sind: "[W]e can also be sure that there was nothing like a commonly agreed deliniation of what the Messiah would be like" (Longman III 2007:29; vgl. auch Cullmann 1975:111). Neben den drei oben beschriebenen Vorstellungen, wird auch – in Anlehnung an 2.Sam.7,14; Ps.2,7 – ,Sohn Gottes' messianisch gedeutet (vgl. Stuhlmacher 2005:73)<sup>154</sup> und – vor allem im Buch Henoch (Kapitel 37-71) – die Gestalt ,Menschensohn'<sup>155</sup>.

Ebenfalls differieren die Aussagen, ob mit dem Messias die endgültige Heilszeit anbricht, oder ob der eigentlichen Endzeit, in der Jahwe selbst regiert, eine messianische Zeit vorausgeht, die nicht unendlich währt, sondern durch den Tod des Messias beendet wird (vgl. Cullmann 1975:117; Hahn 1983:1152):

It has become increasingly clear that Jewish expectations did not always concentrate on the Davidic Messiah but left room for a plurality of persons who would play a role at the time of salvation or shortly before ... The ... diversity of expectations is ... due to the use of a shifting number of biblical passages within various, often conflicting groups and under changing historical circumstances (Dahl 1992:386-388).

Obwohl die Königssalbung und die Nathansverheißung für den Titel maßgebend sind und die Vorstellung eines königlichen Messias aus dem Haus Davids zu neutestamentlicher Zeit wohl am weitesten verbreitet war (vgl. Cullmann 1975:112; Aune 1992:408; Dunn 1992:367; Stuhlmacher 2002:125; dagegen sind Charlesworth 1992:6 und Karrer 1998:139, die allen Vorstellungen die gleiche Bedeutung zumessen), konnten sich dennoch aus den Texten des AT auch andere Erwartungen entwickeln, sodass ein 'buntes Bild' vom Messias entstanden ist, bei dem König, Priester und Prophet dominieren: "[T]he picture of the messiah that emerges in the Old Testament is multifaceted and multihued ... I would suggest ... that the Old Testament does portray the coming messianic figure as prophet, priest, and king" (Hays 2004:69). Dies mag erklären, warum die Einschätzung Jesu durch seine Zeitgenossen so weit auseinander ging (von 'einfacher Mensch' über 'Prophet' bis hin zu 'Messias'; vgl. Stuhlmacher 2002:125) und viele Juden Jesus nicht als Messias erkannten (vgl. Longman III 2007:29).

<sup>155</sup> In diesen Kapiteln des Henoch-Buches werden die Begriffe "Menschensohn' und "Messias' teilweise synonym verwendet (vgl. VanderKam 1992:185f). Das Henoch-Buch kann allerdings nicht sicher auf die Zeit vor Jesus datiert werden, sodass Jesus ggf. auch mit dieser Gestalt etwas Neues in die Messiasvorstellung hineinbringt und nicht bereits bestehende Gedanken aufgreift (vgl. Dunn 1992:369f).

-

<sup>&</sup>lt;sup>153</sup> Siehe hierzu auch die Stellen im NT, in denen diese Erwartung an Jesus herangetragen wird (z.B. Mk.6,15; Joh.6,14; 7,40).

<sup>&</sup>lt;sup>154</sup> Diese Vorstellung spielte im Frühjudentum aber wohl eher eine untergeordnete Rolle (vgl. Hahn 1983:1152)

# 3.3.1.1.3 Bedeutung und Funktion im Neuen Testament

Im Neuen Testament kommt das Lehnwort Μεσσίας nur zwei Mal im Johannesevangelium vor (und wird beide Male übersetzt; s.o. unter Punkt 3.2.2.4 die Ausführungen zu Μεσσίας), das griechische Äquivalent hingegen 529 Mal. Χριστός ist einer der am häufigsten vorkommenden christologischen Titel (vielleicht sogar der häufigste): "Die apostolische Verkündigung sagt wesentlich, dass Jesus der Christus ist" (Schneider 1981:450; vgl. auch Tuckett 2000:1832). Es ist deutlich, dass Χριστός ein wichtiger Begriff im ganzen NT war<sup>156</sup> (vgl. Evans 2000:704), auch wenn der Schwerpunkt der Verwendung bei Paulus liegt.

Die Vorstellung, die sich mit Χριστός verbindet, hat im Christentum im Vergleich zum Frühjudentum einen "radikalen Bedeutungswandel" (Tuckett 2000:1833) erfahren: "So kann … die Bezeichnung Jesu als "Christus" nur unter großen Schwierigkeiten mit den zeitgenössischen jüdischen Messiaserwartungen in Einklang gebracht werden (vgl. das offensichtliche Wissen des Paulus um die paradoxe Natur seiner These von Jesus als dem "gekreuzigten Messias" in 1.Kor.1)" (:1833). Das heißt, auf der einen Seite greifen die christlichen Autoren des NT mit dem Titel Χριστός das AT auf und zeigen auch hier, dass sie mit dem AT auf einer Linie stehen: "Im Messiastitel kommt die Kontinuität zwischen dem Alten Testament und dem von Jesus vollbrachten Werk zum Ausdruck" (Cullmann 1975:127)<sup>157</sup>. Auf der anderen Seite aber prägen sie die Vorstellung neu: "Die Wirklichkeit Jesu hat zu einem neuen Verständnis dessen geführt, was der Messias ist, und damit auch dessen, was die Schrift von ihm sagt" (Grundmann 1973:529; vgl. auch Baumbach 1992:631).

Jesus erfüllte und sprengte die frühjüdischen Erwartungen zugleich, unter anderem indem er den Messias-Titel mit dem leidenden Gottesknecht aus Jes.40-55 verband. Auch wenn dies möglicherweise auf die frühjüdische Vorstellung eines leidenden Gerechten aus 2.Makkabäer 6-7 und 4.Makkabäer 5-8 zurückgeführt werden kann¹58, die wohl nicht sehr verbreitet war (vgl. Evans 2000:700; Dunn 1992:379), ist spätestens ein gekreuzigter Messias in jüdischem Verständnis – mit Dtn.21,23 als Hintergrund – ein Widerspruch in sich: "[A] *crucified Son of God* – i.e., a crucified God, Kyrios, Soter or Messiah – *was an offense without analogy*" (Hengel 1992:428; vgl. auch Merklein 1981:11). Der stellvertretende Charakter des Sterbens des Χριστός am Kreuz (διὰ τὰ παραπτώματα / τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν bzw. ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν: vgl. z.B. Röm.4,25; 1.Kor.15,3) war nicht denkbar, dennoch verkünden die Jünger genau das, auch wenn es sowohl bei Juden als auch bei Heiden absolut unbegreiflich war (vgl. 1.Kor.1,18-25). "After the resurrection event upon which the church was founded, the early Christian proclamation could not do otherwise than concentrate on this point which so radically contradicted the prevailing Jewish hope" (Hengel 1992:445f). Der

<sup>156</sup> Auch, wenn er in den Evangelien vergleichsweise selten vorkommt (und auch nicht nur auf Jesus bezogen ist): 16x bei Mt.; 7x bei Mk.; 12x bei Lk.; 18x bei Joh.; 24x in Apg.; 65x in Röm.; 55x in 1.Kor.; 44x in 2.Kor.; 34x in Gal.; 43x in Eph.; 35x in Phil.; 24x in Kol.; jew. 10x in 1. und 2.Thes.; 14x in 1.Tim.; 12x in 2.Tim.; 4x in Tit.; 8x in Phlm.; 12x in Hebr.; 2x in Jak.; 20x in 1.Petr.; 7x in 2.Petr.; 8x in 1.Joh.; 3x in 2.Joh.; 0x in 3.Joh.; 5x in Jud.; 7x in Off. (die Häufigkeitsangaben beziehen sich auf die Anzahl der Verse, in denen χριστός vorkommt; insg. 499 Verse, die χριστός z.T. mehrmals enthalten)

<sup>&</sup>lt;sup>157</sup> Mit dieser Aussage beantwortet Cullmann bereits die Frage von Merklein, "welche Bedeutung dann die Einsetzung Jesu in das messianische Amt hatte" (Merklein 1981:16), wenn die Vorstellungen so sehr verändert werden.

<sup>&</sup>lt;sup>158</sup> Anders Charlesworth: "Jesus suffered and was crucified ... we still have no evidence that Jews during the time of Jesus considered that God's Messiah would come and suffer" (Charlesworth 1992:8).

Gekreuzigte war aus volkstümlicher Sicht verflucht, aber nicht aus Gottes Sicht. Dies bestätigt und demonstriert die Auferstehung.

Im NT werden auch die drei oben ausgeführten Konzepte, König, Priester und Prophet, aufgegriffen: "Die geschichtliche Eigenart Jesu, die das Messiasverständnis neu prägt, macht es verständlich, dass auf ihn nicht nur die Züge des messianischen Königs, sondern auch die des messianischen Hohenpriesters und des Propheten nach Art des Mose übertragen werden" (Grundmann 1973:532):

## I. König

Bis auf Markus macht jedes Evangelium relativ zu Beginn deutlich, dass sie einen königlichen Anspruch mit Jesus verbinden: in Matthäus und Lukas durch die Geschlechtsregister, die Jesus als Sohn Davids ausweisen und damit als Königssohn, und in Johannes durch das Bekenntnis Nathanaels: "σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ" (Joh.1,49). Auch während seiner Wirksamkeit taucht dieses Motiv, Jesus als König, ab und zu auf, meist durch die Erwartung des Volkes, wie z.B. in Joh.6,15, wo es Jesus zum König machen will, oder bei seinem Einzug in Jerusalem¹59. Selbst in der Passionsgeschichte, in der Jesus oberflächlich überhaupt nicht wie ein König aussieht, wird er als König bezeichnet: im Verhör von Pilatus (nach der johanneischen Schilderung; vgl. Joh.18,33-37), durch den Spott der Leute, als Jesus wie ein Verbrecher am Kreuz hängt, und durch den Kreuzestitulus ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (vgl. Mk.15,26 parr), der über die geschilderte Situation hinaus auf eine tiefere für die Menschen zu der Zeit nicht sichtbare Wahrheit hinweist (vgl. auch Schnackenburg 1992a:315; Wengst 2001:252; Köstenberger 2004:544)¹60.

#### II. Priester

Das Motiv, Jesus als Priester bzw. Hoherpriester, findet sich explizit nur im Hebräerbrief, nur hier wird Jesus als ἀρχιερεύς bezeichnet (laut Hays 15x; vgl. Hays 2004:69). Auch wenn Jesus nicht aus priesterlichem Geschlecht kam, wird er dennoch als Hoherpriester gesehen, allerdings nicht wegen seiner menschlichen Abstammung, sondern weil Gott ihn so genannt hat: "προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ" (Hebr.5,10; vgl. auch Hebr.6,20). Im Hebräerbrief ist Jesus Gottessohn und Hoherpriester gleichzeitig (vgl. Hebr.3,1-6; 4,14; 5,5), der dadurch, dass er sich stellvertretend für uns geopfert hat (vgl. Hebr.9,14-18), den Weg ins Allerheiligste zu Gott frei machte (vgl. auch der Zerriss des Vorhangs bei seinem Tod) und nun auch für seine Nachfolger bei Gott eintritt (vgl. 2,14ff; 4,14ff; 10,19ff): "So erweist er sich als der alles irdische und himmlische Hohepriestertum überbietende messianische Hohepriester" (Baumbach 1992:632).

\_\_\_

<sup>159</sup> Hierher gehört auch noch die Stelle aus Mk.12,35ff par, wo sich die Frage stellt, ob Jesus sich als Davidssohn angesehen hat. Cullmann schreibt dazu, dass er die Davidssohnschaft an sich nicht abgelehnt hat, wohl aber die damit verbundene Erwartung einer irdischen Königsherrschaft (vgl. Cullmann 1975:132-134).
160 In der ntl. Briefliteratur wird dann ausgeführt, inwiefern Jesus tatsächlich ein König (wenn auch ohne den Begriff βασιλεύς) ist, nämlich genau wie in Joh.18 schon angedeutet (vgl. z.B. Röm.15,12; 1.Kor.15,20-28; Phil.2,9-11). Vgl. dazu auch die Stelle aus Hebr.1,9, die auf dem Hintergrund der atl. Königssalbung zu verstehen ist (vgl. Sänger 1983:1169).

## III. Prophet

Auf Jesus als Prophet wird in allen vier Evangelien eingegangen; Porter geht sogar soweit zu sagen, "that a consistent and fundamental development of Jesus as the anointed prophet stands at the heart of Luke's depiction of Jesus as Messiah" (Porter 2007:145). Von seinen Zeitgenossen wurde er so verstanden (vgl. Mk.6,15 par; Mk.8,28 par)<sup>161</sup> und bis zu einem gewissen Grad nahm er diese Bezeichnung auch für sich selbst an (z.B. seine Verwendung von Jes.61,1f in Lk.4,18ff, wo er das Jesaja-Zitat direkt auf sich bezieht). Auf der anderen Seite betont er aber auch, dass er mehr ist als "nur' ein Prophet (z.B. Mt.12,41; Lk.11,32; vgl. auch Dunn 1992:376f; Stuhlmacher 2005:110): "Jesus perceived himself as one greater than a prophet, whose arrival would be announced by Yahweh's prophetic messenger" (Block 2004:27). Darüber hinaus wird in der Apostelgeschichte Dtn.18,15 auf Jesus hin gedeutet (vgl. Apg.3,22; 7,37), sodass seine Funktion als der Prophet wie Mose gedeutet wird; die Reaktion auf diesen Propheten ist alles entscheidend<sup>162</sup>.

Dennoch ist im NT klar: Jesus ist mehr als ein Prophet, Hoherpriester oder der davidische Messias; er hat damit auch den Begriff "Messias' neu definiert: "The result was that Jesus effectively exploded all previous messianic expectations, so that at one level it is hardly surprising that many Jews failed to recognise him as their Messiah" (Selman 1995:301f). Jesus ist "der Mann, der alle Schemen sprengt" (Schweizer 1968:18; vgl. Stuhlmacher 2005:108f). Die Bedeutung von "Messias' "bestimmt sich seither christlich nicht mehr nur von der alttestamentlich-jüdischen Tradition, sondern vor allem von Jesus her" (:158).

Im Folgenden sollen – genau wie bei der Untersuchung zum AT – einige Stellen aus dem NT genauer betrachtet werden, vor allem solche, die die Vorstellungen des Frühjudentums erweitern, konkretisieren oder transformieren. Dabei werde ich mich auf Stellen aus den Evangelien beschränken, da sich dort die Unterschiede zwischen Frühjudentum und Christentum am deutlichsten zeigen<sup>163</sup>.

## I. Das Petrusbekenntnis und die anschließende Leidensankündigung (Mk.8par)

Von dem so genannten 'Petrusbekenntnis' berichten alle drei Synoptiker: Jesus ist mit seinen Jüngern alleine und stellt ihnen zunächst die Frage, was die Leute denken, wer er sei. Die Antworten

<sup>&</sup>lt;sup>161</sup> Dass Jesu Anspruch von den Israeliten als prophetisch verstanden wurde (vgl. Mt.21,10f.45f), zeigen laut Baumbach auch die vielen Forderungen nach Zeichen und Wundern und die messianischen Zeichenhandlungen an sich (vgl. Baumbach 1992:633).

<sup>&</sup>lt;sup>162</sup> Der Prophet wie Elia ist laut Jesus Johannes der Täufer (z.B. Mt.11,14).

<sup>&</sup>lt;sup>163</sup> Auf die neutestamentliche Briefliteratur kann nicht n\u00e4her eingegangen werden, obwohl der Begriff dort – vor allem bei Paulus – wesentlich h\u00e4ufiger verwendet wird als in den Evangelien und auch noch einige interessante Aspekte hinzukommen (z.B. Jesu Sterben als Vers\u00f6hnung zwischen Gott und Mensch) oder n\u00e4her ausgef\u00fchrt werden (z.B. das stellvertretende Moment von Jesu Tod).

Ebenfalls nicht aufgegriffen wird die in der Forschung kontrovers diskutierte Frage, ob Jesus sich auch selbst als Messias betrachtete oder ob der Titel Χριστός nach seiner Auferstehung von der Gemeinde an ihn herangetragen wird. Sie hat für die Bibelübersetzung keine unmittelbare Bedeutung. Letztlich müssen die Texte so übersetzt werden, wie sie dort von den Verfassern aufgeschrieben wurden. Und sie wollten den Eindruck erwecken, dass Jesus sich auch während seiner irdischen Wirksamkeit als Messias verstand. Selbst wenn man zu einem gegenteiligen Schluss kommt (wie z.B. Merklein und Hahn), ist man an die Texte, wie sie uns heute vorliegen, gebunden.

sind vielfältig – Johannes der Täufer, Elia, Jeremia oder einer der anderen Propheten. Die Menschen um Jesus herum haben unterschiedliche Vorstellungen davon, wer er ist. Neben aller Unterschiedlichkeit weisen deren Antworten aber alle in die Richtung eines von Gott Beauftragten.

Als Jesus von den Jüngern wissen will, was sie denken, antwortet Petrus (als Sprecher im Namen aller): "σὺ εἶ ὁ χριστός (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος)" (Mk.8,29; Mt.16,16)<sup>164</sup>. Interessant ist, dass Jesus dieses Bekenntnis von Petrus nach der markinischen und lukanischen Schilderung zwar zur Kenntnis nimmt, aber nicht explizit zu erkennen gibt, ob seine Sicht damit übereinstimmt oder nicht (vgl. im Gegensatz dazu Mt.16,17). Als einzige direkte Reaktion wird von einem Verbot berichtet, darüber zu reden (vgl. Mt.16,20; Mk.8,30; Lk.9,29)<sup>165</sup>.

Nach diesem Verbot kündigt Jesus zum ersten Mal an, dass er bald leiden muss. Bei Markus und Matthäus (nicht aber bei Lukas) wird an dieser Stelle davon berichtet, dass Petrus Jesus daran hindern oder davor bewahren möchte, was Jesus mit den scharfen Worten: "ύπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ" (Mt.16,23; Mk.8,33) zurückweist. Schon der Teufel hatte nach Jesu Taufe versucht, ihm die Weltherrschaft schmackhaft zu machen: "The temptation is thus to give the devil what belongs properly to God alone ... not to follow the (devilish) path of being a political Messiah" (Marshall 1978:172). Hätte Jesus der Versuchung nachgegeben, hätte er nicht am Kreuz sterben müssen. Anstatt in Niedrigkeit zu sterben, hätte er in Herrlichkeit geherrscht (ohne vorher leiden zu müssen): ,,σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἄπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν" (Lk.4,6; Hervorhebung AF). Genauso wie Jesus keine irdische Herrschaft von Satan wollte, wollte er es auch nicht von Menschen. Aber die Menschen sahen den Messias meist im Zusammenhang mit einem irdischen Königreich. So konnten auch die Jünger zum damaligen Zeitpunkt die Vorstellung, die sie aufgrund zeitgenössischer Deutungen des AT vom Messias hatten, nicht mit dem in Einklang bringen, was Jesus über seinen weiteren Weg – das Leiden und Sterben – voraussagte (vgl. auch Juel 1992:452). Ihre Gedanken waren menschlich, und entsprangen nicht den Gedanken Gottes: Die Stelle aus Mk.8,27-33 "zeigt vielmehr, wie sich ein anders geartetes Verständnis seiner (Jesus; Anm. AF) eschatologischen Sendung bildet und durchsetzt, das seinem Denken der Gedanken Gottes entspringt" (Grundmann 1973:521).

Jesus lehnte die Rolle als irdischer König ab. Durch seine Leidensankündigung unmittelbar nach dem Messiasbekenntnis des Petrus zeigt Jesus sein bzw. Gottes Verständnis vom Messias auf. Er sieht sich im Gegensatz zur volkstümlichen Auffassung als Messias und leidender Gottesknecht (vgl. Jes.53) zugleich: "[W]e can see ... an unwillingness on the part of Jesus to accept the title of royal messiah ... Jesus may have attempted to redefine the content of the title in terms of the role he saw himself as filling" (Dunn 1992:376). Jesus bekommt seine Macht über Himmel und Erde (vgl. Mt.28,18) und Herrlichkeit nicht durch Gewalt, sondern über den "Umweg' seines Todes. Durch die Auferstehung bestätigt Gott ihn und gibt ihm den Namen, der über allen Namen ist:

<sup>165</sup> Dieses Verbot wird zum Teil bereits als Ablehnung verstanden, aber davon steht hier nichts. Jesus möchte nur verhindern, dass die Menschen ihn aufgrund ihrer Messiasvorstellungen zum König machen: "Dieses Verbot … hängt auf natürliche Weise mit der Besorgnis Jesu zusammen, eine solche Proklamation könne jener falschen Vorstellung von seiner Aufgabe Vorschub leisten, die er als teuflische Versuchung erkannt und bekämpft hat" (Cullmann 1975:125; vgl. auch Hurtado 1992:110; Stuhlmacher 2005:113).

-

<sup>164</sup> Die Formulierung bei Lukas mit χριστός τοῦ θεοῦ knüpft an die alttestamentliche Gebrauchsweise an, wo מַשִּׁיחַ immer in Verbindung mit Jahwe vorkommt.

"διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός" (Phil.2,9-11). So wird Jesus die Herrschaft durch Gott übertragen, nicht durch den Satan oder durch Menschen. Sichtbar für alle wird dies, wenn Jesus wiederkommt. Dann wird er viele der messianischen Erwartungen, die schon damals an ihn herangetragen wurden, tatsächlich erfüllen.

### II. Jesus vor dem Hohen Rat (Mk.14 par)

Auch von der Frage des Hohen Rates (bei Matthäus und Markus explizit vom Hohenpriester gestellt), ob Jesus der Christus sei, wird in allen drei synoptischen Evangelien berichtet. Überall werden in der Frage χριστός und υἰὸς τοῦ θεοῦ (vgl. Mt.26,63; Lk.22,67.70) bzw. υἰὸς τοῦ εὐλογητοῦ (vgl. Mk.14,61) miteinander verbunden. Stuhlmacher erklärt diese synonyme Verwendungsweise damit, dass auch υἰὸς τοῦ θεοῦ / εὐλογητοῦ im AT messianischen Klang hat (so z.B. in 2.Sam.7,14; Ps.2,7; 89,27f) und mit diesem Sinn auch hier an Jesus herangetragen wird (vgl. Stuhlmacher 2005:73).

Die Antwort Jesu auf diese Frage wird in jedem Evangelium anders berichtet: Bei Lukas ist die Antwort klar ausweichend (ἐαν ὑμῖν εἴπω, οὐ μὴ πιστεύσητε), bei Markus klar positiv (ἐγώ εἰμί) und Matthäus (σὺ εἶπας) kann sowohl in die eine wie auch die andere Richtung gedeutet werden. Dennoch hat auch die Antwort in den drei Berichten eine Gemeinsamkeit: den Bezug auf den Menschensohn aus Dan.7. Damit lehnt Jesus die Hoheit des Messias nicht ab. Im Gegenteil, er bringt eine andere Perspektive hinein, mit der er diesen politischen Messiasanspruch sogar überbietet (vgl. Cullmann 1975:121). An dieser Stelle werden drei christologische Titel – χριστός, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου – miteinander in der Person Jesus von Nazareth verbunden.

Hier wird einerseits auf die frühjüdische Vorstellung zurückgegriffen. Gleichzeitig wird deutlich, dass diese Vorstellung im Verständnis von Jesus nicht ausreicht, sondern durch den Menschensohn gewissermaßen erweitert werden muss: "Messias ist Jesus als Sohn Gottes, und als solcher ist er Menschensohn. Damit wird die Neuprägung dessen präzisiert, was aufgrund der Geschichte Jesu Messias heißt" (Grundmann 1973:520). Somit beantwortet Jesus die Frage des Hohenpriesters mit Ja' und "Nein' zugleich: mit Ja', weil er tatsächlich der "χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ' ist; mit "Nein', weil er nicht der vorherrschenden Vorstellung des Messias entspricht und somit eine ausschließlich positive Antwort zu einem falschen Bild seines Selbstverständnisses führen würde.

#### III. Jesus und Johannes der Täufer (Mt.11)

Im NT wird an einigen Stellen berichtet, dass die Menschen sich nicht sicher sind, wie sie Jesus und sein Verhalten einordnen sollen. Einer, dessen Zweifel beschrieben werden, ist Johannes der Täufer. Obwohl Johannes genau zu wissen scheint, wer Jesus ist, als er ihn tauft (vgl. Mt.3,14; Jh.1,29-34), kommen ihm später Zweifel an Jesus. Er ist im Gefängnis, hört aber dort von den Wunder-

taten Jesu¹66. Darum lässt er Jesus durch seine Jünger fragen: "σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;" (Mt.11,3). In seiner Antwort verweist Jesus auf die Zeichen der Heilszeit (aus Ps.146,7f; Jes.26,19; 29,18f; 35,5f; 61,1f; vgl. Stuhlmacher 2005:64f). Jesus ist nicht nur ein Wundertäter. Matthäus sieht die Wunder, die Jesus immer wieder tut, als Zeichen seiner (noch verborgenen) Messianität an (vgl. Grundmann 1973:524), indem er sie mit τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ gleichsetzt¹67.

### IV. Jesus und die Emmaus-Jünger (Lk.24)<sup>168</sup>

Die Begebenheit mit den Emmaus-Jüngern in Lk.24,13-35 zeigt deutlich, dass selbst die Jünger Jesu nicht mit seiner Gefangennahme, Verurteilung und seinem Tod gerechnet haben. Sie hielten ihn für einen Propheten (V19) und hatten darüber hinaus auch gehofft<sup>169</sup>, er sei der Erlöser Israels: "ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ" (V21). Aber diese Hoffnung hatte sich mit dem Tod Jesu scheinbar in Luft aufgelöst. Trotz der Berichte der Frauen (V22-23) konnten sie die beiden Konzepte "Messias" und "Leidender Gottesknecht" noch immer nicht zusammen sehen: "Das war in keiner Messiaserwartung, wie immer sie geartet war, vorgesehen… Erst der Weg durch das Kreuz zur Herrlichkeit verwirklicht die von Anfang an proklamierte Messianität Jesu" (Grundmann 1973:526).

Jesus selbst aber sieht seinen Leidensweg im AT vorgezeichnet, erklärt den Emmaus-Jüngern alles und öffnet ihnen so die Augen dafür, "dass er der Χριστός war und ist, auf dessen stellvertretendes Leiden und Verherrlichung Mose, die Propheten und die Psalmen voraus weisen" (Stuhlmacher 2002:126; vgl. Lk.24,26f). Direkt im Anschluss (vgl. Lk.24,36-49) wird von der Erscheinung Jesu vor allen Jüngern berichtet. Und auch hier erklärt Jesus seinen Nachfolgern, dass alles, was mit ihm geschehen ist, schon im Gesetz des Mose, den Propheten und den Psalmen vorausgesagt worden war (V44-46). Diese paradoxen Ereignisse, die in Jerusalem geschehen waren, stellen Jesus letztlich nicht in Frage, sondern bestätigen ihn als den Messias Gottes.

### V. Johannesevangelium

"The profound redefinition of messiahship in early Christianity and the tension with Jewish messianic traditions is nowhere more evident than in John" (Hurtado 1992:114). Durch das Johannesevangelium hindurch wird immer wieder deutlich, dass einige Juden von seinen Worten und Taten durchaus so beeindruckt sind, dass sie sich die Frage stellen, ob Jesus nicht der Messias ist. Aber auf der anderen Seite stehen ihre eigenen Erwartungen, die Jesus nicht so erfüllt, wie gedacht: Ein großes Thema in der Diskussion ist die Herkunft Jesu. In Joh.7,27 halten einige das Argument gegen Jesu Messianität, dass sie seine Herkunft kennen, obwohl dies laut Überlieferung niemand weiß<sup>170</sup>. Im selben Kapitel in den Versen 40-42 ist wieder von einer Diskussion um Jesu Messianität die Rede und auch hier ist seine Herkunft das Argument, das gegen seine Messianität spricht. Diesmal

<sup>166</sup> Sie werden von Matthäus τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ genannt (V2).

<sup>167</sup> was laut Hahn nicht aus der alttestamentlich.-jüdischen Messiastradition stammt (vgl. Hahn 1983:1155).

<sup>&</sup>lt;sup>168</sup> Zu diesem Abschnitt vgl. auch Porter 2007:158f.

<sup>&</sup>lt;sup>169</sup> Das Verb ἐλπίζω steht hier im Imperfekt, ist also auf die Vergangenheit bezogen. Zu dem Zeitpunkt dieses Gesprächs waren ihre Hoffnungen erloschen.

<sup>&</sup>lt;sup>170</sup> Laut Hurtado "a messianic tradition not otherwise clearly attested" (Hurtado 1992:115).

heißt es, dass der Messias als Nachkomme Davids aus Bethlehem kommen muss, Jesus aber aus Nazareth in Galiläa kommt. In Joh.12,34 ist die Menge der Ansicht, dass der Messias ewig bleiben muss, und er daher nicht gleichzeitig 'erhöht' werden und Messias sein kann.

Interessant bei diesen Stellen ist, dass Jesus die zum Ausdruck gebrachten Traditionen tatsächlich erfüllt: Die wirkliche Herkunft von Jesus ist nicht irdisch, sondern göttlich und damit vor den Augen der Menschen verborgen (vgl. die Antwort Jesu in 7,28f); die Herkunft Jesu ist tatsächlich Bethlehem, weil er dort geboren wurde (vgl. die Geburtsberichte in Matthäus und Lukas)<sup>171</sup> und erst später nach Nazareth, die Heimat seiner Eltern, zurückkehrt; und Jesus wird auch ewig bleiben, selbst wenn es bedeutet, dass er zunächst 'erhöht' wird und sterben muss (vgl. Joh.12,32f).

Diese drei Stellen zeigen beispielhaft, wie Jesus die Erwartungen erfüllt und gleichzeitig sprengt. Er erfüllt sie, aber anders als gedacht! Johannes benutzt trotz dieser unzulänglichen Vorstellungen den Begriff Χριστός und zeigt auf, inwiefern er durch Jesus umgedeutet und erweitert wird. "The Fourth Evangelist considers Jewish definitions of the Messiah inadequate, but he does not surrender the basic category in portraying Jesus … John does not consider χριστός an inadequate title. Rather, he considers Jewish messianic expectations inadequate for a proper understanding of who Messiah is" (Hurtado 1992:116).

## 3.3.1.1.3.1 Zusammenfassung

"Die Evangelien, die Apostelgeschichte und die übrigen Schriften des Neuen Testaments … bekennen Jesus aufgrund seiner göttlichen Sendung, seines messianischen Hoheitsanspruchs, seines stellvertretenden Opfertodes und seiner Auferweckung als den νίὸς τοῦ θεοῦ und den zur Rechten Gottes erhöhten Κύριος Ἰησοῦς Χριστός" (Stuhlmacher 2002:139).

Dabei gelingt es ihnen, auf der einen Seite die Kontinuität ihrer Messiasvorstellung zum AT deutlich zu machen<sup>172</sup>. Auch wenn viele neue Aspekte hinzukommen, sind sie im AT bereits angelegt (und werden vorausgesagt). Durch das Bekenntnis der Urgemeinde zu Jesus als Messias wurde die Bedeutung Jesu für die Christen auf alttestamentlichem Gedankengut aufgebaut und konnte so auch den übrigen Juden vermittelt werden (vgl. Cullmann 1975:135).

Auf der anderen Seite sprengt das neutestamentliche Zeugnis die damals bestehenden Vorstellungen und wandelt sie 'radikal' um. Jesus ist als Messias König, Priester und Prophet zugleich, allerdings auf eine Art und Weise, die niemand erwartet hätte: zunächst als leidender Gottesknecht, der stellvertretend für uns und unsere Sünden stirbt (vgl. Mk.10,45; Jh.10,11; Röm.4,25), später als der erhöhte und wiederkommende Herr.

Diesen Gegensatz zwischen dem erwarteten Messias und dem Χριστός Jesus beschreibt Grundmann auf beeindruckende Weise, weshalb ich mit einem Zitat von ihm das Thema קְּשֶׁיתַּ / Χριστός abschließen möchte:

<sup>172</sup> Siehe z.B. die Reflexionszitate in Matthäus, die zeigen, dass Jesus als Messias im AT verwurzelt ist (oder auch Lk.24,26f; Apg.17,2f u.v.a.m.).

\_

<sup>&</sup>lt;sup>171</sup> An dieser Stelle scheint Johannes bei seinen Lesern die Kenntnis vorauszusetzen, dass sie Jesu Geburtsort (und damit möglicherweise auch die synoptischen Evangelien insgesamt; vgl. Mauerhofer 1995:213f) kennen: "John's readers clearly are expected to know that Jesus had in fact been born in Bethlehem" (Köstenberger 2004:242).

Jesus selbst hat nicht, wie es dem Messiasbild der israelitischen Hoffnung entsprochen hätte, in einer politischen Macht den Gegenspieler seiner Botschaft vom nahenden Reiche Gottes gesehen, sondern in der satanischen Macht des Bösen. Er hat nicht Machterwerb und Gewaltanwendung angestrebt, sondern hat sein Wirken als Dienst verstanden. Ist für den Messias die Herrschaft konstitutiv, so verwirklicht sich Jesu Herrschaft im Dienen. Führt für den Messias die Herrschaft durch Kampf und Sieg, so ist für Jesus der Weg durch Leiden und Unterliegen vorgezeichnet. In der das Leiden einschließenden Dienstherrschaft, die dem Denken der Gedanken Gottes entspringt, leuchtet das neue Verständnis der Messianität auf ... Jesus ist Messias als der Gekreuzigte und Auferstandene, dessen baldige Wiederkunft als Menschensohn erwartet und dessen Erhöhung zum Κύριος geglaubt und bekannt wurde (Grundmann 1973:531).

## **3.3.1.2 Lamm Gottes (ἀμνός [θεοῦ] / ἀρνίον)**

Im Neuen Testament kommen verschiedene Wörter für 'Lamm' vor: ἀμνός, ἀρήν und ἀρνίον<sup>173</sup>. Das Wort ἀρήν kommt nur einmal im NT vor und bezieht sich auf die Jünger und nicht auf Jesus<sup>174</sup>, kann also unberücksichtigt bleiben. Bei ἀρνίον gibt es zwei von 28 Vorkommen, wo sich der Begriff nicht auf Jesus bezieht<sup>175</sup>. Einzig ἀμνός wird ausschließlich auf Jesus bezogen, kommt aber nur vier Mal vor<sup>176</sup>. Als weiteres Wort kann auch πάσχα die Bedeutung 'Lamm' bzw. 'Passahlamm' haben<sup>177</sup>. Nur in 1.Kor.5,7 wird πάσχα explizit auf Jesus bezogen.

Die Wendung 'Lamm Gottes' kommt nur zwei Mal vor, in Joh.1,29.36. Beide Verse sind Aussagen von Johannes dem Täufer, die auf Jesus als ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ verweisen, wobei der erste Vers den Zusatz hat: ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Gerade im Hinblick auf diese beiden Stellen ist fraglich, was mit 'Lamm Gottes' gemeint ist¹78. Um jedoch ein umfassenderes Bild zu bekommen, was unter dem christologischen Titel 'Lamm' bzw. 'Lamm Gottes' zu verstehen ist, müssen auch die übrigen Stellen mit herangezogen werden.

Im Folgenden sollen einige Konzepte, die hinter dem Titel ,Lamm' / ,Lamm Gottes' stehen, untersucht werden, wobei auch kurz auf die Diskussion des jeweiligen Konzeptes in Joh.1,26.39 eingegangen wird:

<sup>177</sup> Πάσχα meint aber nicht nur das Passahlamm, sondern kann auch das Passahfest oder das Passahmahl bezeichnen. Von den 29 Vorkommen von πάσχα insgesamt, sind neun auf das Lamm bezogen (Mt.26,17; Mk.14,12a.b.14; Lk.22,7.11.15; Joh.18,28; 1.Kor.5,7).

<sup>173</sup> Das Wort ist ursprünglich ein Diminutiv zu ἀρνός, was im NT nicht vorkommt.

<sup>174</sup> Die erwähnte Stelle ist Lk.10,3, wo Jesus zu seinen Jüngern sagt: ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσω

<sup>&</sup>lt;sup>175</sup> Die beiden Stellen sind Joh.21,15 und Off.13,11, welche hier ebenfalls keine Berücksichtigung finden. Insgesamt kommt ἀρνίον 30x vor (in Off.14,4 und 17,14 wird es jeweils zwei Mal benutzt), davon 29x in der Off.

<sup>&</sup>lt;sup>176</sup> Joh.1,29.36; Apg.8,32; 1.Petr.1,19

<sup>178</sup> Vor allem im Bezug auf die Herkunft bzw. die Hintergründe und damit auch die Bedeutung von ἀμνὸς τοῦ θεοῦ in Joh.1,29.36 herrscht Unklarheit (vgl. Marshall 1992:432; Petri 1996:1342). Hinzu kommt die Diskussion, ob die beiden Aussagen tatsächlich von Johannes dem Täufer kommen und nicht nur später von Johannes dem Evangelisten an dieser Stelle eingefügt wurden. Sind die Verse historisch, dann bleibt die Frage, ob der Täufer und der Evangelist ein anderes Verständnis des Ausrufes hatten und wie der Ausdruck ἀμνὸς τοῦ θεοῦ jeweils gefüllt wurde.

### I. ,Lamm' im Bezug auf Genesis 22

In Gen.22 wird berichtet, wie Gott Abraham auffordert, seinen einzigen<sup>179</sup> Sohn Isaak zu opfern. Kurz bevor Abraham seinen Sohn tötet, greift Gott ein und gibt ihm stattdessen einen Widder als Opfer. Das Lamm Gottes aus Joh.1 wird mit dem Widder, den Gott anstelle Isaaks bereitgestellt hat, verglichen (vgl. Skinner 2004:94). Neben der Wichtigkeit dieses Ereignisses im Frühjudentum (vgl. Marshall 1992:432) und einigen Ähnlichkeiten zwischen Isaak und dem sich opfernden Jesus<sup>180</sup> wird vor allem die Gemeinsamkeit der Bereitstellung des Opfertieres durch Gott betont<sup>181</sup>.

Köstenberger gibt mit einem Hinweis auf Joh.3,16 einen weiteren Grund an, weshalb der Vergleich zu Gen.22 nahe liegt:

Another possible association is the lamb provided by God for Abraham when he was ready to offer up his son of promise, Isaac, in obedience to the divine command (Gen.22,8.13). This is especially suggestive because John 3,16 probably alludes to this scene, highlighting one important difference: what Abraham was spared from doing at the last minute, God actually did – he gave his one and only Son (Köstenberger 2004:67)<sup>182</sup>.

Allerdings gibt es drei Schwachstellen dieses Vergleichs<sup>183</sup>. In Gen.22 war das Tier, das Gott zum Opfer bereitgestellt hatte, ein Widder (in der LXX steht κριός, ein Begriff, der im NT nicht aufgegriffen wird). Jesus wird jedoch in Joh.1 als "Lamm (ἀμνός) Gottes' bezeichnet. Zweitens hat der Grund der Opferung in Gen.22 nichts (im Gegensatz zum NT) mit Sühne zu tun, sondern Gott stellt das Vertrauen, den Gehorsam und die Treue Abrahams auf die Probe (vgl. Westermann 1989:446f; Skinner 2004:95)<sup>184</sup>. Und drittens wird Gen.22 im NT zwar mehrfach direkt oder indirekt aufgegriffen (vgl. Röm.8,32; Hebr.11,17-19; Jak.2,21-23), aber nirgendwo soteriologisch gedeutet.

### II. ,Lamm' im Bezug auf den alttestamentlichen Opferritus

In 1.Petr.1,19 wird Jesus als ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος bezeichnet. Diese Formulierung, die die Vollkommenheit Jesu herausstellt, greift gleichzeitig auf die alttestamentlichen Opferriten zurück. Beide hier verwendeten Adjektive gehören entweder direkt zur Opfersprache (ἄμωμος; vgl.

<sup>&</sup>lt;sup>179</sup> Auch wenn Abraham noch seinen erstgeborenen Sohn Ismael hatte, war doch klar, dass Isaak der Sohn der Verheißung war, und damit war er auch der Sohn des Bundes zwischen Gott und Abraham.

<sup>&</sup>lt;sup>180</sup> So trug z.B. Isaak das Holz (Jesus trug sein Kreuz). Außerdem gab er sein Leben (auch wenn er nicht starb, sah es in seinen Augen doch so aus, und er war dazu bereit) und bekam es wieder zurück, was den Berichten von Jesu Tod und Auferstehung entspricht (vgl. Skinner 2004:95).

<sup>181</sup> In diesem Fall wird der Genitiv ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ als *genitivus auctoris* verstanden (das Lamm, das Gott vorgesehen und bereitgestellt hat; so Köstenberger 2004:66). Skinner hingegen sieht diese Möglichkeit als eher unwahrscheinlich an, da man in einem solchen Fall eher eine Formulierung wie ἀμνὸς ἐκ / ἀπὸ τοῦ θεοῦ erwarten würde (vgl. Skinner 2004:95). Eine zweite, ebenso gute Möglichkeit wäre es, diesen Genitiv als *genitivus possessoris* zu interpretieren (das Lamm, das zu Gott gehört); möglicherweise klingt auch beides mit an, was für Johannes nicht untypisch wäre.

<sup>&</sup>lt;sup>182</sup> Auch Wenham argumentiert ähnlich; er nennt neben Joh.1,29.36 auch noch 1.Petr.1,19f als mögliche Anspielung auf Gen.22 (vgl. Wenham 1994:117). Vielleicht besteht diese Anspielung tatsächlich, ist aber auf Wortebene nicht zu erhärten.

<sup>&</sup>lt;sup>183</sup> Abgesehen davon, dass der Genitiv nicht zwangsläufig ein *genitivus auctoris* sein muss.

<sup>&</sup>lt;sup>184</sup> Das NT spielt aber häufiger auf alttestamentliche Ereignisse an (oder zitiert), wo der ursprüngliche Kontext nichts oder nur wenig mit dem neutestamentlichen Zusammenhang zu tun hat.

Ex.29,38; Lev.12,6) oder können in diesem Zusammenhang verwendet werden (ἄσπιλος<sup>185</sup>; vgl. Dautzenberg 1980:169).

Zu alttestamentlicher Zeit ist das Schaf sowohl in Israel wie auch in seiner Umwelt das häufigste Opfertier: "In Israel und Mesopotamien stellt das Schaf (besonders das männliche Lamm) das weitaus häufigste Opfer dar. Die Verwendung der Opfertiere setzt gewöhnlich eine bestimmte Qualität des Tieres voraus, die durch die Attribute 'männlich, fehlerlos, einjährig' (Ex.12,5) bezeichnet wird" (Bühlmann 1996:1341). Im Hebräischen gibt es – ähnlich wie im Griechischen – mehrere Begriffe, die ein Lamm bezeichnen können¹86. Im Wesentlichen stimmt die Bedeutung der verwendeten Begriffe überein. Auch in der LXX werden sie als Synonyme betrachtet; die Wiedergabe ist vielfältig und nicht schematisch¹87 (vgl. Hohnjec 1980:23). Alle werden im Zusammenhang mit den Opfern verwendet.

1.Petrus 1,18.19 (Loskauf – ,,ἐλυτρώθητε" – durch das Blut des Lammes) enthält Anspielungen auf zwei verschiedene alttestamentliche Opfer; zum einen das tägliche ,Tamid-Opfer' eines unbefleckten Lammes und zum anderen das Schuld-/Sündopfer (vgl. Taeger 2002:49):

### a. Das Lamm des täglichen 'Tamid-Opfers'

In Ex.29,38-46 werden die täglichen Opfer eingeführt. Morgens und abends soll je ein Lamm (hebr. בֶּבֶּשׁ, griech. ἀμνός) geopfert werden, um die Begegnung mit Gott zu ermöglichen (vgl. Skinner 2004:90). Neben dem Alter (ein Jahr) wird zusätzlich gefordert, dass es fehlerlos sein muss¹88, weil Gott heilig ist.

Wie dieses Lamm des 'Tamid-Opfers' war auch Christus fehlerlos. Ebenso gibt der Tod Jesu am Kreuz die Möglichkeit, Gott zu begegnen. Daher wird auch der Ausdruck aus Joh.1,29 direkt mit dem 'Tamid-Opfer' verbunden (vgl. Petri 1996:1342). Skinner jedoch macht darauf aufmerksam, dass es alleine schon aufgrund der Tatsache, dass das 'Tamid-Opfer' sonst nirgendwo im Johannesevangelium erwähnt ist, unwahrscheinlich ist, dass sich Joh.1 auf das tägliche Opfer im Tempel bezieht. Hinzu kommt für ihn, dass die Bezüge zwischen Jesus als Lamm Gottes und dem Lamm des 'Tamid-Opfers' erst nach Jesu Tod und Auferstehung hergestellt werden können. Daher hält er es für unwahrscheinlich, dass Johannes der Täufer seine Aussage mit dem täglichen Opfer in Verbindung brachte (vgl. Skinner 2004:91f). Wenn auch nicht der Täufer die Verbindung zum 'Tamid-Opfer' sah, so aber möglicherweise der Evangelist, obwohl sie an dieser Stelle sicherlich nicht im Fokus steht.

<sup>185 &</sup>quot;Aσπιλος kommt in der LXX nicht vor, im NT nur noch an drei weiteren Stellen: 1.Tim.6,14; Jak.1,27 und 2.Petr.3,14 (hier wieder zusammen mit ἄμωμος). Anhand von LXX und NT selbst lässt sich also diese Aussage von Dautzenberg nicht verifizieren. Wenn auch der griechische Begriff bei Bremmer (2000:1241) nicht explizit genannt ist, schreibt auch er zu den Opferriten der Griechen: "Das Tieropfer … begann mit der Auswahl eines vollkommenen und unbeschädigten Opfertieres … Die häufigsten Opfertiere waren Schafe und Ziegen" (Bremmer 2000:1241).

<sup>186</sup> בֶּבֶשׁ 107x im AT (mit der femininen Form בָּבֶשׁ 8x im AT), בֶּבֶשׁ 13x im AT (mit der femininen Form בָּשֶׂב 1x im AT) und שׁה 1x im AT) על אוֹה אוֹה 1x im AT) על שׁה אוֹה אוֹה אוֹה וּבּה

<sup>&</sup>lt;sup>187</sup> Eine genaue Aufstellung welcher hebräische Begriff wie oft mit welchem griechischen Begriff in der LXX wiedergegeben wird findet sich bei Dohmen 1984:50f.

<sup>&</sup>lt;sup>188</sup> Im MT steht diese Forderung nicht hier, sondern erst in Num.28,3; in der LXX an beiden Stellen und zwar mit dem auch in 1.Petr.1,19 benutzten Begriff ἄμωμος.

### b. Schuld-/Sündopfer

Im Bezug auf das Schuld-/Sündopfer werden vor allem Lev.14,12f und Num.6,11f als Parallelen erwähnt, denn hier ist von der Opferung eines Lammes die Rede. Als 'Lamm Gottes' hat Jesus wie das Lamm des Schuld-/Sündopfers durch sein Blut Sühne bewirkt. In bereits oben genannter Stelle aus 1.Petr.1,18f wird das Motiv des Loskaufs / der Erlösung (dort verbal durch ἐλυτρώθητε ausgedrückt) direkt mit dem Blut des Lammes verbunden. Auch wenn sich die Verbindung beider Motive so explizit nirgendwo sonst im NT findet, wird an zahlreichen Stellen von der Sühnekraft (des Todes / Blutes) Jesu gesprochen (vgl. z.B. Röm.4,25; 8,3; 2.Kor.5,14.21; 1.Joh.1,7; 2,2; 4,10), sodass durch den Tod des Lammes Gottes das Schuld-/Sündopfer abgelöst wird.

Im NT besteht eine Verbindung zwischen Jesus und dem Schuld-/Sündopfer. Ob aber Johannes der Täufer diesen Zusammenhang schon in der Stelle aus Joh.1,29.36 und dem Ausdruck ,ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ' gesehen hat, ist zweifelhaft, vor allem weil für diese beiden Opfer hauptsächlich andere Tiere verwendet wurden (für das Schuldopfer ein Widder; Lev.5,14-26; und für das Sündopfer ein Stier, ein Ziegenbock oder eine weibliche Ziege / ein weibliches Schaf; Lev.4). Außerdem wird dieses Opfer – genau wie das 'Tamid-Opfer' – sonst nicht im Johannesevangelium erwähnt, was eine Andeutung von Johannes dem Täufer zu diesem frühen Zeitpunkt weniger wahrscheinlich macht (vgl. Skinner 2004:94). Im Nachhinein lässt sich jedoch auch hier dieser Zusammenhang entdecken, vor allem in Verbindung mit dem 'Zusatz' aus Joh.1,29 'ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου'.

### III. Asasel-Bock aus Levitikus 16

Levitikus 16 beschreibt das Ritual an Jom Kippur und seine Bedeutung (vgl. dazu auch Wilckens 2007:102f). Am großen Versöhnungstag sollte die Sünde des ganzen Volkes gesühnt werden. Neben den Opfern, die nötig waren zur Sühne für sich selbst, die Priesterschaft und das gesamte Volk, wurde ein Ziegenbock durch das Los bestimmt, dem der Hohepriester symbolisch durch Handaufstützen die Sünden des Volkes auflegt. Dieser Ziegenbock, der Asasel-Bock, wurde – mit den Sünden des Volkes beladen – aus dem Lager in die Wüste geschickt. Dieser Ritus sollte jährlich wiederholt werden.

Jesus insgesamt in Verbindung mit diesem Ritus an Jom Kippur bzw. dem Asasel-Bock zu bringen, liegt durch die neutestamentliche Deutung seines Todes nahe. Am explizitesten macht dies wohl Hebr.10,3.4.10 deutlich, wo von dem jährlichen Opfer die Rede ist. Es kann jedoch nur an Sünden erinnern, sie aber im Gegensatz zum Opfer Jesu nicht wegnehmen. Denn durch den Tod Jesu ist – im Gegensatz zur alttestamentlichen Verordnung des Jom Kippur – kein jährliches Opfer zur Sündenvergebung mehr nötig (vgl. Hebr.10,11-13). Kraus erwähnt als wichtige Verbindung zu Jom Kippur auch Röm.3,25, wo Jesus den bisherigen Sühneort, die Deckel) der Bundes-

lade<sup>189</sup>, zu der der Hohepriester nur am großen Versöhnungstag Zutritt hatte, überbietet (vgl. Kraus 2003:581)<sup>190</sup>.

Der Asasel-Bock wird von einigen auch als interessante Parallele und Hintergrund für die Bezeichnung ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ aus Johannes 1 gesehen (vgl. Wengst 2000:83f; Taeger 2002:49)<sup>191</sup>; für andere ist dies hingegen fraglich, vor allem als Hintergrundgedanken von Johannes dem Täufer. Versöhnung wurde vor Jesu Tod nicht unbedingt messianisch verstanden. Erst im Licht des Kreuzes kann diese Verbindung gezogen werden, also nicht schon durch den Täufer selbst. Hinzu kommt auch hier wieder der Unterschied der Tiere. In Lev.16 ist von einem Ziegenbock (griech. χίμαρος) die Rede, nicht von einem Lamm. Wengst erklärt diesen Umstand damit, dass Joh.1,29 dadurch nicht auf einen einzigen alttestamentlichen Bezug festgelegt wird, sondern auch für andere Bezüge, wie zum Beispiel das Passahlamm oder Jes.53, offen ist (vgl. Wengst 2000:84).

Da sich die Tiere aus Lev.16 und Joh.1 voneinander unterscheiden, ist die Verbindung zum Asasel-Bock wohl eher durch den 'Zusatz' aus V29 ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου zu erklären (vgl. auch Hahn 2002:632f). Einige sind der Ansicht, dass der Evangelist dem Täufer diese Partizipialkonstruktion als christliche Deutung nachträglich in den Mund gelegt hat; die ursprüngliche Äußerung sei die aus V36 (vgl. Petri 1996:1342)<sup>192</sup>.

### IV. ,Lamm' als Passahlamm

Die Entstehung bzw. Einsetzung des Passahs wird in Ex.12 beschrieben. Um der zehnten und letzten Plage – der Tötung aller Erstgeburt – über die Ägypter zu entgehen, soll jede israelitische Familie ein einjähriges, männliches, fehlerloses Tier schlachten – Ziege oder Schaf (vgl. Ex.12,5) – dessen Blut an die Türpfosten und die obere Türschwelle streichen und das Tier gemeinsam verzehren (vgl. Ex.12,7). Wenn der Engel des Herrn durch Ägypten geht, um alle Erstgeburt zu töten, wird er an den Häusern, deren Türpfosten mit Blut bestrichen sind, vorübergehen (vgl. Ex.12,12f). Seit dem Auszug aus Ägypten mit dem ersten Passah wird dieses Fest jährlich gefeiert, um sich an die Befreiung aus Ägypten zu erinnern.

Der eindeutigste Bezug im NT auf Jesus als Passahlamm findet sich bei Paulus: "καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός" (1.Kor.5,7), der die Kenntnis des jüdischen Passahbrauches an dieser Stelle voraussetzt (vgl. Patsch 1983:120).

Nach den Synoptikern setzt Jesus während seines letzten Passahmahls mit den Jüngern vor seiner Kreuzigung das Abendmahl ein. Die aus dieser Situation überlieferten Worte (inkl. der dort verwendeten Vokabeln σῶμα, αἷμα und ἐκχύννω, die aus der Opferterminologie stammen; vgl.

שנית wird in der LXX meist mit ἱλαστήριον wiedergegeben (vgl. z.B. je 7x in Ex.25 und Lev.16).

<sup>190</sup> Gott hat Jesus zur neuen פֿפֿרֶת / zum neuen Sühneort – im Griechischen ἰλαστήριον – gemacht. Diese Verbindung bzw. Gleichsetzung zwischen der בַּפֿרֶת und Jesus als ἰλαστήριον wird neben Kraus auch von Stuhlmacher (2005:192f) und Wilckens (2007:234f) vertreten. Andere hingegen – z.B. Haacker (1999:90f) und Hahn (2002a:251; 2002b:394f) – halten diese Zusammenhänge für eher unwahrscheinlich.

<sup>&</sup>lt;sup>191</sup> Im Gegensatz dazu steht Schnackenburg, für den diese Verbindung zum Asasel-Bock aus Lev.16 nicht in Frage kommt (allerdings macht er diese Aussage, ohne sie zu begründen; vgl. Schnackenburg 1992a:287).

<sup>&</sup>lt;sup>192</sup> Mit dieser Erklärung wäre eine Verbindung zu Lev.16 unlogisch und unwahrscheinlich. Eine andere Möglichkeit, das Fehlen dieses 'Zusatzes' in V36 zu erklären, bietet Wengst in seinem Kommentar zu Joh.1,36: "Wieder sagt Johannes das Wort vom 'Lamm Gottes', im Vergleich zu V29 jetzt nur die erste Hälfte. Mehr ist auch nicht nötig; die Leser- und Hörerschaft hat ja die ganze Aussage erst vernommen und kennt also ihre Fortsetzung" (Wengst 2000:87).

Jeremias 1954:899) legen nahe, dass Jesus dieses Passahmahl auf sich selbst bezogen bzw. sich mit dem Passahlamm verglichen hat (vgl. Marshall 1992:433).

Im Gegensatz zu den Synoptikern ist im Johannesevangelium der Todeszeitpunkt Jesu mit dem Todeszeitpunkt der Passahlämmer identisch (vgl. Joh.19,14.31)<sup>193</sup>, wodurch eine direktere Verbindung zwischen Jesus und dem Passahlamm hergestellt wird als in den synoptischen Evangelien. Darüber hinaus wird die Tatsache, dass man Jesus nicht die Beine bricht (vgl. Joh.19,33), mit dem ersten Passahmahl in Verbindung gebracht, wo ausdrücklich geboten wird, dass man dem Passahlamm keine Knochen brechen soll (vgl. Joh.19,36)<sup>194</sup>.

"Diese Kennzeichnung [in Kap.19; Anm. AF] Jesu kann nicht beziehungslos zu der Aussage von 1,29 gedacht werden. Vielmehr spannt der Evangelist hier einen Bogen … vom ersten Auftreten Jesu bis zu seinem Tod" (Wengst 2000:84; vgl. auch Hahn 2002:633)<sup>195</sup>. Im Gegensatz zu den vorherigen Bezugsmöglichkeiten steht hier die Aussage aus Joh.1 nicht isoliert.

Dennoch ergeben sich auch bei der Deutung von Joh.1,29.36 auf das Passahlamm einige Schwierigkeiten. Das Passahlamm musste nicht zwangsläufig ein Schaf sein (vgl. Ex.12,5), dennoch wird wohl meist ein Schaf genommen worden sein, weil dies die häufigsten Haustiere der Israeliten waren (vgl. Dohmen 1984:53). Skinner erklärt außerdem: "Further, the differing terms are not problematic in view of the Evangelist's predilection for double entendre" (Skinner 2004:98).

Das zweite Problem ist die Funktion des jährlichen Festes: Es ist ein Fest der Erinnerung, hat aber im Gegensatz zum Opfer Jesu nirgendwo Sühnecharakter, weshalb auch diese Möglichkeit von einigen als nicht sehr wahrscheinlich angesehen wird (vgl. Marshall 1992:433; Stuhlmacher 1999:225f). Schnackenburg gibt zu diesem Argument zu bedenken, dass zwar das alljährliche Passahfest keine Sühnefunktion hatte, "aber das Passah des Auszugs und das der Endzeit scheint man dafür gehalten zu haben" (Schnackenburg 1992a:287). Wenn man dem endzeitlichen Passah Sühnefunktion beigemessen hat, Johannes der Täufer davon überzeugt war, dass Jesus der kommende Messias ist und der Messias damals eschatologisch verstanden wurde<sup>196</sup>, dann ist es an dieser Stelle möglich, dass Johannes der Täufer (und nicht nur der Evangelist Johannes) seinen Ausruf "ἴδε, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου" im Bezug auf das Passahlamm (und mit sühnender Wirkung) verstanden hat: "When all these factors are considered, the paschal interpretation is a strong contender for the primary referent behind ,the Lamb of God" (Skinner 2004:99).

194 Der Wortlaut der LXX und des NT sind fast identisch. LXX (Ex.12,46): "ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ". NT (Joh.19,36): "ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ". Möglich wäre auch eine Anspielung auf den leidenden Gerechten aus Ps.34,21 (laut Patsch ist bei Johannes möglicherweise auch beides im Blick; Patsch 1983:119f), wobei hier der Wortlaut im Vergleich relativ weit abweicht: LXX (Ps.33,21): "κύριος φύλασσει πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν, τὰ ἐξ αὐτῶν οὐ συντιβήσεται".

<sup>&</sup>lt;sup>193</sup> Zur Lösung des Problems der unterschiedlichen Datierung zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelium gibt es verschiedene Ansätze, wie z.B. die theologische Deutung der johanneischen Datierung: "Dies ist deutlich ein 'theologisches Datum': Jesus stirbt als das wahre Päsachlamm (Joh.1,29)" (Wilckens 2003:58; vgl. auch Stuhlmacher 1999:242f). Andere Ansätze mit ihren Argumenten sind u.a. zu finden in Guthrie 1990:310-313 und Schnackenburg 1992b:38-43.

<sup>&</sup>lt;sup>195</sup> So auch Köstenberger: "The evangelist, however, places the Baptist's declaration into the wider context of his passion narrative, where Jesus is shown to be the ultimate fulfilment of the yearly Passover lamb (see Ex.12), whose bones must not be broken (Joh.19,36; cf. Joh.19,14)" (Köstenberger 2004:67).

<sup>196</sup> S. die Ausführungen zu Punkt 3.3.1.2 Messias

### V. ,Lamm' im Bezug auf Jesaja 53

Im NT wird der leidende Gottesknecht aus Jes.53 insgesamt auf Jesus bezogen. In Vers 7 wird dieser Gottesknecht mit einem Lamm verglichen, das seinen Mund nicht auftut, wenn es zur Schlachtbank geführt wird. Aufgegriffen wird diese Stelle in Apg.8,32. Philippus beginnt – ausgehend von dieser Stelle – einem Mann von Jesus zu erzählen und deutet damit das Lamm, das zur Schlachtbank geführt wurde, auf Jesus<sup>197</sup>. Wie das Lamm aus Jes.53,7 schweigt auch Jesus bei seiner Verurteilung und rechtfertigt / verteidigt sich nicht (vgl. Mt.26,63; Mk.15,4f; Lk.23,9)<sup>198</sup>.

Nach Jesu Tod und Auferstehung wurde das Lamm aus Jes.53,7 zwar auf Jesus bezogen (vgl. Apg.8,32), aber nicht vorher: Das Frühjudentum kennt keinen leidenden Messias (s.o. 3.3.1.1.1) und auch nicht das Bild des Lammes als Heilsgestalt. Dennoch wird Joh.1,29.36 immer wieder auf diesem Hintergrund verstanden (vgl. Schnackenburg 1992a:285f). Die Verbindung ist durchaus gegeben und wird von Johannes dem Evangelisten so gesehen worden sein, zumal er auch selbst im Nachhinein Vieles besser versteht (vgl. z.B. Joh.2,22). Ob jedoch auch Johannes der Täufer diese Verse im Blick hatte, als er Jesus so nannte, wird unterschiedlich beantwortet. Skinner verneint dies, weil es im Judentum solche Bezüge nicht gab und lehnt somit auch Jes.53,7.12 als wichtigsten Hintergrund von Joh.1 ab (auch wenn er die Bezüge nicht gänzlich verwirft; vgl. Skinner 2004:96). Köstenberger hingegen sieht gerade in Jes.53,7.12 den Hintergrund, der für Johannes den Täufer maßgeblich ist: "For he himself [Johannes der Täufer; Anm. AF], it appears, merely thinks of the lamb led to the slaughter referred to in Isa.53,7" (Köstenberger 2004:66)<sup>199</sup>.

### VI. Das siegreiche ,Lamm' aus der Offenbarung

In der Offenbarung findet sich als häufigster christologischer Titel τὸ ἀρνίον (vgl. Dautzenberg 1980:170). Allerdings begegnet uns hier eine Schwierigkeit in der Übersetzung, denn ἀρνίον kann sowohl 'Widder' als auch 'Lamm' bedeuten. Aber welche Bedeutung ist vom Verfasser intendiert? Für die Übersetzung mit 'Widder' spricht zum Beispiel seine Funktion als Richter und Anführer (vgl. Off.14), seine Stärke (der Vergleich mit dem Löwen aus Juda und die sieben Hörner in Off.5,5.6) und der Sieg im Krieg aus Off.17,14.

\_

<sup>197</sup> An dieser Stelle wird ein weiterer 'Lamm-Begriff' auf Jesus bezogen, πρόβατον, was aber nicht so sehr ein Lamm meint, sondern vielmehr ein ausgewachsenes Schaf. Dies ist jedoch die einzige Stelle im NT (was sich mit dem Sprachgebrauch der LXX deckt) mit πρόβατον im Bezug auf Jesus (vgl. Friedrich 1983:366f), sodass dieser Begriff in der Untersuchung nicht weiter berücksichtigt werden musste (zumal es sich an dieser Stelle um ein AT-Zitat handelt, welches einen Parallelismus enthält, in dem in der ersten Zeile πρόβατον, in der zweiten Zeile ἀμνός steht).

<sup>198</sup> Auch bei Johannes ist in Kapitel 19,9 davon zu lesen, dass Jesus schwieg, wobei es sich hier um ein Schweigen auf diese eine Frage handeln dürfte, da Jesus insgesamt bei Johannes viel mehr erklärt (z.B. dass er ein himmlisches Königreich hat oder dass er die Wahrheit bezeugen soll – Joh.18,36.37; s. auch Joh.19,11). Ähnlich dieser Beobachtung stellt Skinner grundsätzlich die Verbindung zwischen Jesus und dem Lamm aus Jes.53,7 in Frage: "In Christian theology the lamb led to the slaughter presents a profound picture of Christ as the Servant of God, but in the Fourth Gospel this connection is questionable" (Skinner 2004:96).

199 Neben dem Hintergrund des Lammes aus Jes.53,7 wurde auch der Gottesknecht selbst immer wieder in Joh.1,29.36 gesehen. Diese Verbindung wurde auf unterschiedliche Weise hergestellt, unter anderem durch Rückführung auf das wahrscheinlich ursprünglich vom Täufer verwendete aramäische Wort אַסְלָיָא, was sowohl ,Knecht' als auch ,Lamm' bedeuten kann. Die Übersetzung des Evangelisten mit ἀμνός anstelle von παῖς sei ein Fehler (vgl. Jeremias 1933:343; Petri 1996:1342). Da ein Übersetzungsfehler aus mehreren Gründen eher unwahrscheinlich ist (vgl. Carson 1991:149; Marshall 1992:433), vermutet Schnackenburg hinter der Übersetzung mit ἀμνός theologische Gründe (vgl. Schnackenburg 1992a:286).

Auf der anderen Seite wird ἀρνίον mehrfach im Zusammenhang mit σφάζω erwähnt (vgl. Off.5,6.8f.12; 13,8) und "der Hinweis auf die Heilswirkung seines Blutes weisen auf einen Zusammenhang mit den neutestamentlichen Aussagen über Jesus als Opferlamm" (Dautzenberg 1980:170).

Interessant ist die Verteilung: Bei den ersten Vorkommen des ἀρνίον in Kapitel 5 wird die Stärke und Schwäche des ἀρνίον gleichzeitig betont. Auf der einen Seite ist das ἀρνίον mächtig. Dies kommt z.B. durch die Hörner in V6 und die Anbetung der vier Gestalten und der 24 Ältesten, die vor dem Thron Gottes stehen, zum Ausdruck. In dieser Stärke liegt aber gleichzeitig die Betonung auf dem 'geschlachtet'. Die Perfektform (mit ihrem resultativen Aspekt) des Verbes σφάζω macht deutlich, dass das ἀρνίον nicht nur irgendwann geschlachtet wurde²00, sondern dass sich dies bis in die Gegenwart auswirkt. Das siegreiche ἀρνίον in der Offenbarung wird gleichzeitig dargestellt als ἐσφαγμένον und ist daher nicht zu trennen von dem ἀμνός aus Jesaja, dem Johannesevangelium, der Apostelgeschichte und dem ersten Petrusbrief.

Nach dieser Einführung des ἀρνίον in die Zukunftsvision des Johannes in Kapitel 5 wird es nur noch in Off.13,8 als τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον beschrieben²01. Aber häufiger ist es nicht nötig, da sich dieses Bild (siegreiches und geschlachtetes ἀρνίον zugleich) nach Kapitel 5 fest eingeprägt hat und auch im weiteren Verlauf der Ereignisse nicht in Vergessenheit gerät. Weil in der Offenbarung diese beiden Aspekte im Bild des "Lammes" vereint werden, kann Jesus hier nicht als ἀμνός bezeichnet werden; dies ist bei dem Begriff ἀμνός nicht möglich, dazu ist er zu sehr mit Opfer, Schweigen, Schwäche verbunden. Auch wenn ἀρνίον im Bezug auf Jesus als Lamm verstanden werden muss (weil die Bezüge zu den anderen ntl. Schriften unübersehbar sind), schwingt bereits in diesem Begriff – aufgrund seiner zweiten Bedeutung als Widder und dem Kontext, in dem er hier in der Offenbarung vorkommt²02 – etwas von der Stärke und dem Sieg des Lammes mit, die Johannes beschreibt.

Das Bild des siegreichen ἀρνίον aus der Offenbarung wurde – wahrscheinlich – Ende des zwanzigsten Jahrhunderts erstmals auch auf die Stelle in Joh.1 übertragen: "Beachtung verdient ein neuerer Vorschlag, der dem Gotteslamm [aus Joh.1; Anm. AF] nach gewissen Vorstellungen in der Apokalyptik nicht sühnende Funktionen, sondern herrscherliche Züge beilegen möchte. Das Lamm in der Off., stets mit τὸ ἀρνίον bezeichnet (28mal), wird zum Sieger der Endzeit" (Schnackenburg

<sup>&</sup>lt;sup>200</sup> In diesem Sinn als historisches (einmaliges) Geschehen wird das ἀρνίον von den Gestalten und Ältesten in 5,9 angebetet (ausgedrückt durch den Aorist). Hier liegt der Schwerpunkt darauf, dass das ἀρνίον geschlachtet wurde und mit seinem Blut Menschen erkaufte. Einzig aufgrund dieser historischen Ereignisse ist das ἀρνίον (und niemand sonst; vgl. 5,1-4) würdig, das Buch und seine sieben Siegel zu öffnen.

<sup>&</sup>lt;sup>201</sup> An dieser Stelle ist die Bezeichnung als ἀρνίον ἐσφαγμένον wichtig zur Unterscheidung mit dem in V11 vorkommenden Vergleich des Tieres (bzw. seiner Hörner) mit einem ἀρνίον.

Neben der Verbindung mit σφάζω ist zwischen Kapitel 5 und 13 auch noch zwei Mal (vgl. Off.7,14; 12,11) vom αἷμα τοῦ ἀρνίου die Rede.

<sup>202</sup> Der Kontext spielt insofern eine Rolle, dass in anderen Zusammenhängen keine Stärke in dem Begriff ἀρνίον mit enthalten sein muss und ἀρνίον und ἀμνός vollständige Synonyme – ohne unterschiedliche konnotative Bedeutungen – sein können. Hier wäre die Stelle aus Jer.11,19 als Beispiel zu nennen; in der LXX findet sich das Wort ἀρνίον, jedoch wird dort wohl kaum an Stärke gedacht sein. Der Begriff kann in diesem Fall durch ἀμνός ersetzt werden, ohne dass die Aussage des Textes in irgendeiner Form geändert wird (vgl. die ähnlich beschriebene Situation in Jes.53,7, wo nicht von dem ἀρνίον sondern von dem ἀμνός gesprochen wird). In der Offenbarung jedoch wird auch die Stärke des Lammes gleich zu Beginn deutlich herausgestellt (vgl. Off.5,5.6.12.13).

1992a:287; Hervorhebung AF). Einige schließen sich dieser Möglichkeit an (vgl. Carson 1991:150; Marshall 1992:433; Skinner 2004:103). Dabei dienen vor allem frühjüdische Vorstellungen als Erklärung:

Johannes der Täufer bezeugt Jesus als ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ und erkennt ihn gleichzeitig als Messias. In frühjüdischen Vorstellungen wird keine Verbindung zwischen dem Messias und dem leidenden Gottesknecht gezogen. Die Mehrheit erwartet einen siegreichen Messias (s.o. Pkt. 3.3.1.1.1). Ein Hinweis, dass auch die Erwartungen von Johannes dem Täufer eine ähnliche Richtung einschlugen, ist die zweifelnde Frage des Täufers an Jesus: "σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἔτερον προσδοκῶμεν;" (Mt.11,3). Hinzu kommt, dass einige vorneutestamentliche apokalyptische Texte von einem siegreichen Lamm reden (z.B. Hen.90,6-19), die den Hintergrund für diese Aussage gebildet haben können. Auf zwei Schwierigkeiten dieser Bestimmung, nämlich die unterschiedlichen Wörter in Johannes (ἀμνός) und Offenbarung (ἀρνίον) und den 'Zusatz' in Joh.1,29 (ὁ αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κοόμου) geht Carson folgendermaßen ein:

If "Lamb of God" was not a well-recognized, technical expression, the fact that our text uses  $\dot{\alpha}\mu\nu\dot{\alpha}\zeta$  instead of  $\dot{\alpha}\rho\nu\dot{\alpha}\omega$  offers no great difficulty. Whether we assume the category lay readily to hand for the Baptist to use, or that he was one of the first to think it up, the impression gleaned from the Synoptics is that he thought of the Messiah as one who would come in terrible judgment and clean up the sin in Israel. In this light, what John the Baptist meant by "who takes away the sin of the world" may have had more to do with judgment and destruction than with expiatory sacrifice. Certainly the verb  $\alpha\dot{\alpha}\rho\omega$  normally means "remove", "take away", not "bear away in atoning death" or the like (Carson 1991:150).

Wenn meine oben (in den Ausführungen zum siegreichen Lamm in der Offenbarung) gemachte These korrekt ist<sup>203</sup>, die aus den Untersuchungen zum Begriff 'Lamm Gottes' entsprungen ist, reicht die Erklärung von Carson zu den beiden unterschiedlichen Wörtern, die benutzt werden, nicht aus. Einen möglichen Lösungsansatz bietet die Feststellung, dass die Gedanken, die Johannes der Täufer mit dieser Wendung verband, nicht mit denen des Evangelisten übereinstimmen müssen. Es ist durchaus möglich, dass Johannes der Täufer an das siegreiche Lamm aus der frühjüdischen Apokalyptik gedacht hat und Johannes der Evangelist nicht, da er andere Deutungsmöglichkeiten hatte und bevorzugte<sup>204</sup>. Hätte er in Joh.1,29.36 den Begriff ἀρνίον verwendet, wären manche der Bezüge, die er (vermutlich) in diesem Titel sah und auch mit ausdrücken wollte, entweder ganz verloren gegangen (wie z.B. der Bezug zum Passahlamm) oder wesentlich schwerer nachvollziehbar gewesen (wie z.B. der Bezug auf Jes.53,7.12).

<sup>&</sup>lt;sup>203</sup> Sie müsste noch näher untersucht werden, z.B. durch Vergleiche in außerbiblischen Texten und eine genaue Untersuchung dieser beiden Wörter in der LXX. Dies kann jedoch nicht im Rahmen der vorliegenden Arbeit geleistet werden.

<sup>&</sup>lt;sup>204</sup> Eine ähnliche Beobachtung macht Skinner in seiner Ablehnung von Dodds Aussage, das siegreiche Lamm sei von Johannes dem Evangelisten intendiert: "This seems unlikely in view of the consistent focus of the Evangelist on the redemption provided in Christ. Further there is little room theologically for the notion of a ,conquering Messiah' as a theological emphasis at the narrative level. However, there is a potential place for such a notion in the historical context of John the Baptist" (Skinner 2004:101f).

## 3.3.1.3 Zusammenfassung

An unterschiedlichen Stellen (Joh.1,29.36; Apg.8,32; 1.Kor.5,7; 1.Petr.1,19; Off.) wird Jesus mit verschiedenen Begriffen (ἀμνός, ἀρνίον, πάσχα) als "Lamm (Gottes)" bezeichnet. Bei jeder Stelle gibt es andere Bezüge. Bis auf die beiden Verse in Joh.1,29.36 sind die Bezüge relativ deutlich: der Bezug auf die alttestamentlichen Opferriten im ersten Petrusbrief, auf das Passahlamm im ersten Korintherbrief, auf Jes.53 in der Apostelgeschichte und auf das siegreiche und zugleich geschlachtete Lamm in der Offenbarung.

Die Diskussion um die Bedeutung der Aussage von Johannes dem Täufer aus Joh.1,29.36 ,,, ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου" jedoch kommt zu keinem übereinstimmenden Ergebnis. Alle oben diskutierten Möglichkeiten (und noch einige mehr, wie zum Beispiel der Bezug auf Jer.11,19) werden in Betracht gezogen und dies meist mit guten Begründungen und Belegen. Interessant ist jedoch, dass sich kein Exeget auf einen einzigen Hintergrund festlegen kann; meist wird eine Kombination aus zwei oder sogar drei Konzepten vorgeschlagen, "ein Vorgang, der bei der Tiefe und Mehrschichtigkeit der johanneischen Begriffe nichts Ungewöhnliches ist" (Schnackenburg 1992a:288)<sup>205</sup>.

Eine Schwierigkeit dieser Stelle, die von einigen nicht ausreichend bedacht wurde, liegt in den möglicherweise unterschiedlichen Konzepten dieses Begriffes bei Johannes dem Täufer, der Jesus als ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ bezeichnet, und dem Autoren des Evangeliums. Diese Unterschiedlichkeit muss nicht zwangsläufig zur Meinung führen, der Evangelist habe diese Äußerung nachträglich in den Mund des Täufers gelegt. Wahrscheinlich macht der Täufer eine Aussage, deren volle Bedeutung er nicht kennt, da sie erst nach der Auferstehung, aus deren Licht der Evangelist schreibt, erkennbar wird:

Just as John insists that Caiaphas the high priest spoke better than he knew (11,49-52), so it is easy to suppose that the Evangelist understood the Baptist to be doing the same thing. It is not that he thought the Baptist wrong; rather, as a post-resurrection Christian John could grasp a fuller picture than was possible for the Baptist. In particular he understood a great deal more about the significance of the Messiah's sacrificial death. It is hard to imagine that he could use an expression such as "Lamb of God" *without* thinking of the atoning sacrifice of his resurrected and ascended Saviour (Carson 1991:150; vgl. auch Marshall 1992:433; Köstenberger 2004:66).

Alle oben genannten Bezüge zu transportieren, ist in einer Übersetzung (die nicht zugleich ein Kommentar sein soll) nicht möglich und auch nicht nötig<sup>206</sup>. In der Offenbarung wird alleine durch

Auch ich kann in dieser Äußerung nicht nur einen einzigen Hintergrund entdecken. Johannes der Täufer hat wahrscheinlich hauptsächlich an das siegreiche Lamm aus der Apokalyptik und ggf. das Passahlamm gedacht, Johannes der Evangelist auch an Jes.53 und möglicherweise die alttestamentlichen Opferriten.

<sup>&</sup>lt;sup>205</sup> Vorgeschlagene Kombinationen sind: Jes.53 und das Passahlamm (vgl. Jeremias 1933:343; Schnackenburg 1992a:288; Petri 1996:1342; Schnelle 2000:49f), Passahlamm und siegreiches Lamm (vgl. Skinner 2004:103), Gen.22, Jes.53 und möglicherweise das siegreiche Lamm (vgl. Köstenberger 2004:66f), siegreiches Lamm, Passahlamm und Gottesknecht aus Jes.53 (vgl. Marshall 1992:433) oder Asasel-Bock aus Lev.16, Gottesknecht aus Jes.53 und endzeitliches Passahlamm (vgl. Wengst 2000:84).

<sup>&</sup>lt;sup>206</sup> Wer die Bibel zum ersten Mal liest, muss nicht sofort alle möglichen Hintergründe kennen und verstehen können. Damit würde man die Übersetzung überfrachten. Auch langjährige, erfahrene Leser der Bibel kennen nicht unbedingt die ganze, oben beschriebene Bedeutungsvielfalt des Titels 'Lamm Gottes', können aber allgemein einen Rückbezug zum alttestamentlichen Opfer herstellen.

den Zusammenhang klar, dass das *Lamm*<sup>207</sup> geschlachtet und siegreich zugleich ist. Der Rückbezug auf das geduldige Erleiden kommt explizit nur in Apg.8 vor und ist hier durch das Zitat aus Jes.53 und seine Deutung auf Jesus hin eindeutig ersichtlich. Was an jeder Stelle im Hintergrund steht, ist das alttestamentliche Opfer und dessen Bedeutung von Stellvertretung und Herstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Dieser Bezug sollte klar gemacht werden<sup>208</sup>. Auf welches Opfer sich das konkret bezieht (Tamid- oder Schuld-/Sühnopfer, der Asasel-Bock aus Lev.16 oder das Passahlamm), ist für das Verständnis von Erstlesern nicht von unmittelbarer Bedeutung. Die unterschiedlichen Opfer und ihre individuelle Bedeutung können nicht direkt in der Übersetzung genannt werden. Diese Hintergründe sollten gegebenenfalls durch Sacherklärungen vermittelt werden.

### 3.3.2 Realien

## **3.3.2.1 Tempel** (ἱερόν / ναός)

Sowohl im AT als auch im NT gibt es verschiedene Begriffe, die mit dem deutschen Wort 'Tempel' übersetzt werden können. Zum Teil werden sie synonym verwendet, teilweise gibt es aber auch Unterschiede in ihrer Bedeutung und Verwendungsweise. Im Folgenden soll es daher zunächst um die Bedeutung und Hintergründe der einzelnen Begriffe gehen. Anschließend werde ich auf das Tempelgebäude bzw. den Tempelbezirk in Jerusalem und seine Bedeutung für die Israeliten eingehen (inkl. wesentlicher Unterschiede zur Umwelt). Zum Schluss soll dargestellt werden, wie Jesus und die Apostel den Tempel sehen und seine Bedeutung auf den Neuen Bund anpassen.

# 3.3.2.1.1 Begriffe für Tempel im Neuen Testament

Im NT werden hauptsächlich τὸ ἱερόν und ὁ ναός benutzt, um den Tempel zu bezeichnen; andere Begriffe, die sich hin und wieder auf den Tempel beziehen, sind vor allem τὸ ἄγιον und ὁ οἶκος (vgl. Ådna 1996:2379).

### Ι. τὸ ἱερόν

Das Substantiv τὸ ἱερόν ist von dem Adjektiv ἱερός abgeleitet. Das Adjektiv ist ein allgemeiner Begriff und meint alles, was mit den Göttern und ihren Heiligtümern zu tun hat (vgl. Bremmer 1996:4). Das Adjektiv ἱερός tritt sowohl in der LXX als auch im NT hinter ἄγιος zurück. "Grund für diese Zurückhaltung dürfte die 'heidnisch-kultische Prägung' von ἱερός gewesen sein" (Sand 1981b:432). Im Gegensatz zu ἱερός war der Begriff ἄγιος in seiner Bedeutung noch nicht so festgelegt und daher offener für eine Neuprägung in jüdischem Sinn (vgl. auch Schrenk 1938:226)<sup>209</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>207</sup> Die Übersetzung von ἀρνίον mithilfe eines anderen Begriffes als 'Lamm' (z.B. 'Widder') ist schwierig, da ansonsten die Verbindungen zu den anderen ntl. 'Lamm'-Stellen verloren geht.

 $<sup>^{208}</sup>$  Wenn dies so im Text selbst nicht möglich ist, sollte dies in einer Fußnote erklärt werden.

<sup>&</sup>lt;sup>209</sup> So kann ἄγιος auch dort, wo es auf Menschen bezogen wird (vgl. Lev.19,2 oder die ntl. Stellen, an denen die Christen ἄγιοι genannt werden; z.B. Röm.1,7; 1.Kor.1,2), ,heilig' bedeuten. Wo hingegen ἰερός auf Menschen bezogen wird, meint es nicht ,heilig', sondern ,ehrwürdig', ,unter dem besonderen Schutz von Zeus stehend' (vgl. Passow 1983:1466).

In der LXX bezieht sich diese Zurückhaltung auch auf das Substantiv τὸ ἱερόν: "Dans le Nouveau Testament, le temple de Jérusalem est habituellement désigné par le grec ἱερόν … que LXX\* évitait à cause de ses connotations jugées 'païennes" (NBS: Sacherklärung zu 'temple'). Im AT kommt es nur sieben Mal vor²¹¹₀. Diese Zurückhaltung gibt es im NT nicht mehr. Hier dominiert das Wort ἱερόν das Vorkommen²¹¹.

Bis auf Apg.19,27 (wo es sich auf den Tempel der Artemis in Ephesus bezieht) ist τὸ ἱερόν im NT immer auf den Tempel in Jerusalem bezogen (also 70x) (vgl. Balz 1980a:39; Borse 1981a:430; Louw / Nida 1989:83). Im Wesentlichen bezeichnet der Begriff allgemein den gesamten Tempelbezirk mit all seinen Gebäuden und Höfen: "Gemeint ist der gesamte Bereich des Tempels, im Unterschied zu ναός, das vorwiegend (nicht ausschließlich) das Tempelhaus bezeichnet" (Borse 1981a:430). Eine eindeutige Abgrenzung von ἱερόν zu den anderen Begriffen ist jedoch nicht möglich, da sich ἱερόν je nach Kontext auch speziell auf einzelne Teile innerhalb des Bezirkes beziehen kann (Vorhof der Heiden, Vorhof der Frauen, der innere Vorhof oder auch das Gebäude an sich): "Auch wenn im einzelnen Fall die Vorgänge im Vorhof der Heiden, wo die Verkäufer und Wechsler ihren Platz hatten (Mt.21,12.14f; Mk.11,15f; Lk.19,45; Joh.2,14f) oder im Vorhof der Frauen (Lk.2,37) ablaufen, will das Wort ἱερόν betonen, dass der heilige Bezirk der Schauplatz ist" (Bauer / Aland 1988:757).

### ΙΙ. ὁ ναός

Das Substantiv ὁ ναός (abgeleitet von ναίω, einem allgemeinen Verb für 'wohnen'; vgl. Michel 1942:884) bezeichnet den Wohnort einer Gottheit, also den Tempel. Während τὸ ἱερόν meist auf den gesamten Tempelbezirk bezogen ist, meint ὁ ναός meist das Tempelgebäude an sich: "νηός [im NΤ ναός; Anm. AF] ist das Heiligtum im strengen Sinn (aedes) gegenüber dem weiteren τέμενος oder auch ἱερόν" (Michel 1942:885; vgl. auch Borse 1981b:1123). Dennoch können die beiden Begriffe nicht immer eindeutig voneinander getrennt werden; denn genauso, wie ἱερόν auch einzelne Bereiche innerhalb des Tempelbezirks bezeichnen kann, ist dies auch bei ναός möglich (vgl. Mt.27,5).

Der Begriff  $\nu$ αός kommt sowohl in der LXX als auch im NT relativ häufig vor<sup>212</sup>; meist ist er auf den Tempel in Jerusalem bezogen, kann aber auch für heidnische Kultstätten verwendet werden (z.B. 2.Chr.36,7; Esr.5,14; im Plural: Joel 4,5; Apg.17,24; 19,24; vgl. auch Bachmann 2002:56). Teilweise kommt es vor, dass  $\nu$ αός durch ein Genitivattribut näher erklärt wird<sup>213</sup>. Im NT wird  $\nu$ αός auch übertragen verwendet (vgl. Borse 1981b:1123; Bauer / Aland 1988:1080)<sup>214</sup>.

<sup>210 1.</sup>Chr.9,27; 29,4; 2.Chr.6,13; Hes.45,19 und Dan.9,27 auf den Tempel in Jerusalem bezogen; Hes.27,6 und 28,18 auf Heiligtümer in Tyrus. Das Adjektiv kommt nur in Jos.6,8 (ἐπτὰ σάλπιγγας ἱεράς) und Dan.1,2 (μέρος τι τῶν ἱερῶν σκευῶν). Ansonsten wird die Wortgruppe στυ τῶν ὑερενος übersetzt.

<sup>&</sup>lt;sup>211</sup> 11x bei Mt.; 9x bei Mk.; 14x bei Lk.; 11x bei Joh.; 25x in der Apg. und 1x in 1.Kor.

<sup>&</sup>lt;sup>212</sup> 68x in der LXX, 45x im NT

 $<sup>^{213}</sup>$  Ναὸς (τοῦ) θεοῦ (vgl. Mt.26,61; 1.Kor.3,16.17; 2.Kor.6,16; 2.Thess.2,4; Off.3,12; 11,1.19); ναὸς τοῦ κυρίου (vgl. Lk.1,9); ναὸς τοῦ ἀγίου πνεύματος (vgl. 1.Kor.6,19); ναὸς αὐτοῦ (vgl. Off.7,15; 11,19); auf fremde Götter bezogen in Apg.19,24: ναὸς ἀρτέμιδος

<sup>&</sup>lt;sup>214</sup> Jesus vergleicht sich selbst – bzw. seinen Körper – in Joh.2 mit dem Tempel: "ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ" (Joh.2,21), in 1./2.Kor. und Eph. wird die Gemeinde bzw. der einzelne Christ mit dem ναός verglichen und in der Off. meint ναός meist den himmlischen Tempel (mehr dazu s.u.).

### ΙΙΙ. τὸ ἄγιον

Das Substantiv τὸ ἄγιον ist vom Adjektiv ἄγιος abgeleitet und bedeutet 'Heiligtum' (vgl. Hebr.9,1; vgl. Bauer / Aland 1988:17)<sup>215</sup>, kommt aber sowohl im Singular als auch im Plural nur im Hebräerbrief im Bezug auf den Tempel vor. Der Plural (τά) ἄγια kann entweder den Tempel als Ganzes meinen (vgl. Hebr.8,2; 9,8.12.24.25; 10,19; 13,11)<sup>216</sup> und ist dann synonym zu ναός (vgl. Louw / Nida 1989:84), oder er kann sich auf einen der beiden Innenräume des Gebäudes beziehen: 'das Heilige' (vgl. Hebr.9,2; 13,11) und 'das Allerheiligste' (9,8.12.24.25; 10,19; 13,11). Ein klarer Bezug zum Allerheiligsten liegt in Hebr.9,3 vor, wo von dem "Αγια 'Αγίων die Rede ist: "The inner room was more specifically identified by the phrase ἄγια ἀγίων, literally 'holy of holies' (Hebr.9,3)" (Louw / Nida 1989:86).

### ΙΥ. ὁ οἶκος

Das Substantiv ὁ οἶκος meint zunächst allgemein ein Gebäude, in dem jemand wohnt: 'Haus'<sup>217</sup>. In diesem Sinn kann es auch für besondere Gebäude verwendet werden. So kann es – je nach Kontext – auch mit Palast (als Haus des Königs) oder Tempel (als Haus einer Gottheit) übersetzt werden (vgl. Michel 1954a:122f; Louw / Nida 1989:81; Bachmann 2002:56), wobei dies meist durch das entsprechende Genitivattribut verdeutlicht ist (vgl. Bauer / Aland 1988:1135f)<sup>218</sup>.

Dies spiegelt den alttestamentlichen Gebrauch wider. Das hebräische Wort בּיִת meint eigentlich ein Gebäude aus Holz oder Stein, das von einer Familie bewohnt wurde. Gehörte das Haus einem König, so nannte man es אָלְהָים ,Haus des Königs' (vgl. Jer.39,8), analog dazu auch בֵּית יְהֹוָה ,Haus Gottes' (vgl. Ri.17,5; Dan.1,2). Daneben gibt es auch die Wendung אַלֹהִים ,Haus Jahwes' (vgl. z.B. 1.Kön.6,37; insg. 260x im AT) bzw. zur Bezeichnung anderer Tempel wird ,Jahwe' durch den Namen einer anderen Gottheit ersetzt (z.B. 1.Sam.5,2; 31,10; vgl. Hoffner 1973:633f). In der LXX kommt οἶκος insgesamt 1899x vor und übersetzt verschiedene hebräische Begriffe (z.B. אַהֶּל , Zelt', בּיִּיְל , Palast, Tempel' und בּיִת בּיִּרָל , Ist der Tempel gemeint, wird οἶκος – wie das hebräische בּיִת – meist durch ein (Genitiv-) Attribut näher erklärt (z.B. οἶκος τοῦ θεοῦ in Dan.1,2; vgl. Michel 1954a:123).

\_

Lk.11,51; Joh.2,16.17; Apg.7,47.49; vgl. Weigandt 1981:1225f).

<sup>&</sup>lt;sup>215</sup> Das Adjektiv bedeutet ,heilig' und kann insgesamt das meinen, was zu Gott gehört. Als Substantiv meint es speziell das Tempelheiligtum (vgl. Balz 1980a:40).

<sup>&</sup>lt;sup>216</sup> Die Einordnung der hier angegebenen Stellen aus den Kapiteln neun, zehn und 13 ist nicht eindeutig. "Αγια kann hier entweder das Heiligtum als Ganzes meinen oder das Allerheiligste, wobei laut Bauer / Aland nur die Wortverbindung (τὰ) ἄγια (τῶν) ἀγίων das Allerheiligste bezeichnen kann (vgl. Bauer / Aland 1988:17; vgl. dazu auch Übersetzung und Anmerkungen zu den jeweiligen Stellen in der NGÜ).

<sup>217</sup> Im NT gibt es einen weiteren Begriff mit der Bedeutung "Haus": οἰκία. Beide Begriffe sind im NT weitestgehend synonym. Allerdings kommt οἰκία nicht mit der Bedeutung "Tempel" vor (vgl. Michel 1954a:129; Liebi jedoch bezieht οἰκία in Joh.14,2 und 2.Tim.2,20 auf den Tempel: vgl. Liebi 2003:658).

<sup>218</sup> Weigandt hat darüber hinaus beobachtet, dass οἶκος mit der Bedeutung "Tempel" nur in Zitaten und Anspielungen aus dem AT oder in deren unmittelbaren Kontext im NT vorkommt (z.B. Mk.2,26par; 11,17par;

### V. Weitere Begriffe

Synonym zu ναός wird noch τόπος bzw. τόπος ἄγιος / ἄγιος τόπος verwendet (vgl. Balz 1980a:40; Louw / Nida 1989:84). Ohne ἄγιος kommt τόπος in der Bedeutung 'Tempel' nur in Apg.6,14 und 21,28 vor. Doch jeweils direkt vorher (in Apg.6,13) oder nachher (später in Apg.21,28) steht der Begriff mit dem Adjektivattribut, sodass τόπος letztlich immer (entweder direkt oder indirekt) durch ἄγιος näher erklärt wird und der Bezug zum Tempel eindeutig ist<sup>219</sup>.

Darüber hinaus gibt es noch einen Begriff, der ausschließlich einen heidnischen Tempel bezeichnet: εἰδωλεῖον (vgl. Louw / Nida 1989:84)<sup>220</sup>.

## 3.3.2.1.2 Der Tempel in Jerusalem

In der Zeit der Wüstenwanderung ließ Mose mit der so genannten Stiftshütte ein Heiligtum für Jahwe bei seinem Volk Israel errichten. Sie war ein großes Zelt, das nach genauen Anweisungen als ein Abbild des himmlischen Heiligtums angefertigt wurde (vgl. Ex.25,9.40).

König David wollte schließlich dem Gott Israels ein festes Haus an einem bestimmten Ort (vgl. Dtn.12,21), Jerusalem, bauen. Dieses Vorhaben wurde von seinem Sohn Salomo umgesetzt. Er fertigt dieses Haus nach der Vorlage für die Stiftshütte aus dem Pentateuch (vgl. Döpp 2005:187)<sup>221</sup> und den Anweisungen seines Vaters David an, die dieser von Gott bekommen hatte (vgl. 1.Chr.28,11-19): "Zelt und Tempel werden nicht nach menschlichem Ermessen errichtet, sondern in treuer Nachahmung eines himmlischen Urbildes" (Faßbeck 2000:43). Da sie ein Abbild der göttlichen Wirklichkeit sind, sind sie von Gott legitimiert.

Nach der Zerstörung des salomonischen Tempels im Jahr 587 vor Christus wurde unter Esra zunächst der Brandopferaltar (vgl. Esr.3,2f; vgl. auch Röhser 2005:182), später aufgrund der Propheten Haggai und Sacharja auch das Tempelgebäude an sich wieder aufgebaut (vgl. Esr.5,1f; Hag.1,14f). Der neue so genannte "Zweite Tempel" wurde über dem alten Tempel mit dessen Maßen errichtet. König Herodes lies den Zweiten Tempel renovieren, sodass er zu einem prächtigen Gebäude mit einem beeindruckenden Bezirk wurde (vgl. Borse 1981a:430; vgl. auch Joh.2,20): "Der Tempel war das größte Bauwerk dieser Art in der Antike" (Bimson 1997:20)<sup>222</sup>.

Das ganze Gebiet ist nach dem Prinzip der abgestuften Heiligkeit aufgebaut: Es gab mehrere Bereiche innerhalb des Tempelbezirks, die jeweils voneinander abgegrenzt waren. Den äußersten Bereich, den Vorhof der Heiden, durften alle betreten. An dessen Rand zum nächsten Vorhof gab es eine Begrenzungsmauer mit Warnschildern, die es jedem Heiden verboten, sich dem ναός weiter

<sup>&</sup>lt;sup>219</sup> Τόπος ἄγιος kommt außer an diesen beiden Stellen nur noch in Mt.24,15 vor, ist also auch insgesamt eine relativ selten verwendete Wendung für den Tempel.

<sup>&</sup>lt;sup>220</sup> Εἰδωλεῖον kommt von εἴδωλον (Götze, Götzenbild) und war laut Büchsel eine *verächtliche* Bezeichnung heidnischer Tempel (vgl. Büchsel 1935:376). Der Begriff kommt im NT nur in 1.Kor.8,10 vor.

<sup>&</sup>lt;sup>221</sup> Einige (z.B. Fritz 2002:48; vgl. Koch 1973:138f) sind der Meinung, dass die Stiftshütte eine von der Priesterschrift zurückprojizierte Kopie des Jerusalemer Tempels war und nicht umgekehrt der Tempelbau sich an dieser Vorlage orientierte.

<sup>&</sup>lt;sup>222</sup> Nordwand = 315m; Ostwand = 468m; Südwand = 278m; Westwand = 485m → ca. 144.000m². Der gesamte Bezirk bot wohl 400.000 Menschen Platz (vgl. Bimson 1997:8.20; mit geringen Abweichungen vgl. auch Ådna 1996: 2386; Liebi 2003:35). Zum Vergleich: Das Heiligtum der Athene hatte ca. <sup>1</sup>/<sub>5</sub> der Größe (vgl. Liebi 2003:35).

zu nähern<sup>223</sup>. Den darauf folgenden Hof durften alle aus dem Volk Israel betreten. Weil es den Frauen jedoch nicht gestattet war weiter vorzudringen, wurde er Vorhof der Frauen genannt. Danach kam der Vorhof, zu dem alle kultfähigen Männer Zutritt hatten (der Vorhof der Männer). Dann kam der Bereich, den nur noch die Priester betreten durften, den Priesterhof mit dem Brandopferaltar. Schließlich kam das Gebäude an sich, das seinerseits in drei Räume unterteilt war (vgl. Bieberstein 2005:143), die Vorhalle, das Heilige (welches durch einen Vorhang von der Vorhalle und durch einen Vorhang vom Allerheiligsten abgegrenzt wurde; vgl. Borse 1981b:1125) und schließlich das Allerheiligste, der Bereich, in dem Gott selbst anwesend war und in den daher nur einmal im Jahr der Hohepriester hineingehen durfte (vgl. u.a. Maier 2002:66; Döpp 2005:187f)<sup>224</sup>. Rings um den Tempelbezirk verliefen Säulenhallen<sup>225</sup>.

In der israelitischen Umwelt waren Tempel normalerweise Wohnhäuser für eine Gottheit, was unter anderem sichtbar war durch die Besonderheit des Gebäudes selbst (was mit größter Sorgfalt errichtet wurde; vgl. Steimle 2005:134)<sup>226</sup> und am Götterbild, das im Inneren des Tempels aufgestellt war: "Im Alten Orient galt der Tempel als das Haus Gottes, der Palast Gottes auf Erden" (Fritz 2002:46). Im salomonischen Tempel standen als sichtbare Zeichen der Gegenwart des unsichtbaren Gottes die Bundeslade und die Keruben (vgl. Fritz 2002:50)<sup>227</sup>. Auch wenn es im Jerusalemer Tempel kein Bild von Jahwe gab, war der Tempel dennoch sein Wohnort (vgl. 1.Kön.8,10f.29.43; 9,3; Ps.132,13f; Mt.23,21); darum ist der Tempel heilig<sup>228</sup> (vgl. Ottosson 1977:413). Das Volk Israel war davon überzeugt, "dass Gott selbst den Tempel zum Ort seiner Anwesenheit gewählt habe" (Faßbeck 2000:3; vgl. auch Hoffner 1973:634). Der Tempel war der Ort, an dem die Menschen damals Gott begegnen konnten. Der Tempel als Wohnort Gottes war der kultische Mittelpunkt des Volkes Israel und durch die (Wallfahrts-) Feste, täglichen Opfer u.ä. zentraler und identitätsstiftender Bezugspunkt für das Leben der Juden bis in die fernste Diaspora (vgl. Fritz 2002:49; Bachmann 2002:55; Maier 2002:67)<sup>229</sup>.

<sup>223</sup> Die Worte auf der Warntafel lauten: "μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περὶ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ περιβολοῦ. ὂς δ' ἂν λήφθη ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον" (Liebi 2003:176f).

224 Gab es für den Zugang zu den einzelnen Bereichen in Israel strenge Regeln, die es letztlich nur dem Hohengriester grlaubten, war Gott zu treten war dies in heidnischen Tampeln meist anders: Der Zugang

<sup>&</sup>lt;sup>224</sup> Gab es für den Zugang zu den einzelnen Bereichen in Israel strenge Regeln, die es letztlich nur dem Hohenpriester erlaubten, vor Gott zu treten, war dies in heidnischen Tempeln meist anders: "Der Zugang zum Tempelinneren – etwa zum Gebet vor dem Kultbild – konnte vielfältigen Beschränkungen unterliegen, war aber nicht prinzipiell ausgeschlossen" (Steimle 2005:141).

<sup>&</sup>lt;sup>225</sup> Im Osten verlief die Säulenhalle Salomos, im Süden die größere Königliche Säulenhalle, wo vermutlich die Händler waren, die Jesus aus dem Tempel vertrieben hat (vgl. Ådna 1996:2387).

<sup>&</sup>lt;sup>226</sup> Vgl. dazu auch die Aussage Salomos in 2.Chr.2,4: "Und das Haus, das ich bauen will, soll groß sein; denn unser Gott ist größer als alle Götter". Döpp zur Symbolik des Jerusalemer Tempelbaus: "Jedem, der nach Jerusalem kam, war klar: Der hier verehrte Gott ist ein mächtiger Gott, der in einem riesigen Tempel auf der Erde residiert und dem man sich nicht unangemessen nähern kann. Zugleich ist es ein Gott, der den Menschen im Tempel nahe ist und ihnen mit all seiner Kraft helfen will" (Döpp 2005:187).

<sup>&</sup>lt;sup>227</sup> Im Zweiten Tempel war das Allerheiligste jedoch leer (vgl. Ådna 1996:2384).

<sup>&</sup>lt;sup>228</sup> Selbst nach der Zerstörung des Tempels bleibt der Ort, an dem er stand, für Juden heilig (vgl. Maier 2002:65).

<sup>&</sup>lt;sup>229</sup> Neben seiner kultischen und identitätsstiftenden Funktion hat er auch politische, juristische (Treffpunkt des Synhedriums) und wirtschaftliche (Viehhändler, Handwerker u.ä.) Funktion (vgl. Röhser 2005:181). Auch Döpp sieht die Funktion des Tempels nicht ausschließlich in der Durchführung des Kultes: "Der Tempel hatte … nicht nur kultische Funktion, sondern auch die … eines Marktplatzes oder Versammlungsortes" (Döpp 2005:190). Der Tempel war "das überragende geistige, religiöse und wirtschaftliche Zentrum des antiken Judentums" (:199).

## 3.3.2.1.3 Der Tempel im Neuen Bund

Untersucht man die Frage, wie Jesus sich zum Tempel stellte, ist zweierlei zu beobachten:

### I. Jesus im Tempel

Jesus ist Teil der jüdischen Kultur. Er wird als Kind von Juden geboren, die sich an das Gesetz halten, und wird daher auch nach seiner Geburt für das Opfer der Erstlingsgabe in den Tempel gebracht (Lk.2,22-24). Mit zwölf Jahren nehmen ihn seine Eltern mit zum Passahfest nach Jerusalem – κατὰ τὸ ἔθος (Lk.2,42).

Dieses Sich-Einbinden in den Kult hört auch als Erwachsener nicht auf. Im Johannesevangelium ist von verschiedenen Festen die Rede, an denen Jesus nach Jerusalem zum Tempel geht (z.B. Joh.2,13; 5,1; 7,2.10.14); er nimmt am Tempelkult teil und beachtet die Gesetze (vgl. Mk.1,44). Darüber hinaus nutzt Jesus Gelegenheiten, um im ἰερόν zu lehren (z.B. Mt.21,23; Mk.14,49; Lk.19,47; Joh.8,20). Genau wie für seine Zeitgenossen ist der Tempel für ihn ein Ort der Gegenwart Gottes (vgl. Mt.23,21; Lk.2,49). Auch die Reinigung des Tempels ist nicht als Kritik am Tempel zu verstehen; im Gegenteil dient sie zur vollständigen Wiederherstellung des Kultes, da Jesus so auch den Heiden die Möglichkeit gibt, Jahwe im jüdischen Heiligtum in Ehrfurcht anzubeten (vgl. Mk.11,15-19 parr).

### II. Jesus über dem Tempel

Jesus ordnet sich im NT in den jüdischen Kult ein (z.B. Lk.2) und ist immer wieder im Tempel vorzufinden (z.B. Mt.21,14; Mk.12,41ff; Lk.22,53), relativiert auf der anderen Seite aber seine Bedeutung und macht deutlich, dass er dem Tempel und dem Tempelkult überlegen ist (z.B. Mt.12,6; Joh.4,21; vgl. auch Schrenk 1938:241f; Ådna 1996:2388).

Gleichzeitig stellt auch Stephanus "in seiner Verkündigung die Überbietung des Tempels durch Jesus unüberhörbar heraus" (Ådna 1996:2389; vgl. Apg.6,13f; 7,47-50). In den Briefen verschiebt sich ebenfalls die Bedeutung des Tempels auf einen himmlischen und einen geistigen Tempel; nicht mehr das Tempelgebäude in Jerusalem ist im Blick als der Ort, an dem Gott wohnt, sondern – im Hebräerbrief und der Offenbarung – der himmlische Tempel und – im Corpus Paulinum – die Christen (z.B. Röm.8,9.11; 2.Tim.1,14)<sup>230</sup>: "The focus of attention is no longer the temple of Jerusalem, but Jesus and those gathered around him. It is upon them that the divine presence rests ... The temple made without hands has displaced the temple made with hands" (McKelvey zit. in Faßbeck 2000:26 Fn.87). So ist es kaum verwunderlich, wenn die Christen als Tempel bezeichnet

<sup>&</sup>lt;sup>230</sup> Im Blick auf den himmlischen Tempel sind vor allem zwei Dinge interessant:

I. Der Hebräerbrief benutzt das bestehende Schema des Opferkultes und erklärt daran die Bedeutung Christi, der alles Vorherige übertrifft (vor allem in den Kapiteln 5-10): "Dabei wird hier Christologie nicht als Konkurrenzmodell zum kulttheologischen Denkansatz entworfen, sondern als dessen Modifikation" (Faßbeck 2000:67).

II. Am Ende wird in der Offenbarung das himmlische Jerusalem ohne Tempel beschrieben (Off.21,22), weil Gott und das Lamm unmittelbar gegenwärtig sind: "Der Formulierung nach liegt eine der kühnsten Umdeutungen des Tempelbegriffs vor: Gott selbst ist der Tempel. Der Sache nach meint der Verfasser, dass anstelle der unvollkommenen Repräsentation der Anwesenheit Gottes im Tempel Gott und das Lamm selbst tritt und so ein ungehemmter Verkehr mit Gott ermöglicht wird" (Wenschkewitz zit. in: Michel 1942:894; vgl. auch Ådna 1996:2389).

werden (vgl. auch Borse 1981b:1124): In 1.Kor.3,16.17 und Eph.2,21 wird ναός auf die Gemeinde bezogen, in 1.Kor.6,19 und 2.Kor.6,16 auf den einzelnen Christen (bzw. seinen Körper; so explizit in 1.Kor.6,19: τὸ σῶμα ὑμῶν ναός τοῦ ἐν ὑμῦν ἀγίου πνεύματός ἐστιν; Hervorhebung AF) und in 1.Petr.2,5 werden die Christen als lebendige Steine bezeichnet, die sich zu einem geistlichen Haus bauen sollen: "καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικός" (Hervorhebung AF)<sup>231</sup>. Insgesamt war der Tempel "als Deutehorizont christlicher Existenz ein unverzichtbarer Bestandteil der frühchristlichen Selbstdarstellung" (Faßbeck 2000:302).

Wie bereits oben dargestellt, übt die LXX bei der Verwendung des Begriffes ιερόν Zurückhaltung, da die heidnisch-kultische Konnotation zu stark ist, als dass man mit demselben Begriff das Heiligtum des einzig wahren Gottes hätte bezeichnen wollen. Auch wenn im NT dieser Begriff häufig vorkommt<sup>232</sup>, kommt er nie in übertragener Bedeutung vor. Die einzige Stelle außerhalb der Geschichtsbücher des NT, wo der Tempel mit ιερόν bezeichnet ist, 1.Kor.9,13, bezieht sich auf den realen Tempel in Jerusalem. Ἱερόν bezeichnet nie den neuen Tempel Gottes / des Geistes Gottes nach Jesu Auferstehung (Gemeinde, Christ, Körper des Christen, himmlischer Tempel; s.o.); dafür werden immer ὁ ναός, ὁ οἶκος oder τὸ ἄγιον verwendet. Weder im AT noch im NT wird ιερόν verwendet, um die tatsächliche Wohnstätte Gottes zu bezeichnen, da der Begriff durch den Gebrauch und seine Bedeutung in der heidnischen Umwelt Konnotationen hat, die sich schlecht mit der Anwesenheit bzw. Einzigartigkeit Gottes in Einklang bringen lassen. Nach der Auferstehung Jesu verliert der Tempel in Jerusalem seine Gültigkeit als Wohnung Gottes und als Ort der Begegnung mit ihm (vgl. Joh.4,23f), weshalb keine Schwierigkeit darin besteht, diesen Tempel – wie andere Tempel auch – als ιερόν zu bezeichnen<sup>233</sup>.

# 3.3.2.1.4 Zusammenfassung

In der Bibel gibt es verschiedene Begriffe, die sich auf den Tempel in Jerusalem beziehen. Zwei davon haben meist eine besondere Betonung: Der Begriff  $\nu$ αός bezeichnet fast immer das Tempelgebäude an sich (als die Stätte, in der Gott wohnt), ἱερόν hingegen normalerweise den gesamten Tempelbezirk, wobei die Abgrenzung nicht an allen Stellen zutrifft. Dennoch sollten in einer Übersetzung beide Begriffe möglichst voneinander unterschieden werden, damit z.B. klar wird, dass Jesus im Tempel (ἱερόν) und doch nicht im Tempel ( $\nu$ αός) wirkte $^{234}$ .

<sup>&</sup>lt;sup>231</sup> Auch wenn hier nicht von ναός die Rede ist, ist der Hintergrund dieses Bildes wohl dennoch der Tempel, zumal er an einigen Stellen auch als οἶκος bezeichnet wird (s.o. 3.3.2.1.1). Ebenso wird auch in 1.Tim.3,15; 1.Petr.4,17 und Hebr.3,6 von der Gemeinde als οἶκος θεοῦ bzw. οἶκος αὐτοῦ gesprochen.

Das Bild der Gemeinde als Tempel hört nicht bei dem Gebäude auf. So werden die Gläubigen als Priester bezeichnet (allgemeines Priestertum aus 1.Petr.2,5.9) und das ganze Leben soll ein lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer sein (vgl. Röm.12,1; vgl. Ådna 1996:2389).

<sup>&</sup>lt;sup>232</sup> Ἱερόν ist mit 71 Vorkommen der häufigste Tempelbegriff.

<sup>&</sup>lt;sup>233</sup> Diese Beobachtung aus der Verwendungsweise der Begriffe lässt sich nicht 'umkehren'. Der Tempel in Jerusalem wird auch mit den Begriffen ναός, οἶκος und ἄγιον bezeichnet. Darüber hinaus kommt ναός sogar in Apg.19,24 als heidnischer Tempel vor (so auch in der LXX, z.B. 2.Chr.36,7), also nicht nur zur Bezeichnung des 'gültigen'. Das heißt, ἰερόν kommt zwar als Bezeichnung der 'gültigen' Wohnung Gottes im NT nicht vor, aber die anderen Begriffe können Beides bezeichnen (vgl. dazu auch Schrenk 1938:234; Röhser 2005:187).

<sup>&</sup>lt;sup>234</sup> In deutschen Übersetzungen gibt es diese Unterscheidung beispielsweise nicht, sodass leicht der Eindruck entsteht, Jesus hätte im Tempelgebäude selbst gelehrt oder von dort die Händler hinausgetrieben. Möglich

Eventuell gibt es nicht mehrere Begriffe, die für den Tempel verwendet werden können; dann sollte man – wenn möglich – die Zusammenhänge anders deutlich machen – durch andere Präpositionen, besondere Betonung, dass etwas tatsächlich innen im Tempel geschah oder ähnliches.

Ein wichtiger Aspekt, der Berücksichtigung finden muss, ist die Differenzierung zwischen Tempel und Synagoge (und Stiftshütte). Alle bezeichnen einen jüdischen Ort der Anbetung, dennoch unterscheiden sie sich voneinander. Im Gegensatz zur Stiftshütte handelt es sich beim Tempel z.B. um ein festes Gebäude, was nicht mehr transportiert werden kann. Auch gibt es nur einen jüdischen (legitimen) Tempel, Synagogen gibt es hingegen viele; zudem liegt der Schwerpunkt in den Synagogen auf Lehre und Unterweisung, geopfert wurde nur in Jerusalem<sup>235</sup>.

Zum Schluss darf nicht übersehen werden, dass das NT den Begriff  $\nu\alpha\delta\zeta$  auch übertragen gebraucht, einerseits als Bezeichnung für das himmlische Heiligtum, andererseits als Bild für die Gläubigen. Der Begriff oder die Wendung, die schließlich in der Übersetzung gewählt wird, darf diese Verwendungsweise nicht ausschließen<sup>236</sup>.

### 3.3.2.2 Beispiele aus Flora und Fauna

Die Pflanzen- und Tierwelt, die uns in der Bibel begegnet, ist sehr vielfältig, sodass es nicht möglich ist, diesen Bereich allgemein zu untersuchen. Daher habe ich aus Flora und Fauna jeweils zwei Konzepte ausgewählt: Im Bereich der Flora sind dies "Weinstock' (inklusive dem damit verbundenen "Weinberg'; griechisch ἄμπελος bzw. ἀμπελών) und "Senf(korn)' (griechisch σίναπι bzw. κόκκος σινάπεως). Aus der Tierwelt werden "Schlange' (ὄφις, ἔχιδνα und ἀσπίς) und "Esel' (inkl. der Bedeutungsunterschiede zu Pferden; griechisch für Esel ὄνος, ὀνάριον und πῶλος, für Pferd ἵππος) untersucht.

### 3.3.2.2.1 Flora

# 3.3.2.2.1.1 Weinstock und Weinberg (ἄμπελος und ἀμπελών)

Der Begriff ἄμπελος kommt im NT insgesamt neun Mal vor: Je einmal bei den Synoptikern unmittelbar vor (bei Lk.) bzw. nach (bei Mt. und Mk.) den Einsetzungsworten des Abendmahls, dreimal in der Weinstockrede Jesu aus Joh.15, einmal in Jak.3 und zweimal in der Offenbarung:

wäre es z.B., ἱερόν mit 'Tempelgelände', '-bezirk', '-areal' oder '-anlage' und ναός mit 'Tempel' oder 'Tempelgebäude' zu übersetzen.

<sup>&</sup>lt;sup>235</sup> Mehr zu diesem Thema siehe unten unter Punkt 4.2.3

<sup>&</sup>lt;sup>236</sup> Auch das Aussehen des Tempels ist wichtig zum Verstehen des Konzepts 'Tempel', allerdings kann dieses Aussehen inklusive seiner gewaltigen Ausmaße wohl kaum im Text einer Übersetzung erklärt und beschrieben werden. Eine gute Möglichkeit ist es, eine Illustration der gesamten Tempelanlage an einer geeigneten Stelle einzufügen, um den Lesern eine ungefähre Vorstellung zu geben, um welch große Dimensionen es sich hier handelt. So wurde z.B. im Markusevangelium für die Burunge (Tansania) die Tempelanlage bei Mk.13,1 abgebildet und eine Fußnote hinzugefügt, die die Größe des Tempels und der riesigen Steine erklärt (vgl. Burunge-Mk)

### I. ἄμπελος im eigentlichen Sinn

Im eigentlichen Sinn verwendet wird ἄμπελος in den Synoptikern und bei Jakobus. In den Synoptikern verkündet Jesus, dass er von nun an nicht mehr von dem Gewächs des Weinstocks (ἐκ / ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου) trinken wird bis das Reich Gottes kommt (vgl. Mt.26,29; Mk.14,25; Lk.22,18). In Jak.3,12 kommt er innerhalb eines verdeutlichenden Beispiels vor: "μὴ δύναται ... συκῆ ἐλαίας ποιῆσαι ἢ ἄμπελος σῦκα;". Genauso, wie ein Obstbaum nicht zweierlei Früchte bringen kann, sondern die Frucht durch die Art des Baumes vorherbestimmt ist, so soll auch die Zunge der Nachfolger Jesu nicht gleichzeitig Gott loben und den Menschen verfluchen (vgl. Jak.3,9f). Sie soll ihrer Bestimmung – Gutes zu reden – entsprechen.

### II. ἄμπελος in übertragener Verwendung

Übertragen gemeint ist ἄμπελος in Joh.15 und Off.14,18.19. Wichtig hier ist vor allem die Stelle aus Joh.15<sup>237</sup>. In V1-V8 kommt ἄμπελος dreimal vor, davon zweimal als Selbstbezeichnung Jesu<sup>238</sup>. Wie kommt Jesus dazu, sich als ἄμπελος zu bezeichnen, bzw. genauer als ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή? Der Hintergrund dieser Aussage ist im AT zu suchen (vgl. Köstenberger 2004:448; Fn.2)<sup>239</sup>:

Im AT ist der Weinstock ein bekannter Begriff. In der LXX kommt ἄμπελος 64x vor, meist im eigentlichen Sinn. Dabei steht er häufig an Stellen, wo von der Fruchtbarkeit des Landes die Rede ist oder im Gericht von der Zerstörung des Landes inklusive der Früchte (z.B. Jo.2,22; Mi.4,4; Jes.7,23; 24,7; Hos.10,1): "Der Weinstock war ein Sinnbild für Wohlstand und Frieden" (Harrison / Hepper 1996:2604; vgl. auch HfT 1980:190). Darüber hinaus ist der Weinstock eine Metapher für Israel (z.B. Ps.80,9-17; Jer.2,21; 6,9) oder wird durch Vergleiche / Bilder und Gleichnisse auf Israel bezogen (z.B. Hes.15,1-8; 17; 19,10-14; Hos.14,7).

Wenn Jesus sich in Joh.15 als Weinstock bezeichnet, führt er das alttestamentliche Bild von Israel als Weinstock weiter; mehr noch: Durch seine Bezeichnung als ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή bringt er dieses Bild zum Abschluss. In ihm erfüllen sich alle Erwartungen (vgl. Porsch 1980:173). Interessant ist, dass nicht die Gemeinde, das neutestamentliche Gottesvolk, das Volk Israel als den wahren Weinstock ablöst, sondern Jesus selbst: "Yet it is not the church that serves as Israel's replacement; rather the true vine is Jesus ... Theologically, John's point is that Jesus displaces Israel as the focus as God's plan of salvation" (Köstenberger 2004:448)<sup>240</sup>.

 $<sup>^{237}</sup>$  In den Versen 18 und 19 aus Off.14 geht es um eine Gerichtshandlung, die von den Engeln ausgeführt wird: "Setze dein scharfes Winzermesser an und schneide die Trauben am Weinstock der Erde" (V18). Die Deutung hier, wofür der Weinstock steht, ist nicht ganz sicher: Entweder ist mit dem Weinstock die (heidnische) Menschheit gemeint (so Porsch 1980:173) oder der Genitiv ἡ ἄμπελος τῆς γῆς ist epexegetisch zu verstehen; dann wäre die Erde der Weinstock und die (heidnische) Menschheit die Trauben, die abgeschnitten werden.

<sup>&</sup>lt;sup>238</sup> Einmal benutzt Jesus das Bild aus der den Jüngern bekannten Umwelt, um das Verhältnis zwischen den Jüngern und ihm selbst zu verdeutlichen (angezeigt durch das καθώς zu Beginn des Vergleichs und das οὕτως am Ende).

<sup>&</sup>lt;sup>239</sup> Früher wurden Verbindungen vor allem zum Mandäismus hergestellt (vgl. Behm 1933:346). Davon ist man mittlerweile weitestgehend abgerückt (vgl. Porsch 1980:173).

<sup>&</sup>lt;sup>240</sup> Dieses Bild des Weinstocks für den Messias begegnet ebenfall in der syrischen Baruch-Apokalypse, die zu Beginn des 2.Jahrhunderts entstanden ist (vgl. syr.Bar.36; 39,7; 40,1).

### III. ἀμπελών im NT

Der Begriff ἀμπελών kommt im NT 23 Mal vor. Außer in 1.Kor.9,7<sup>241</sup> ist der Begriff nur noch in vier Gleichnissen aus den synoptischen Evangelien zu finden<sup>242</sup>: "Die Arbeiter im Weinberg' (vgl. Mt.20,1-16), "Die ungleichen Söhne' (vgl. Mt.21,28-32), "Der unfruchtbare Feigenbaum im Weinberg' (vgl. Lk.13,6-9) und "Die bösen Weinbergspächter' (vgl. Mt.21,33-46; Mk.12,1-12; Lk.20,9-19). In den ersten drei Gleichnissen spielt der Weinberg für die Bedeutung des Gleichnisses keine Rolle, er ist lediglich eine Art "Hintergrundkulisse", die den Zuhörern aus ihrem Alltag wohlbekannt ist.

Anders ist dies im Gleichnis von den bösen Weinbergspächtern. Die Anspielungen auf 'Das Lied vom unfruchtbaren Weinberg' aus Jes.5,1-7 sind kaum zu übersehen (vgl. auch Kloppenborg 2006:166)<sup>243</sup>. In Jes.5 wird Israel als Weinberg gepflanzt(V7), welcher jedoch – statt wie erwartet (und wie es der guten Pflege entsprochen hätte) gute Früchte – schlechte Früchte hervorbringt (V4), weshalb der Weinberg Israel dem Gericht preisgegeben wird (V5f). Obwohl die Bilder aus Jes.5 entlehnt sind, werden sie nicht in derselben Weise weiterentwickelt:

Im NT geht es um die religiösen Führer, die den Weinberg Israel verwalten. Sie geben dem Besitzer nicht das, was ihm zusteht, sondern misshandeln und töten seine Knechte – die Propheten – und zum Schluss sogar seinen Sohn (vgl. auch Gnilka 1989b:145). Hier ist auch – im Gegensatz zu Jesaja – nicht von der Zerstörung des Weinbergs die Rede; Jesus "verheißt den Übergang des Heils von Israel (*Weinberg*) auf die Heiden ('andere')" (Porsch 1980:173; vgl. Pesch 1991:214)<sup>244</sup>.

Auch wenn die ursprünglichen Hörer das Gleichnis nicht uneingeschränkt verstanden haben können (Jesus war noch nicht gestorben und auferstanden; sie hatten den Sohn noch nicht getötet), konnten sie doch das für sie Wesentliche erfassen, weil ihnen das Bild bekannt war. "Given the clear Israel symbolism of the vineyard ... their resultant dismissal was transparently  $\pi\rho \delta \zeta$   $\alpha \dot{\nu} \tau \delta \dot{\nu} \zeta$ , and the killing of the son was surely intended to remind them of their designs against Jesus" (France 2002:458; vgl. Pesch 1991:214).

Der Gebrauch im NT von beiden Begriffen ist im Wesentlichen bildhaft und stimmt darin mit dem AT überein.

<sup>&</sup>lt;sup>241</sup> Auch hier in bildhafter Verwendung: "τίς φυτεύει ἀμπελῶνα καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει" (1.Κοτ.9,7).

<sup>&</sup>lt;sup>242</sup> Diese metaphorische Verwendung im NT hat ihren Ursprung im alttestamentlichen Gebrauch des Bildes von Weinberg und Weinstock für Israel (vgl. Porsch 1980:172; France 2002:456).

<sup>&</sup>lt;sup>243</sup> Mt. und Mk. lehnen sich in der Einleitung des Gleichnisses in ihrem Wortlaut an die LXX (Jes.5,1f) an. Der Wortlaut ist nicht identisch, aber doch recht ähnlich: alle haben das Pflanzen des Weinbergs, die Grabung der Kelter, den Schutz außen herum durch einen Zaun und den Bau eines Turmes; die Reihenfolge stimmt nicht miteinander überein und einzelne Formen unterscheiden sich. Eine weitere interessante (außerbiblische) Parallele zu diesem Gleichnis sind die Zenon-Papyri. Ausführlichere Informationen und Vergleiche zwischen Gleichnis und Zenon-Papyri bei Hengel 2007:149-154; 163-169.

<sup>&</sup>lt;sup>244</sup> Eine andere Möglichkeit die Bilder des Gleichnisses zu deuten bietet Bock: Nicht Israel ist der Weinberg, sondern der Weinberg ist ein Ort des Segens / der Verheißung. Israel ist die Weinbergspächter, da letztlich das Volk insgesamt Jesus als Messias ablehnt (vgl. Mt.27,22f), nicht nur ihre Führer, auch wenn sie daran zentral beteiligt sind (vgl. Bock 1996:1591). Dagegen spricht jedoch, dass in allen drei Evangelien am Ende von den religiösen Führern gesagt wird, dass sie verstanden, dass Jesus mit diesem Gleichnis sie gemeint hatte (vgl. dazu im Bezug auf das Lukasevangelium Marshall 1978:726).

## **3.3.2.2.1.2 Senf bzw. Senfkorn** (σίναπι **bzw.** κόκκος σινάπεως)

Das griechische Wort für 'Senf' ist σίναπι. Im NT kommt es fünfmal vor (einzig in den Synoptikern), immer als Genitiv in Verbindung mit κόκκος (= Korn / Samenkorn): κόκκος σινάπεως (= Senfkorn). Da es sich jeweils um Parallelstellen handelt, sind es nur zwei unterschiedliche Kontexte, in denen das Senfkorn ausschließlich bildhaft verwendet wird.

Bevor die beiden Zusammenhänge einzeln betrachtet werden, noch ein wichtiger Hinweis auf die Art der Senfpflanze: Im NT ist wahrscheinlich die Rede vom schwarzen Senf (brassica nigra). Dies schließt man zum einen daraus, dass die Samenkörner sehr klein sind: Der Durchmesser beträgt weniger als 1mm (vgl. HfT 1980:145). Aus volkstümlicher Sicht war es das kleinste Samenkorn (vgl. Bauer / Aland 1988:1502). "Die Kleinheit des Senfkorns war sprichwörtlich" (Hunziger 1964:287<sup>245</sup>; vgl. Luz 1990:331). Den zweiten Hinweis auf die Senfsorte bietet die Größe der Pflanze: "Das Senfkorn wächst zu den größten unter sämtlichen Gartengewächsen aus und bringt große Zweige hervor" (Pesch 1989:261). Diese Sorte ist die höchste Pflanze der Senfgewächse (2m und höher; vgl. Zochary 1983:93; eine Größe bis zu 3m vgl. Hunziger 1964:287; Louw / Nida 1989:31; von bis zu 5m vgl. Hepper 1996:1823).

### I. κόκκος σινάπεως als Bild für den Glauben (Mt.17,20; Lk.17,6)

Jesus redet mit seinen Jüngern über den Glauben<sup>246</sup> und verwendet das Senfkorn als Bild. Er macht ihnen deutlich, dass es nicht auf die Größe des Glaubens ankommt, denn schon ein winziger "Senfkorn-Glaube" (πίστις ὡς κόκκος σινάπεως) reicht aus, um einen Berg (bei Mt.) bzw. einen Maulbeerbaum (bei Lk.) zu versetzen (vgl. auch Palzkill 1983:586). Das Berge-Versetzen bei Matthäus steht sprichwörtlich für etwas Unmögliches (vgl. Michel 1938:811; Luz 1990:524; so auch am Ende explizit gesagt: καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῦν)<sup>247</sup>. Beim Glauben ist nicht die 'Größe' entscheidend. Das Unmögliche möglich machen kann schon ein πίστις ὡς κόκκος σινάπεως, der nicht auf sich selbst, sondern auf Gott sieht, und der darin besteht, Gott handeln zu lassen<sup>248</sup>.

### II. κόκκος σινάπεως im Gleichnis vom Reich Gottes (Mt.13,31f; Mk.4,31f; Lk.13,19)

Sowohl für Matthäus als auch für Markus ist das Senfkorn das kleinste Samenkorn (μικρότερος πάντων τῶν σπερμάτων), die ausgewachsene Pflanze die Größte unter den Kräutern (μείζων [πάντων] τῶν λαχάνων)<sup>249</sup>. Bei Matthäus und Lukas wird die entstandene Pflanze explizit als Baum

<sup>&</sup>lt;sup>245</sup> Beispiele für 'Senfkorn-Sprichwörter' s. Hunziger 1964:287.

<sup>&</sup>lt;sup>246</sup> Bei Mt. nachdem die Jünger einen bösen Geist nicht austreiben konnten und daraufhin von Jesus den Grund erfragen; bei Lk. als die Jünger Jesus um mehr Glauben bitten.

<sup>&</sup>lt;sup>247</sup> Bei Lk. wird man denselben Sinn annehmen dürfen, auch wenn dies nicht explizit gesagt wird und es sich nicht um einen Berg, sondern um einen Maulbeerbaum handelt.

<sup>&</sup>lt;sup>248</sup> Mit diesem Bild des Senfkorn für den Glauben nimmt Jesus dem Glauben "die Reflexion über sich selbst und verweist auf den Reichtum Gottes, zu dem der Glaube der Jünger in keinem Verhältnis steht. Das Unmögliche wird möglich, wenn der Glaube von sich selbst absieht" (Michel 1938:812; vgl. Hunziger 1964:289; Luz 1990:524).

<sup>&</sup>lt;sup>249</sup> Formal handelt es sich bei diesen Angaben um Komparative. Die Übersetzung mit dem Superlativ ist an dieser Stelle trotzdem aus zwei Gründen gerechtfertigt: Zum einen inhaltlich (ein Samenkorn, was kleiner als alle Samenkörner ist, ist das kleinste) und zum anderen durch die syntaktisch mögliche Verwendung des Komparativs anstelle des Superlativs (vgl. dazu auch Hofmann / Siebenthal 1990:192-194).

(δένδρον) bezeichnet<sup>250</sup>, bei Markus bringt sie große Zweige (κλάδοι μεγάλοι) hervor. Dies ist ohne den Hintergrund der oben gemachten Angaben zur Größe des Samenkorns und der Pflanze nicht verständlich.

Im Zentrum steht der Gegensatz zwischen der Kleinheit des Samenkorns und der Größe der Pflanze, nicht so sehr der Wachstumsprozess: Der "Kontrast zwischen der Kleinheit des Senfkorn und der Größe der Senfpflanze … ist der entscheidende Zug des Gleichnisses. Das Interesse gilt nicht dem Vorgang des Wachstums, als sollte die allmähliche Ausbreitung des Reiches Gottes bzw. der Kirche geschildert werden" (Hunziger 1964:289; vgl. auch Pesch 1989:260.262f). Auch wenn der Anfang der Gottesherrschaft mit Jesus unscheinbar ist, wird sie schließlich doch "die Größe ihrer Vollendung" erlangen (Palzkill 1983:586; vgl. auch France 2002:217). Mit Jesus hat das Reich Gottes bereits seinen Anfang genommen (das Samenkorn ist bereits gepflanzt): "Gott hat schon den Anfang gesetzt; das bürgt dafür, dass er seine Sache auch zum Ziel führen wird" (Hunziger 1964:290; vgl. auch Gnilka 1989a:187).

Bock macht auf zwei weitere Dinge aufmerksam: Zum einen ist der Baum, der aus dem Senfkorn gewachsen ist, zu einem Zufluchtsort (für die Vögel) geworden: "Besides the contrast in the start and finish of the seed, the images second point is the product: a place of shade and shelter ... Not only is a tree present, but birds are able to nest there" (Bock 1996:1226; vgl. dazu auch Dan.4,9.18). Zum anderen ist erwähnenswert, dass Jesus mit dem κόκκος τῆς σινάπεως als Bild für das Reich Gottes seine Zuhörer wahrscheinlich überrascht hat. In ihren Augen wäre wohl die Zeder der angemessenere Vergleich gewesen, galt sie doch als Zeichen für Stärke, Adel und Würde (so z.B. in 2.Kön.14,9; Hes.31,2f; Am.2,9; vgl. Zohary 1983:104). Damit macht Jesus deutlich, dass das Reich Gottes anders beginnt als alle erwarten, was zugleich Korrektur und Ermutigung für seine Nachfolger ist:

As such, Jesus makes the point that the kingdom comes in a surprising form, not the one anticipated. But the surprising humble form of the kingdom's coming should not deceive anyone. The kingdom will still end up being a place of comfort and shelter under the protecttive shade of the Almighty ... This point is important: Jewish expectation had been of the magnificent arrival of a grand kingdom all at once ... Jesus says that the kingdom comes now, but it starts out small and will gradually assume the great scale they expected (Bock 1996:1227).

### 3.3.2.2.2 Fauna

# **3.3.2.2.2.1 Schlange** (ὄφις, ἔχιδνα, ἀσπίς)

Im NT kommen drei verschiedene Begriffe für Schlange vor: "Όφις meint allgemein die 'Schlange', ἔχιδνα und ἀσπίς können entweder 'Giftschlange' bedeuten (vgl. Bauer / Aland 1988:234) oder spezieller eine bestimmte Schlangenart (Viper bzw. Otter) meinen. Sowohl in der Umwelt von AT und NT als auch in Israel selbst waren sie als giftiges<sup>251</sup>, gefährliches Tier gefürchtet (vgl. Møller-

<sup>251</sup> "Wenn auch nicht alle Schlangen giftig sind, so weckt der Begriff "Schlange" doch die Vorstellung des Giftigen und Lebensfeindlichen" (Foerster 1954:567).

<sup>&</sup>lt;sup>250</sup> Bei bei der Bezeichnung der Senfpflanze als Baum wird laut Louw / Nida das rhetorische Stilmittel der Hyperbel angewendet ("evidently a type of rhetorical hyperbole"; Louw / Nida 1989:31).

Christensen / Jordt Jørgensen 1969:196) – gefürchtet. Gleichzeitig war die Schlange "als gliedloses Kriechtier dem Menschen in besonderer Weise fern stehend und fremd" (Foerster 1954:566). In AT und NT kommt hinzu, dass die Schlange als verflucht gilt (vgl. Gen.3,14f) und als Kriechtier unrein ist (vgl. Lev.11,41f)<sup>252</sup>. Man verabscheute sie und tötete sie wenn möglich<sup>253</sup>. Im Folgenden werden die Begriffe innerhalb ihrer Kontexte im NT untersucht:

### Ι. ὄφις

"Όφις kommt 14 Mal im NT vor, davon siebenmal in den Evangelien, je einmal in den beiden Korintherbriefen und fünfmal in der Offenbarung<sup>254</sup>:

### a. ὄφις in Mt.7,10 und Lk.11,11

Wer ist unter euch Menschen, der seinem Sohn, wenn er ihn bittet um Brot, einen Stein biete? Oder, wenn er ihn bittet um einen Fisch, eine Schlange [ὄφις] biete? Wenn nun ihr, die ihr doch böse seid, dennoch euren Kindern gute Gaben geben könnt, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten! (Mt.7,9-11; Hervorhebung AF)

Wo ist unter euch ein Vater, der seinem Sohn, wenn der ihn um einen Fisch bittet, eine Schlange [ὄφις] für den Fisch biete? Oder der ihm, wenn er um ein Ei bittet, einen Skorpion dafür biete? Wenn nun ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gute Gaben geben könnt, wie viel mehr wird der Vater im Himmel den Heiligen Geist geben denen, die ihn bitten! (Lk.11,11-13; Hervorhebung AF)

Auch wenn diese beiden Stellen teilweise voneinander abweichen (Kursivdruck)<sup>255</sup>, stimmen sie über weite Teile miteinander überein. Vor allem die Deutung der beiden rhetorischen Fragen mit den teilweise unterschiedlichen Gegensatzpaaren ist im Wesentlichen identisch: Wenn böse Menschen ihren Kindern gute Gaben geben, wird der gute Vater im Himmel dies erst recht tun.

Hier noch einige Erläuterungen zu dem (bei beiden vorkommenden) Gegensatzpaar Fisch ↔ Schlange: Fische (mit Flossen und Schuppen) gehörten zu den reinen Tieren (Lev.11,9f) und waren eine beliebte Speise in Israel (Num.11,5; vgl. Møller-Christensen / Jordt Jørgensen 1969:182f), Schlangen hingegen waren unrein, sodass der Gedanke daran, Schlangen zu essen, Abscheu hervorgerufen haben muss. Dies bildet den primären Hintergrund für diese Gegensätze. Hinzu kommt bei Matthäus die jeweilige relative Ähnlichkeit zwischen beiden Begriffen, was Foerster folgendermaßen deutet<sup>256</sup>:

Die Schlange bezeichnet hier also das schädliche, im Aussehen dem Fisch nicht unähnliche, in der Wirkung ihm entgegen gesetzte Tier. Das Ziel des Spruches liegt nicht einfach in der

<sup>&</sup>lt;sup>252</sup> Grether / Fichter geben als Grund dafür, dass die Schlange als unrein gilt, an, "dass sie in Nachbarvölkern Israels kultisch verehrt wurde" (Grether / Fichtner 1954:571). Ob dies tatsächlich als Grund angegeben werden kann, ist m.E. unsicher, aber die Unterschiedlichkeit in der Bewertung der Schlange zwischen Israel und der Umwelt wird hier deutlich.

<sup>&</sup>lt;sup>253</sup> Gleichzeitig wird in Num.21 eine aufgerichtete eherne Schlange zum Symbol für die Rettung vor dem sicheren Tod durch Schlangenbisse. Dies wird im NT von Jesus selbst aufgegriffen (mehr dazu s.u.). <sup>254</sup> Die Stellen sind: Mt.7,10; 10,16; 23,33; Mk.16,18; Lk.10,19; 11,11 (par zu Mt.7,10); Jh.3,14; 1.Kor.10,9; 2.Kor.11,3; Off.9,19; 12,9.14.15; 20,2

<sup>&</sup>lt;sup>255</sup> Z.B. ist bei Mt. neben dem Gegensatzpaar Fisch ↔ Schlange noch Brot ↔ Stein zu finden, bei Lk. stattdessen Ei ↔ Skorpion. Außerdem gibt Gott bei Mt. allgemein Gutes, bei Lk. eine spezielle gute Gabe, den Heiligen Geist.

<sup>&</sup>lt;sup>256</sup> Bei Lukas ist neben dem hauptsächlichen Hintergrund der Unreinheit – zumindest unterschwellig –auch die Gefährlichkeit der Schlange angedeutet (vor allem im Hinblick auf das zweite Gegensatzpaar, wo der Schlange der Skorpion entspricht; vgl. dazu Luz 2002a:500f; Nolland 2005:327).

Aufforderung zum Glauben an die Erhörung der Gebete, sondern in der Zusicherung, dass das auf das Gebet hin Gegebene wirklich 'das Gute' ist. Das ist im Glaubensleben nicht immer sofort zu sehen, wie man auch aus der Ferne Brot und Stein, Fisch und Schlange verwechseln kann. (Foerster 1954:579; vgl. auch Balz 1981c:1353)

### b. ὄφις in Mt.10,16

In Mt.10,16 sind Schlangen ein Vorbild für Klugheit. Jesus kündigt seinen Jüngern an, dass ihr Dienst der Evangeliumsverkündigung gefährlich sein wird. Daher meint er: γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί (Mt.10,16b). Neben (laut Balz als Gegensatz zu; vgl. Balz 1982b:1353<sup>257</sup>) den Schlangen stehen die Tauben als Vorbild für Lauterkeit. Beide Bilder ergänzen sich gut. Die Klugheit der Schlange wird üblicherweise meist als Hinterlist angesehen (vgl. auch Grether / Fichtner 1954:572, die die Schlange als klügstes, aber auch gleichzeitig hinterlistiges Tier beschreiben)<sup>258</sup>. Das hier verwendete Wort für Klugheit ist φρόνιμος. Normalerweise hat φρόνιμος eine neutrale bzw. eher positive Konnotation. Uneingeschränkt positiv verwendet Matthäus diesen Begriff<sup>259</sup>. Genau wie die Schlangen sollen die Jünger *klug* sein und dabei nicht hinterlistig, sondern gleichzeitig ohne Falsch wie die Tauben.

### c. öφις in Mk.16,18 und Lk.10,19

In diesen Stellen wird durch den Kontext deutlich, dass mit ὄφις Giftschlangen gemeint sind. Es ist nicht nötig, einen spezielleren und weniger geläufigen Begriff – wie ἔχιδνα oder ἀσπίς – zu benutzen: "Though ὄφις may refer to any kind of snake, in Lk.10,19 it is obviously a reference to a poisonous snake that would harm a person who stepped on it" (Louw / Nida 1989:46). In beiden Stellen wird den Jüngern zugesagt, dass ihnen selbst Schlangen (und Skorpione in Lk.10,19 und tödliche Getränke in Mk.16,18) nicht schaden können, weil sie unter Gottes Schutz stehen.

### d. ὄφις in Joh.3,14 und den beiden Korintherbriefen

Die Stellen aus Joh.3,14 und den beiden Korintherbriefen spielen direkt auf alttestamentliche Ereignisse an: einmal auf die Versuchungsgeschichte in Gen.3 und zweimal auf die Wüstenwanderung des Volkes Israel, wo in Num.21,4-9 von Schlangen berichtet wird, die Gott als Strafe den Israeliten schickt, ihnen auf ihre Reue hin aber die 'eherne Schlange' als Möglichkeit der Rettung gibt.

In Joh.3 vergleicht sich Jesus mit der ehernen Schlange aus Num.21. Genau wie damals die Israeliten durch einen Blick auf die erhöhte Schlange gerettet wurden, so kann auch nur der Blick auf den erhöhten Christus retten (vgl. auch Köstenberger 2004:128). Auch in 1.Kor.10,9 wird auf die Strafe Gottes in der Wüste als abschreckendes Beispiel verwiesen als Verdeutlichung, dass die Korinther Christus – im Gegensatz zu dem, wie die Israeliten gehandelt haben – nicht versuchen

<sup>&</sup>lt;sup>257</sup> Diese Deutung als Gegensatz sehe ich hier nicht begründet: Zum einen ist die Lauterkeit der Taube eine gute Ergänzung zur meist hinterlistigen Klugheit der Schlange. Zum anderen ist die Konjunktion καί kopulativ zu verstehen (ist καί in adversativem Sinn verwendet, so ist dies normalerweise aus dem Kontext deutlicher zu erkennen – wie z.B. in Joh.7,30 – sodass man hier wenigsten die Adversativpartikel δ€ erwarten würde).

<sup>&</sup>lt;sup>258</sup> Vgl. dazu den negativen Unterton in Gen.3,1: "ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς". Die LXX hat hier das hebräische Adjektiv ຜາງ "listig' mit φρόνιμος übersetzt.

<sup>&</sup>lt;sup>259</sup> Die anderen Stellen, in den φρόνιμος bei Mt. vorkommt: 7,24 (mit μωρός als Gegensatz); 24,45 (neben πιστός als Gegensatz zu κακός); 25,1-13 (mit μωρός als Gegensatz).

sollen. In 2.Kor.11,3 vergleicht Paulus die Korinther mit Eva, die sich von der Schlange hat verführen lassen.

### e. ὄφις in der Offenbarung

In der Offenbarung wird die Schlange "symbolisch-mythisch zur negativen Seite hin überhöht" (Balz 1981c:1353). In 9,19 wird die Gefährlichkeit des anrückenden Gerichtsheeres damit verdeutlicht oder auch erhöht, dass die Schwänze der Pferde mit Schlangen verglichen werden. An den übrigen Stellen (Kap.12 und 20,2) ist die Schlange ein Bild für Satan, was in 12,9 und 20,2 auch explizit ausgedrückt wird: "ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς" (12,9; ähnlich auch 20,2)<sup>260</sup>.

### ΙΙ. ἔχιδνα, ἀσπίς

"Εχιδνα kommt fünfmal im NT vor, davon nur einmal eigentlich: in Apg.28,3, wo Paulus von einer giftigen Schlange (ἔχιδνα) gebissen wird, ohne dass er stirbt²6¹. Die anderen vier Stellen sind in den Evangelien (Mt.3,7; 12,34; 23,33; Lk.3,7) und reden bildlich von Menschen als γεννήματα ἐχιδνῶν. Wichtige Vorstellungen mit dem Begriff ἔχιδνα sind die Giftigkeit (sonst hätte auch hier wie gewohnt ὄφις stehen können) und Bosheit der Schlangen²6². Das Bild der Schlange zur Beschreibung der Bösartigkeit ist auch außerneutestamentlich bekannt: "Zur Bezeichnung der Bösartigkeit schlechter Menschen verwendet Epiktet nicht ὄφις, sondern ἔχις = Viper, Giftschlange, Dissertationes I 28,9; IV 1,127" (Foerster 1954:567, Fn.7). Auch für Luz zeigt die Bezeichnung Jesu der Pharisäer (und Schriftgelehrten bzw. Sadduzäer) mit γεννήματα ἐχιδνῶν, dass sie – nicht zuletzt aufgrund ihrer bösen Worte – durch und durch böse sind (Luz 2002b:268). Nolland vergleicht die Bedeutung dieser Bezeichnung mit dem ἔκγονα ἀσπίδων der LXX (vgl. Jes.11,8; 14,29; 30,6), "which is regularly concerned with the mortal threat posed by snake venom" (Nolland 2005:143)²6³.

Der Begriff ἀσπίς kommt nur in Röm.3,13 in der Verbindung ἰὸς ἀσπίδων vor als Zitat von Ps.140,4. Es kann hier sowohl allgemein das Schlangengift gemeint sein, wie auch speziell Otterngift (vgl. dazu auch Schneider 1980:417).

<sup>&</sup>lt;sup>260</sup> Die Formulierung ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος lässt auch wieder an die Schlange aus Gen.3 denken.

<sup>&</sup>lt;sup>261</sup> Das geschilderte Ereignis ist die innerbiblische Erfüllung von Mk.16,18, auch wenn nicht derselbe "Schlangenbegriff" verwendet wird (auch in Mk. ist der Bezug zur Giftschlange klar; s.o.).

<sup>&</sup>lt;sup>262</sup> Vgl. dazu die Aussage von Foerster: "Die Natur der Schlange ist es, bösartig und verderblich zu sein" (Foerster 1935:815).

<sup>&</sup>lt;sup>263</sup> Die Ähnlichkeit zur LXX wird vor allem in den Kapiteln 12 und 23 deutlich, wo dieser Ausdruck jeweils im Zusammenhang der Ermordung von Propheten und Weisen steht.

# 3.3.2.2.2 Esel (ὄνος, πῶλος, ὀνάριον) ↔Pferd (ἵππος<sup>264</sup>)

Bis auf Lk.13,15 werden die drei griechischen Begriffe für "Esel'<sup>265</sup> ausschließlich im Zusammenhang mit Jesu Einzug in Jerusalem genannt. Heute ist es nicht leicht nachvollziehbar, weshalb Jesus als König in Jerusalem mit einem Esel und nicht mit einem Pferd einzieht. Der Esel wird z.B. in Deutschland als störrisch und faul angesehen und erreicht die Schönheit eines Pferdes nicht. Dies war damals in Israel anders: "In der Wärme … entwickelt er sich zu einem großen, schönen, stattlichen und lebhaften Tier" (Møller-Christensen / Jordt Jørgensen 1969:18; vgl auch Shouten van der Velden 1992:67). Er war schon zu Abrahams Zeiten als Haustier bekannt<sup>266</sup> (vgl. Møller-Christensen / Jordt Jørgensen 1969:18f). Der Esel wurde auf vielfältige Weise genutzt, z.B. als Reittier (vgl. Num.22,22ff; Ri.10,4; 12,14), Lastenträger (vgl. 1.Sam.25,18; Jes30,6) oder Arbeitstier (vgl. Dtn.22,10; Jes.30,24), jedoch nicht als Opfertier (vgl. Ex.13,13; 34,20). Die vielfältige Nutzung änderte sich auch später nicht, als man die Vorzüge des Pferdes kennen und schätzen lernte<sup>267</sup>.

Seine Nutzung war nicht auf das einfache Volk beschränkt: "Das Reiten auf einem Esel war in biblischer Zeit kein Zeichen von Armut oder Einfachheit, ganz im Gegenteil! Jahrhunderte lang war in Israel gerade der Esel ein Symbol für Vornehmheit. Ein zahmer Esel mit hellem oder weißem Fell war das Reittier eines neuen Königs" (Shouten van der Velden 1992:66; vgl. auch Cansdale / Schütz-Schuffert 1996:2413). Das Pferd wurde ausschließlich für militärische Zwecke verwendet (vgl. Møller-Christensen / Jordt Jørgensen 1969:71), weshalb das Pferd "in der gesamten Bibel mit Krieg und Gewalt assoziiert" (Cansdale / Schütz-Schüffert 1996:2413) wird.

Pferde betrachtete man lange Zeit in Israel als etwas Fremdes. Bei gewonnenen Kriegen behielt man die Pferde nicht als Kriegsbeute, um selbst ein Reiterheer aufzubauen, sondern man lähmte sie (vgl. Jos.11,6.9; 2.Sam.8,4); erst zu den Zeiten Salomos änderte sich das (vgl. 1.Kön.10). Dies lag nicht daran, dass die Vorteile eines Reiterheeres nicht schon früher gesehen wurden. Das "Königsgesetz" in Dtn.17,14-16 verbietet, dass ein König viele Pferde hat, damit er sich nicht auf die

<sup>&</sup>lt;sup>264</sup> 'Pferd' soll hier nur in seiner gegensätzlichen Bedeutung zu 'Esel' dargestellt werden. Da die beiden Tiere im NT niemals zusammen vorkommen, werden die neutestamentlichen Stellen zu ίππος (17x, bis auf Jak.3,3 nur in der Off.) nicht näher untersucht. Einen guten Überblick zu den Stellen bietet Kraft 1981:486-488. <sup>265</sup> Der Begriff ὄνος kommt insg. fünfmal vor und bedeutet 'Esel'. Ὀνάριον, der Diminutiv zu ὄνος, kommt nur einmal in Joh.12,14 vor. Mehr Schwierigkeiten bereitet die Bedeutung des dritten Begriffs, πῶλος. Kommt πῶλος in Verbindung mit einem Genitivattribut vor, meint es das Jungtier dieser Art (so meint z.B. πῶλος ὄνου in Joh.12,15 das Jungtier eines Esels). In dieser Hinsicht ist die Tierart, welche vom Elefanten bis zur Heuschrecke reichen kann, durch den Genitiv angezeigt, was keine Probleme bereitet. Steht πῶλος jedoch alleine da, wird es unklar. Laut Bauer / Aland meint πῶλος dann immer das Pferd, da dies ihrer Ansicht nach der gewöhnliche Gebrauch in der neutestamentlichen Umwelt war (vgl. Bauer / Aland 1988:1463). Somit würde πῶλος auch in den Einzugsdarstellungen aus Mk.11 und Lk.19 das Pferd meinen. Mit dieser Meinung stehen sie jedoch ziemlich alleine da. Einerseits scheint diese postulierte Gleichsetzung von ἵππος und πῶλος erst eine spätere Entwicklung zu sein (vgl. Michel 1959:959; Luz 1997:180 Fn.30). Zum anderen hat das NT oft einen ähnlichen Sprachgebrauch wie die LXX, und da denkt man bei πῶλος "an den Jungesel, ohne dass ein entsprechender Genitiv hinzutreten muss" (Michel 1959:960; vgl. auch Marshall 1978:712; Gnilka 1989b:117; Louw / Nida 1989:43). Zudem sind Mk.11 und Lk.19 direkte Parallelstellen zu Mt.21 und Jh.12 und beziehen sich ebenso wie diese auf Sach.9,9f, wo das Tier, auf dem der Friedenskönig in Jerusalem einzieht eindeutig ein Eselsfüllen ist (s.u.).

<sup>&</sup>lt;sup>266</sup> Vgl. dazu auch die auch im AT gebräuchliche Nebeneinanderstellung von Rind und Esel in Lk.13,15 (vgl. Michel 1954b:287).

<sup>&</sup>lt;sup>267</sup> Vgl. dazu auch die Zahlen in Esr.2,66f. Die Rückkehrer aus dem babylonischen Exil hatten 736 Pferde und mehr als neunmal so viele Esel, nämlich 6720.

eigene Stärke verlässt, sondern allein auf Gott<sup>268</sup>. Das Pferd war ein Zeichen von Krieg und Stolz; der Esel war ein Zeichen von Friede und Demut (vgl. Köstenberger 2004:371).

Die Stellen in den Evangelien, die von Jesu Einzug in Jerusalem reden (Mt.21,1-11; Mk.11,1-10; Lk.19,29-38; Jh.12,12-19) beziehen sich auf die alttestamentliche Ankündigung des Propheten Sacharja in Sach.9,9f<sup>269</sup>:

Du, Tochter Zion, freue dich sehr, und du, Tochter Jerusalem, jauchze! Siehe, dein König kommt zu dir, ein Gerechter und ein Helfer, arm und reitet auf einem Esel, auf einem Füllen der Eselin. Denn ich will die Wagen wegtun aus Ephraim und die Rosse aus Jerusalem, und der Kriegsbogen soll zerbrochen werden. Denn er wird Frieden gebieten den Völkern, und seine Herrschaft wird sein von einem Meer bis zum andern und vom Strom bis an die Enden der Erde.

Der messianische König ist ein Friedenskönig, was sich auch in der Abschaffung der Pferde zeigt (vgl. Shouten van der Velden 1992:70), sodass er nicht mit einem Pferd in Jerusalem einzieht, sondern mit einem Esel: "The horse was the mount of the warrior, and by entering Jerusalem on an ass Jesus indicated that he was coming as the Prince of peace" (HfT 1980:44); der Eselreiter wurde "zum Bild des Friedefürsten" (Møller-Christensen / Jordt Jørgensen 1969:21). Matthäus bezeichnet den Einzug Jesu ausdrücklich als Erfüllung dieser Prophetie: "τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῆ τὸ ἡηθὲν διὰ τοῦ προφήτου (λέγοντος)" (Mt.21,4; vgl. auch Luz 1997:181). Jesus zeigte damit an, dass er König und Friedefürst gleichzeitig ist: "By riding on a donkey, Jesus expresses his willingness to become king of Israel, though in more humble terms than those of the prevailing nationalism of the day ... Jesus' choice of a donkey invokes prophetic imagery of a king coming in peace, which contrasts sharply with notions of a political warrior messiah" (Köstenberger 2004:370f; vgl. auch Smith 1984:256).

## 3.3.2.3 Zusammenfassung

Bei den Begriffen aus der Pflanzen- und Tierwelt, die hier behandelt wurden, müssen die Stellen, an denen sie vorkommen, jeweils in ihrem jeweiligen Zusammenhang betrachtet werden. Man kann keine für alle Vorkommen gültige Aussage treffen. Dies hängt mit der unterschiedlichen Verwendung zusammen. Wird auf den Begriff als historische Gegebenheit zurückgegriffen, muss man z.B. anders damit umgehen, als an Stellen, wo der Begriff bildhaft verwendet wird, um eine Aussage zu verdeutlichen (vgl. auch unten Pkt.4.1):

### I. Weinstock (ἄμπελος) und Weinberg (άμπελών)

In den Abendmahlsberichten der Synoptiker kommt der Weinstock nur in der Wendung 'Gewächs des Weinstocks' (γένημα τῆς ἀμπέλου) vor. Hier kommt es nicht so sehr auf den Weinstock als Solches an, sondern auf das Getränk, das aus seinen Früchten gewonnen wurde. Daher hat z.B. die GNB diese Wendung mit 'Wein' übersetzt (vgl. Lk.22,18); das Wort 'Weinstock' kommt nicht vor.

<sup>&</sup>lt;sup>268</sup> Gegen diese falsche Sicherheit reden auch später die Propheten (vgl. Hos.1,7; 14,4; Am.2,15).

<sup>&</sup>lt;sup>269</sup> Bei Mt. und Joh. geschieht dies explizit durch ein Zitat, darf aber auch bei Mk. und Lk. vorausgesetzt werden: "The type of animal used and the nature of Jesus' entry recall Zech.9,9. The emphasis on this text, however, is not great in Luke" (Bock 1996:1546; zu Mk. vgl. Gnilka 1989b:116).

In Jak.3,12 wird der Weinstock als verdeutlichendes Bild benutzt. Der Verfasser verwendet hier Pflanzen und Früchte, die seinen Adressaten wohlbekannt sind, um seine Aussage aus den vorangegangenen Versen zu verdeutlichen. Wenn Menschen diese Pflanzen und Früchte nicht kennen, geht diese Funktion des Bildes verloren. Hier ist es angemessen, Pflanzen und Früchte zu wählen, die in der Zielkultur bekannt sind, auch wenn man dadurch vom griechischen Wortlaut abweicht.

Schwieriger sind die Überlegungen bei Joh.15: Einerseits ist der Weinstock auch hier nur ein Bild oder ein Vergleich, andererseits ist ein starker Bezug zum AT vorhanden. Es wird nicht möglich sein, diesen Bezug und die tiefere Bedeutung, die dieses Bild aus dem AT gewinnt, direkt in die Übersetzung mit hineinzunehmen<sup>270</sup>, ohne dass die Übersetzung zu einem Kommentar wird. Dennoch kann der Weinstock an dieser Stelle nicht einfach durch eine in der Zielkultur bekannte Pflanze ersetzt werden, denn dadurch geht auch die *Möglichkeit* verloren, diese Bezüge zum AT katechetisch zu vermitteln. Gegebenenfalls könnte man die Verbindung zum AT in einer kurzen Fußnote (oder einer ausführlicheren Sacherklärung am Ende) andeuten<sup>271</sup>. Eine Fußnote könnte folgendermaßen lauten: "Das Bild vom "Weinstock' ist bereits aus dem AT bekannt, wo es auf das Volk Israel bezogen wurde. Jesus als der "wahre Weinstock' bringt dieses Bild zu einem Abschluss, da er damit verbundenen Erwartungen erfüllt".

Beim 'Weinberg' muss ebenfalls differenziert werden. In den Gleichnissen aus Mt.20,1-16; 21,28-32 und Lk.13,6-9 ist der 'Weinberg' eine Art 'Hintergrundkulisse' für das jeweilige Gleichnis, hat aber keine unmittelbare Bedeutung. So ist es an diesen Stellen kein Problem, den 'Weinberg' (als Feld, auf dem Weinstöcke angepflanzt wurden) z.B. mit dem generischen Wort 'Feld' zu bezeichnen<sup>272</sup>.

Im Gleichnis von den bösen Weinbergspächter aus Mt.21,33ff besteht ein ähnliches Problem wie bei dem Weinstock aus Joh.15; es sind starke alttestamentliche Bezüge – vor allem zu Jes.5 – vorhanden. Auch hier ist es wahrscheinlich unmöglich, dies direkt in die Übersetzung zu integrieren. Dennoch muss die Wortwahl genau überlegt werden, um einen späteren Rückbezug nicht von vorneherein auszuschließen<sup>273</sup>.

#### II. Senf / Senfkorn (σίναπι / κόκκος σινάπεως)

Die beiden Vergleiche, in denen das Senfkorn vorkommt, haben fast denselben Vergleichspunkt. Bei beiden geht es um seine sprichwörtliche Kleinheit. Beim Himmelreichsgleichnis kommt hinzu, dass dieser winzige Anfang zu einem großen Ergebnis führt. Der Fokus liegt in diesem Gleichnis

<sup>&</sup>lt;sup>270</sup> So kann dieser AT Bezug z.B. selbst in Deutschland nicht unbedingt als bekannt vorausgesetzt werden, auch wenn Weinstöcke bekannt sind.

<sup>&</sup>lt;sup>271</sup> Eine Möglichkeit ist die Verwendung eines Lehnworts z.B. aus der Landessprache.

<sup>&</sup>lt;sup>272</sup> Aufpassen muss man an dieser Stelle, dass der in der ZS gewählte Begriff weder anachronistisch ist (Felder z.B. gab es auch damals in Israel) noch zu speziell ein bestimmtes Feld bezeichnet (z.B. das Maisfeld o.ä.).

<sup>273</sup> Benutzt man für die Bezeichnung des "Weinstocks' bereits ein Lehnwort, kann man den Weinberg z.B. als "Weinstock-Feld' (in Analogie zu anderen Feldern gebildet – z.B: Mais-Feld) bezeichnen. Diesen Weg hat man bei der Übersetzung des Markusevangeliums in Burunge (Tansania) gewählt. Für Weinstock verwendet man ein Lehnwort aus Kiswahili ('sabibu') und für "Weinberg' kombiniert man dieses Wort mit einem allgemeinen Wort für 'Feld'. So wird in Mk.12,1 aus dem Griechischen ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν in Burunge: "Dieser Mann pflanzte Weinstöcke (sabibu) in seinem Feld" (Burung-Mk.; vgl. Endl: 04.01.08).

nicht auf dem Wachstumsprozess, sondern auf dem Kontrast zwischen dem winzigen Beginn und dem großen Resultat (vgl. Morris 1992:352). Da es sich in beiden Kontexten um Bilder bzw. Vergleiche handelt, ist es theoretisch möglich, einen anderen Begriff für das Senfkorn zu verwenden, ohne dass dadurch die historischen Tatsachen verfälscht werden. Allerdings wird es nicht einfach sein, eine exakte Entsprechung zu finden, die sowohl die Winzigkeit des Samenkorns als auch die Größe der gewachsenen Pflanze beinhaltet<sup>274</sup>; dies ist jedoch vor allem beim Himmelreichsgleichnis bedeutsam. Allerdings könnte man an beiden Stellen anstelle eines bestimmten Samenkorns einen allgemeinen Begriff verwenden und die Winzigkeit (und gegebenenfalls auch die anschließende Größe) durch Adjektive (oder andere Attribute) herausstellen.

### III. Schlange (ὄφις, ἔχιδνα, ἀσπίς)

Bei der Schlange muss genau zwischen den einzelnen Stellen unterschieden werden, da "Schlange" häufig bildlich verwendet wird und es dann hauptsächlich auf die konnotative Bedeutung ankommt. So geht es in Mt.7,10 par hauptsächlich um den mit der Schlange in Israel verbundenen Ekel. Wenn eine Volksgruppe diese Tiere gerne isst und es sich bei Schlangen um eine Delikatesse handelt, ist der Sinn unverständlich und man muss eine andere Lösung überlegen<sup>275</sup>. In Mt.10,16 kommt es auf die Klugheit an<sup>276</sup>, bei Mk.16,18 und Lk.10,19 auf das gefährliche, oft tödliche Gift.

In den Stellen aus Joh.3,14 und den beiden Korintherbriefen wird eindeutig auf ein bestimmtes historisches Ereignis zurückgegriffen, sodass "Schlange" nicht durch ein beliebiges anderes Tier ersetzt werden kann. Auch in der Offenbarung gibt es alttestamentliche Bezüge, die in einer Übersetzung berücksichtigt werden müssen.

Auch der zweite Begriff, ἔχιδνα, kommt in zwei unterschiedlichen Zusammenhängen vor: einmal die eigentliche Verwendung in Apg.28,3, wo auch bei einer Übersetzung deutlich sein muss, dass diese Schlange giftig war, und zum anderen in der Bezeichnung γέννημα ἐχιδνῶν, wo es hauptsächlich auf die 'Giftigkeit' bzw. Bosheit der mit dieser Wendung bedachten Leute ankommt. Wird die Schlange in der Zielkultur als klug betrachtet und man übersetzt diese Wendung wörtlich, geht der Inhalt verloren. Daher muss man eine andere Lösung wählen.

Es ist nicht nötig, an jeder Stelle, an der der Begriff ὄφις (oder auch ἔχιδνα) vorkommt, dasselbe Wort in der ZS zu verwenden. Da beide meist bildhaft verwendet werden und es daher mehr auf den Vergleichspunkt als auf das konkrete Tier ankommt, kann und muss jeweils neu überlegt werden, wie man die jeweilige Bedeutung, die in diesem Kontext am wichtigsten ist, am besten in der Übersetzung transportieren kann.

<sup>275</sup> Möglicherweise gibt es dort ein anderes Tier, was einen solchen Ekel hervorruft wie in Israel die Schlange.
<sup>276</sup> Beachten muss man hier aber auch auf die Konnotation der Klugheit, die durch den Vergleich der Schlange transportiert wird. Die Klugheit der Schlange wird meist negativ als Hinterlist gedeutet; bei Matthäus jedoch ist die Konnotation eher neutral, wenn nicht sogar positiv.

<sup>&</sup>lt;sup>274</sup> Verwendet man eine Pflanze aus der Erlebniswelt der Zielkultur, die zwar ein winziges Samenkorn hat, aber nicht zu einer großen Pflanze wird, erreicht man das Gegenteil von dem, was man eigentlich wollte: Das Verständnis des Gleichnisses wird unnötig erschwert.

### IV. Esel (ὄνος, πώλος, ὀνάριον)

Bis auf Lk.13,15 kommt der Esel nur in einem einzigen Zusammenhang vor, nämlich mit dem Einzug Jesu in Jerusalem. Dieser Einzug ist die Erfüllung einer alttestamentlichen Prophetie aus Sacharja. Da es sich hier um einen den Bericht eines Ereignisses handelt, kann der Esel nicht durch ein anderes Reittier, z.B. das Kamel, ersetzt werden. Neben den historischen Gegebenheiten, die nicht verändert werden dürfen, ist auch die symbolische Bedeutung des Esels als "Friedenstier" eine wichtige Komponente. Jesus ist ein "Friedenskönig" und richtet ein "Friedensreich" auf; er kommt nicht auf einem Schlachtross, um Krieg und Gewalt zu bringen. Eine Erklärung zu dieser Bedeutung direkt in die Übersetzung einzufügen, würde zu weit führen. Dies könnte eine Fußnote oder Sacherklärung übernehmen.

### 3.3.3 Personengruppen

Im Folgenden werden zwei recht unterschiedliche Personengruppen untersucht: Da sind zum einen die Priester (ἰερεῖς), die aus dem Volk Israel ausgesondert wurden, um Gott in besonderer Weise zu dienen (vgl. Ex.28,1). Sie übernahmen wichtige religiöse / kultische Funktionen und waren vom Volk geachtet. Auf der anderen Seite stehen die Zöllner (τελῶναι), die von vielen ihrer Zeitgenossen verachtet und gemieden wurden und oftmals in einem Atemzug mit Sündern genannt werden (τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί). Sie galten meist als Betrüger und wurden als kultisch unrein angesehen.

## **3.3.3.1 Priester (**ἱϵρϵύς)

Das griechische Wort für Priester ist ἱερεύς und kommt im NT 31 Mal vor; fast die Hälfte davon (14 Mal) findet sich im Hebräerbrief, wo Jesus als Priester nach der Ordnung Melchisedeks bezeichnet wird. Abgesehen vom Hebräerbrief und drei Belegen in der Offenbarung<sup>277</sup> kommt ἱερεύς nur noch in den Geschichtsbüchern des NT vor<sup>278</sup>. Der Begriff bezeichnet Priester im eigentlichen Sinn<sup>279</sup>, kann aber auch übertragen verwendet werden. Dann meint der Begriff entweder Christus (im Hebräerbrief) oder in der Offenbarung die Christen (vgl. Sand 1981a:427; Bauer / Aland 1988:755f)<sup>280</sup>.

Um die Bedeutung von ἱερεύς zu verstehen, ist es wichtig, Entstehung und Funktion des jüdischen Priestertums im AT zu untersuchen.

<sup>&</sup>lt;sup>277</sup> Off.1,6; 5,10; 20,6

<sup>&</sup>lt;sup>278</sup> 3x bei Mt. (Mt.8,4; 12,4.5); 2x bei Mk. (Mk.1,44; 2,26); 5x bei Lk. (Lk.1,5; 5,14; 6,4; 10,31; 17,14); 1x bei Joh. (Joh.1,19) und 3x in der Apg. (Apg.4,1; 6,7; 14,13).

 $<sup>^{279}</sup>$  In diesem Sinn wird ἱερεύς vor allem für jüdische Priester verwendet; nur in Apg.14,13 meint der Begriff einen heidnischen Priester. Hier wird er durch ein Genitivattribut näher erklärt (ἱερεὺς τοῦ Διός).

<sup>&</sup>lt;sup>280</sup> Daneben kommen im NT noch vereinzelt mit ἱερεύς verwandte Wörter vor (neben den bereits behandelten Wörtern ἱερός und ἱερόν sind dies vor allem ἀρχιερεύς 122x im NT; ἱερατεία in Lk.1,9; Hebr.7,5; ἱεράτευμα in 1.Petr.2,5.9; ἱερατεύω in Lk.1,8; ἱερουργέω in Röm.15,16 und ἱερωσύνη in Hebr.7,11.12.24), welche hier aber weitestgehend unberücksichtigt bleiben müssen.

### 3.3.3.1.1 Priester im Alten Testament

Das hebräische Wort für Priester ist בֿהָן. Es kommt 740 Mal im AT vor. Es wird immer verwendet, wenn die Priester Jahwes gemeint sind, teilweise aber auch zur Bezeichnung anderer Priester<sup>281</sup>.

Ab Ex.25 wird davon berichtet, dass die Israeliten Gott während der Wüstenwanderung ein Zeltheiligtum bauen (sollen). Zum Dienst an diesem Heiligtum werden bestimmte Leute aus dem Volk anstelle der Gott zustehenden erstgeborenen Söhne (vgl. Num.3,12f.40-51) ausgesondert: Von den zwölf Stämmen des Volkes wird der Stamm Levi ausgewählt, was unter anderem mit ihrer Verweigerung der Anbetung des Goldenen Kalbes (vgl. Ex.32,25-29) begründet wird (vgl. Dtn.33,9). Die Aufgaben der Leviten bestanden vor allem in Auf- und Abbau und Transport der Stiftshütte und der heiligen Geräte während der Wüstenwanderung, in Hilfsdiensten für die Priester, der Wartung der heiligen Geräte und im Bewachen des Heiligtums (vgl. Num.1,51.53; 2,17; 3,5-7)<sup>282</sup>.

Innerhalb des Stammes Levi wurden Aaron und seine Nachkommen ausgesondert, um Priester zu sein (vgl. Ex.28,1). Sie waren vor allem zuständig für die unterschiedlichen Opfer (vgl. z.B. Ex.28,43; Lev.1,5-9), aber auch für die Segnung des Volkes (vgl. Num.6,22-27) und die Verwaltung der Lose "Urim und Tummim" (vgl. Ex.28,30). Sie waren Gesetzeslehrer (vgl. Dtn.31,9-13; 33,9), Richter bei besonders schwierigen Fragen (vgl. Dtn.17,8) und Wächter des Heiligtums (vgl. Num.3,38)<sup>283</sup>. Ihre Funktionen und Aufgaben waren vielfältig.

Neben den allgemeinen Priestern gab es einen Hohenpriester. Dieses Amt wurde zunächst von Aaron selbst ausgeübt. Danach wurde es jeweils nach dem Tod an den ältesten Sohn weitergegeben<sup>284</sup>.

Später wurde die Stiftshütte nach Schilo gebracht (vgl. Jos.18,1; 19,51). Bis zur Zerstörung um das Jahr 1050 vor Christus (vgl. Taylor 1996:2237) war dort das zentrale Heiligtum der Israeliten (vgl. 1.Sam.1,3). Dass es neben Schilo (und später neben Jerusalem) viele kleinere Heiligtümer gab, war im Pentateuch verboten (vgl. z.B. Dtn.12). Im Richterbuch wird immer wieder berichtet, dass das Volk Israel tat, was dem Herrn missfiel (vgl. z.B. 2,11; 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1; 21,25), indem sie eigene Götzen machten und sie anbeteten (vgl. Ri.17,4; vgl. dazu auch den Fluch aus Dtn.27,15), Höhenheiligtümer errichteten und selbst priesterliche Funktionen übernahmen (vgl. Ri.17,5). Dadurch verwarfen sie das Gesetz der Kultzentralisation und die aaronitische Priesterschaft.

<sup>&</sup>lt;sup>281</sup> Wird מַהָן für heidnische Priester verwendet, so wird er normalerweise durch einen Zusatz näher bestimmt (z.B. für Baal 2.Kön.10,19; für Dagon 1.Sam.5,5; der Midianiter Ex.3,1; von On Gen.41,45). Daneben gibt es für Götzenpriester auch noch den Begriff בָּמֶר (z.B. in 2.Kön.23,5; Hos.10,5; vgl. Dommershausen 1984:68)

<sup>&</sup>lt;sup>282</sup> In Details hatten die Nachkommen der drei Söhne Levis, Gerschon, Kehat und Merari (vgl. Ex.6,16), unterschiedliche Aufgaben, welche in Num.3f näher beschrieben werden.

<sup>&</sup>lt;sup>283</sup> Dies manifestierte sich auch daran, dass sie die Gegenstände, die sich im Heiligen oder Allerheiligsten befanden, vor dem Transport durch die Kehatiter sorgfältig abdecken mussten, da es den Leviten nicht gestattet war, diese Gegenstände zu sehen und direkt zu berühren (vgl. Num.4,1-20).

<sup>&</sup>lt;sup>284</sup> Vgl. dazu Dtn.10,6, wo davon berichtet wird, dass Eleasar nach dem Tod seines Vaters Aaron dessen Aufgabe übernimmt, und Num.25,13, wo Gott dem einzigen Sohn Eleasars, Pinhas, ein ewiges Priestertum wegen dessen Gehorsam verheißt. Obwohl nach Num.3,2 Nadab der Erstgeborene ist, hat die Erbfolge dennoch seine Richtigkeit, da in Lev.10 vom Tod der beiden ältesten Söhne (Nadab und Abihu) Aarons berichtet wird.

Unter König David kam die Bundeslade nach Jerusalem (vgl. 2.Sam.6) und sein Sohn Salomo errichtete dort schließlich den Tempel als ständige Wohnstätte Gottes (vgl. 1.Kön.6,1; 8,10.13), an der die Priester und Leviten ihren Dienst wahrnehmen sollten. Endgültig durchgesetzt wurde das Gesetz der Kultzentralisation jedoch erst bei den Reformen unter König Josia (vgl. 2.Kön.22f).

Diese Skizze der Geschichte Israels folgt der Schilderung des AT. Die kritische Rekonstruktion aus der modernen atl. Wissenschaft ist an dieser Stelle wenig hilfreich<sup>285</sup>; da für die Zeitgenossen Jesu die ihnen vorliegende Tora Grundlage ihres Glaubens und ihres alltäglichen Lebens war. Für sie ging das Priestertum nicht erst auf die späte Königszeit zurück, sondern war bereits von Mose angeordnet. Auch wurde das Amt des Hohenpriesters über Zadok auf Aaron zurückgeführt. Die Leviten waren für sie keine Priester der Höhenheiligtümer, die bei der Reform Josias zu niederen Tempeldiensten degradiert wurden, um die Stellung der Jerusalemer Priesterschaft (Zadokiden) zu sichern, sondern von Anfang an ausgesondert aus dem Volk und von Gott berufen, ihm am Heiligtum zu dienen. Diese Abgrenzung ist wichtig, um Bedeutung und Funktion der Priester, wie sie auch die neutestamentlichen Autoren verstanden haben, klar herauszustellen. Ihr Dienst wurde vom Volk sehr geschätzt (vgl. Betz 1996b:1990), auch wenn sie im NT nicht mehr alle Funktionen wahrnahmen wie noch zu alttestamentlicher Zeit (so waren z.B. die Schriftgelehrten im Wesentlichen für die Unterweisung des Volkes im Gesetz zuständig; vgl. Schrenk 1938:262; Jeremias 1958:105f; Ego 1997:395; Basser 2000:825). Sie übten aber nach wie vor die von Anfang an wichtigste Funktion<sup>286</sup> aus: Sie waren durch den Opferdienst Mittler zwischen dem Volk Israel und Gott (vgl. auch Hurst / Green 1992:634).

Die über Jahrhunderte bestehende Ämterteilung wurde unter der Herrschaft der Makkabäer aufgehoben; Jonathan war sowohl königlicher Statthalter (vgl. 1.Makk.10,65) als auch der von den Griechen ernannte und später mehrfach bestätigte Hohepriester (vgl. 1.Makk.10,20; 11,27.57)<sup>287</sup>. Dieses zweifache Amt hatten auch die Nachfolger Jonathans inne (vgl. z.B. 1.Makk.13,42; 14,41.47). Somit war der Hohepriester gleichzeitig religiöser und politischer Führer der Juden: "[T]he high priest served as head of state, incorporating the duties of king and prophet since his office was the only remaining office of the first temple times" (Basser 2000:826).

Erst unter Herodes dem Großen wird die Ämterteilung wieder eingeführt. Er setzte als ersten Hohenpriester einen unbedeutenden Nachkommen Zadoks ein, womit er gleichzeitig das über Zadok auf Aaron zurückgeführte ursprüngliche hohepriesterliche Geschlecht wieder in sein Amt einsetzte und damit den Forderungen der "Frommen" gerecht wurde und seine eigene Machtstellung

<sup>286</sup> Laut Dommershausen wird die Kultausübung erst in der Königszeit konkret (vgl. Dommershausen 1984:72). Auch laut Schrenk wird der Opferdienst erst zur Königszeit zur wichtigsten Aufgabe für die Priester, vorher war das wichtigste die Weissagung bzw. der Orakelspruch (vgl. Schrenk 1938:260; auch Reventlow 1997:383.387). Orakelspruch, Weissagung, Gesetzeslehre u.a. waren zwar auch Aufgabe der Priester, aber nach der uns heute vorliegenden Schilderung des AT wurden die Priester von Anfang an in *erster* Linie eingesetzt für die Opfer. Daher ist dies auch die vorrangige Bedeutung / Funktion, die in einer Übersetzung enthalten sein muss.

.

 $<sup>^{285}</sup>$  Vgl. dazu z.B. die Werke von Noth 1956; Fohrer 1979 und Schmitt 2005 und den Artikel zum Priester / Priestertum im AT von Reventlow (1997:383-391) in TRE XXVII.

<sup>&</sup>lt;sup>287</sup> Dass dies nicht auf ungeteilte Zustimmung stieß, ist u.a. erkennbar an der um diese Zeit erfolgten Trennung der späteren Essener, die nur einen Zadokiden als Hohenpriester akzeptierten (vgl. CD IV,3f; auch Lange 2003:1882f).

ausbaute<sup>288</sup> (vgl. Jeremias 1958:53; Hurst / Green 1992:634; Ego 1997:393). Durch die willkürliche Ein- und Absetzung der Hohenpriester wurde die Erbfolge und das lebenslange Amt endgültig abgeschafft (vgl. Jeremias 1958:14-17). Auch wenn sie nicht mehr Führer des Volkes waren, hatten die Hohenriester immer noch relativ große Macht (z.B. durch den Vorsitz des Hohen Rates oder die Kontrolle über den gesamten Tempeldienst und den Tempelschatz)<sup>289</sup> und waren beim Volk im allgemeinen hoch angesehen (vgl. auch Apg.23,1-5), nicht zuletzt auch aufgrund des Vorrechts, zumindest einmal im Jahr das Allerheiligste betreten zu dürfen (vgl. Lev.16). Die einfachen Priester hingegen hatten eine eher untergeordnete Bedeutung (vgl. Hurst / Green 1992:634; Ego 1997:393), da sie keinen politischen Einfluss hatten und von ihren ursprünglich recht vielfältigen Funktionen im AT nur noch die Kultausübung übrig blieb<sup>290</sup>. Die richterliche Funktion wurde vom Hohen Rat (deren Befugnisse z.T. über Jerusalem hinausgingen; vgl. Apg.9), die Unterweisung im Gesetz von den Schriftgelehrten übernommen<sup>291</sup>, die weitestgehend nicht aus priesterlichem Geschlecht stammten (vgl. Schrenk 1938:262; Jeremias 1958:105f; Ego 1997:395; Basser 2000:825), und für die Interpretation der Lose "Urim und Tummim' gab es schon zur Zeit von Esra und Nehemia<sup>292</sup> niemanden mehr, der dies hätte tun können (vgl. Esr.2,63; Neh.7,65)<sup>293</sup>.

### 3.3.3.1.2 Priester in der Umwelt Israels

In der orientalischen Umwelt des AT war die Hauptaufgabe eines Priesters das Opfer an eine Gottheit. Daneben wurden die Gottheiten aber auch durch Priester befragt (zielt in die Vergangenheit; die Frage ist, aus welchem Grund ein bestimmtes Ereignis stattgefunden hat) und Priester konnten durch Divination das Schicksal herausfinden (dies zielt zusammen mit der Schicksalsänderung durch die Beschwörungspriester in die Zukunft), woraufhin "Beschwörungspriester" in der Lage waren, das Schicksal für einzelne oder die Absichten negativer / böser Dämonen zu ändern (vgl. Otto 2003:1646f).

<sup>&</sup>lt;sup>288</sup> Danach stammten die von ihm und seinen Nachfolgern eingesetzten Hohenpriester aus einfachem priesterlichem Geschlecht.

<sup>&</sup>lt;sup>289</sup> Vgl. dazu auch Hurst / Green: "The immense power of the high priest ... is crucial to an understanding of the NT period. The high priest had the power to collect taxes, supervise both the Temple and the Sanhedrin, and represent the Jews in all their dealings with Rome" (Hurst / Green 1992:634).

<sup>&</sup>lt;sup>290</sup> Zur Kultausübung gehört auch noch das Recht, die Israeliten (wieder) zum Kult zuzulassen, indem sie Aussätzige wieder für rein erklärten (vgl. Mk.1,44 parr.).

<sup>&</sup>lt;sup>291</sup> Hinzu kommt das hohe Ansehen der Schriftgelehrten: Sie wurden "im Volke mit unbegrenzter Achtung und ehrfürchtiger Scheu verehrt" (Jeremias 1958:112). Belege für dieses hohe Ansehen führt Jeremias auf den Seiten 112-114 auf.

<sup>&</sup>lt;sup>292</sup> Auch wenn im NT an manchen Stellen noch davon die Rede ist, dass das Los geworfen wurde (vgl. Lk.1,9; Apg.1,26), heißt das nicht, dass es sich um die Lose 'Urim und Tummim' handeln muss.

<sup>293</sup> Însgesamt gab es zu neutestamentlicher Zeit verschiedene – auch in ihrer Stellung, ihrem Rang und in ihrem Ansehen unterschiedliche – Priesterarten / -aufgaben (vgl. die Auflistung in Jeremias 1958:17f). Der im NT häufig vorkommende Plural von ἀρχιερεύς meint die ständig am Tempel anwesenden mit Leitungs-aufgaben betrauten 'Oberpriester', die ein festes Kollegium bildeten, "das die priesterliche Gerichtsbarkeit inne hat und dessen Glieder Sitz und Stimme im Hohen Rat haben" (Jeremias 1958:39). Die ἰερεῖς waren in 24 Ordnungen (ἐφημερία) unterteilt, von denen jede eine Woche lang Dienst hatte (vgl. Lk.1,5.8; Schrenk 1938:262). Bereits in 1.Chr.24,1-19 und 2.Chr.8,14 wird von 24 Priesterklassen berichtet. Neben diesen beiden Bezeichnungen muss auch der στρατηγός (τοῦ ἰεροῦ) den Priestern zugeordnet werden (vgl. Jeremias 1958:18). Er hatte die oberste Polizeigewalt im Tempel inne (vgl. z.B. die Verhaftung der Apostel in Apg.4,1-3 und 5,24-27). Die Λευῖται dienten zwar auch am Heiligtum, waren aber keine Priester und müssen daher von ihnen unterschieden werden (s. die Ausführung oben).

Auch in der Umwelt des NT sind die Aufgaben eines ἰερεύς vielfältig. Neben den Opfern und der Verwaltung des Tempelbereichs (wozu auch das Aufpassen auf ordnungsgemäßes Verhalten im Tempelbereich gehörte; vgl. Dignas 2003:1650), war der Priester jemand, "dem in alter Zeit auch das Wahrsagen aus dem Opfer oblag" (Menge – Güthling 1987:340)<sup>294</sup>. So begegnet ἰερεύς "schon bei Homer fast synonym mit μάντις" (Schrenk 1938:257). Es gibt zahlreiche Belege, die diese Aussage erhärten: In Didyma und Kolophon war z.B. ein Priester für die Orakelsprüche zuständig (vgl. Graf 1999:885). Auch beim Orakel in Delphi werden Priester als Gehilfen der Pythia (Delphisches Orakel) genannt: "Die Sprüche der Pythia wurden durch Vermittlung der verschiedenen Priester erteilt … Es gab um 200 vor Christus zwei als ἱερεύς bezeichnete Priester, einen προφήτης und fünf ὅσιοι" (Rosenberger 2001:57). Diese Orakelsprüche der Götter wurden in einem Zustand der Ekstase und / oder Trance verkündet (vgl. Dodds 1991:43f).

All diese Funktionen stecken ursprünglich hinter dem Begriff ,ἱερεύς'. Der griechische ἱερεύς wurde somit im Gegensatz zum hebräischen ἀπρεί πίελτ zwangsläufig in erster Linie mit dem Opferdienst verbunden – wahrscheinlich auch aufgrund der deutlich geringeren Häufigkeit der Opfer. Seine Funktion ist teilweise zugleich die eines Orakels, Sehers oder Propheten, sodass der Begriff ἱερεύς "ganz allgemein einen religiösen Funktionsträger, insbesondere den für den Kult zuständigen Experten" (Friedli 2003:1645) bezeichnet.

### 3.3.3.1.3 Priester im Neuen Testament

Der Begriff, der im NT für Priester verwendet wird, ist der auch in der Umwelt übliche (s.o.) ἰερεύς. Weder im NT noch in der LXX ist eine Zurückhaltung gegenüber diesem Begriff erkennbar<sup>295</sup>. Die Begründung scheint hauptsächlich eine mangelnde Alternative zu sein. Im NT gibt es neben dem ἰερεύς jedoch an fünf Stellen, die ausschließlich kultische bzw. religiöse Bedeutung haben, (vgl. Balz 1981a:859-861; Bauer / Aland 1988:955-957) auch den Begriff λειτουργός<sup>296</sup>. Das NT übernimmt dabei den Sprachgebrauch der LXX.

## Exkurs: Sprachgebrauch in der LXX

In der LXX werden die 740 Vorkommen des hebräischen בֹהָן über 700 Mal mit ἱερεύς oder Begriffen derselben Wurzel (wie ἱερατεύω, ἱεράτευμα, ἱερωσύνη und ἱερατεία) übersetzt (vgl. Dommerhausen 1984:69). Die Möglichkeit, den oben erwähnten Begriff λειτουργός zum *terminus technicus* für den Priester des einzigen Gottes zu machen (in Abgrenzung zu den heidnischen Götzenpriestern), wird nicht genutzt<sup>297</sup>; möglicherweise, weil diese Wortgruppe zu sehr mit Politik

<sup>&</sup>lt;sup>294</sup> So wird z.B. auch bei Liddell / Scott der ἱερεύς nicht nur als 'priest' oder 'sacrificer' bezeichnet, sondern auch als 'diviner' (vgl. Liddell / Scott 1996:821)

<sup>&</sup>lt;sup>295</sup> Dieser Gebrauch steht im Gegensatz zur Zurückhaltung anderen Wörtern aus dieser Wortgruppe gegenüber, wie z.B. ἰερός (Zurückhaltung sowohl im NT wie auch in der LXX) oder ἰερόν (Zurückhaltung der LXX, nicht aber im NT; Diskussion dazu s.o. Pkt. 3.3.2.1.1).

<sup>&</sup>lt;sup>296</sup> Röm.13,6; 15,16; Phil.2,25; Hebr.1,7; 8,2.

<sup>&</sup>lt;sup>297</sup> Λειτουργός kommt in der LXX insg. 10x vor, davon nur 3x in kultischem Zusammenhang (Esr.7,24; Neh.10,40; Jes.61,6).

und Sozialwesen verbunden war (vgl. die Ausführung zu λειτουργός, λειτουργέω, λειτουργία und λειτουργικός in Passow 1983:35)<sup>298</sup>.

Dennoch stellt sich die Frage, ob es nicht besser gewesen wäre, den neutralen Begriff des λειτουργός zu benutzen und ihn neu zu füllen, zumal er auch in kultischer Bedeutung vorkam (vgl. z.B. Esr.7,24; Neh.10,40); dafür hätte die LXX nur konsequent λειτουργός für μπω verwenden müssen. Aus dem Kontext hätte man dann durchaus schließen können, dass es sich beim λειτουργός um einen "Kultdiener" handelt (vgl. auch Strathmann 1942:238); damit wäre die primäre Funktion des atl. Priesters abgedeckt<sup>299</sup>. Warum hat man einen Begriff benutzt, der mit heidnischen Priestern verbunden werden kann, obwohl sie in der Ausübung ihres Amtes auch Aufgaben wahrnahmen, die dem Volk Israel verboten waren<sup>300</sup>, und sich nicht deutlicher von der Umwelt abgegrenzt? Durch diese Vorgehensweise ist nur aus dem Kontext ersichtlich, ob es sich beim ἱερεύς um einen Jahwe'- oder einen "Götzenpriester" mit all seinen paganen Funktionen handelt.

Haben die Übersetzer das Problem des Synkretismus, das sich daraus hätte ergeben können, nicht gesehen? Oder legen wir dieses Problem aus unserer heutigen Sicht dort hinein? War der Begriff ἰερεύς dem hebräischen בֹהן doch ähnlicher, als es aus der vorangegangen Untersuchung zu vermuten wäre, zumal ja auch eine – wenn auch eher untergeordnete – Funktion die Auslegung der Lose "Urim und Tummim" war?

Eine mögliche Antwort bietet ein Blick auf die Zielgruppe: Die LXX wurde hauptsächlich für die Diaspora-Juden in Ägypten geschrieben (s.o. Pkt. 3.1.1). Auch wenn sie die hebräischen Schriften nicht mehr ausreichend verstehen konnten, kannten sie doch die wesentlichen Elemente ihres Glaubens, sodass die Aufgaben eines Priesters als bekannt vorausgesetzt werden können. Für sie war der ἱερεύς in der Stiftshütte oder dem Tempel, sobald er in der LXX Verwendung fand, in alttestamentlichem Sinn gefüllt; er wurde wohl kaum mit heidnischen Priestern verwechselt. Bei diesen mit der Religion und dem Kult Israels vertrauten Empfängern ein falsches Verständnis zu wecken, war unwahrscheinlich.

Ähnlich ist die Situation im NT: Der Sprachgebrauch ist derselbe wie in der LXX, wodurch auch die Spannung zunächst bestehen bleibt: Juden und andere, die die jüdische Religion gut kannten, werden beim ἱερεύς den alttestamentlichen Priester vor Augen gehabt haben. Aber was ist mit Heidenchristen, die dieses Hintergrundwissen nicht hatten? Zum einen waren in den neutestamentlichen Gemeinden beide Gruppen vertreten – Juden- und Heidenchristen – sodass mangelnden Kenntnissen über das AT direkt begegnet werden konnte<sup>301</sup>. Zum anderen kommt der Begriff in

<sup>&</sup>lt;sup>298</sup> Ähnlich auch bei Liddell / Scott. Erst als dritte Bedeutung von λειτουργός heißt es: "in religious sense, *minister . . . attendant* at sacrifices" (Liddell / Scott 1996:1037).

<sup>&</sup>lt;sup>299</sup> Ähnliches wurde in der LXX mit dem Begriff διαθήκη gemacht. Er wurde zum terminus technicus für den Bund, obwohl dessen ursprüngliche Bedeutung 'letzter Wille' war und man mit συνθήκη ein natürliches Äquivalent gehabt hätte (s.o. unter Pkt. 3.1.3.1).

<sup>&</sup>lt;sup>300</sup> Hinter dem heidnischen ἱερεύς verbirgt sich eben auch Zeichendeuterei, Götzen- / Geisterbeschwörung und Wahrsagerei, was den Israeliten verboten war (vgl. Lev.20,6.27).

<sup>&</sup>lt;sup>301</sup> Außerdem konnten sich auch Heidenchristen zumindest so gut im AT auskennen, dass ihnen wichtige Unterschiede zwischen Judentum und Heidentum bewusst waren; entweder weil sie als 'Gottesfürchtige' zuvor schon Interesse am jüdischen Glauben gezeigt hatten oder weil sie nach ihrer Bekehrung in den Heiligen Schriften unterwiesen wurden.

den meisten Schriften entweder gar nicht (so in fast allen Briefen) oder relativ selten vor (Verteilung s.o. Fn.278).

Nur im Hebräerbrief ist er gehäuft zu finden (14 Mal). Dessen Empfänger sind entweder Judenchristen (was aus der überlieferten Überschrift Πρὸς Ἑβραίους zu vermuten wäre) oder Heidenchristen, die sich gut im alttestamentlichen Kult auskennen: "In Hebrews, the evidence is overwhelming that the author expected his readers to be thoroughly acquainted with OT persons, institutions (especially cultic institutions, e.g., 9:1-10), and texts, and with the Mosaic law" (Ellingworth 1993:23). Auch durch den Kontext wird klar, um welches Priestertum es sich im Hebräerbrief handelt. Daher ist – genau wie in der LXX – auch im NT ein falsches Verständnis des ἱερεύς unwahrscheinlich.

Im Hebräerbrief ist Jesus der vollkommene Priester / Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks (vgl. Hebr.5,6; 6,20; 7,1.3.11) und steht im Gegensatz zum unvollkommenen levitischen Priestertum. Erst in diesem Gegensatz "gewinnen die Hohepriesteraussagen des Hebräerbriefs ihre besondere christologische Kraft und Bedeutung" (Sand 1981a:428).

Die drei Vorkommen in der Offenbarung (1,6; 5,10; 20,6) greifen Ex.19,6 auf<sup>302</sup>: "Die Priesterwürde, die der Gemeinde zugesprochen wird, ist Teil der Königswürde, die ihr von Gott und seinem Christus übergeben wird" (Sand 1981a:428; vgl. auch Schrenk 1938:265). Die Aussagen in der Offenbarung über die Christen als Priester sind jedoch nicht wörtlich, sondern bildlich gemeint<sup>303</sup>. Die Zusage an Israel aus Ex.19 wird um die Gemeinde erweitert, die nun als Priester bezeichnet wird.

Bis auf den Hebräerbrief wird nur noch an einer Stelle erwähnt, dass ein Priester Gott Opfer darbringt, in Lk.1,5ff: Der opfernde Priester Zacharias wird an den Anfang der Geschichte Jesu gestellt, "der an der alten Kultstätte die Offenbarung des Neuen empfängt" (Schrenk 1938:264). In kultischem Zusammenhang steht noch Mk.1,44 parr., wo Jesus die von ihm geheilten Aussätzigen zum Priester schickt<sup>304</sup>, der alleine dazu berechtigt war (vgl. Lev.13,1ff), Aussätzige für rein zu erklären und damit zum Kult zuzulassen. In Mk.2,26 parr. werden Priester nur nebenbei in einer Geschichte erwähnt (vgl. 1.Sam.21,2-7), die Jesus erzählt, um zu verdeutlichen, dass der Mensch bzw. die Barmherzigkeit wichtiger ist als das strikte Einhalten des Gesetzes.

In den Geschichtsbüchern des NT spielen Priester nur eine untergeordnete Rolle; auch Jesus selbst schweigt im Wesentlichen zu ihnen<sup>305</sup>. Ihre hauptsächliche Funktion im AT, durch die Opfer Mittler zwischen Gott und den Menschen zu sein, wird nur im Hebräerbrief aufgegriffen (und auch dort nur in der Übertragung auf Jesus). Dies hat zwei Gründe: Zum einen werden ihre Aufgaben, Funktionen und auch deren Bedeutung für das Volk Israel als bekannt vorausgesetzt<sup>306</sup>. Zum ande-

<sup>305</sup> Er bezeichnet sich auch nicht selbst oder seine Jünger als Priester, wie dies im Hebräerbrief oder der Offenbarung vorkommt (vgl. auch Schrenk 1938:263; Sänger 1997:397; Basser 2000:826)

-

<sup>&</sup>lt;sup>302</sup> Die Parallele zu dieser Stelle ist klar erkennbar, auch wenn in der LXX ἱεράτευμα und nicht ἱερεύς steht.

<sup>&</sup>lt;sup>303</sup> Der Tempel war schon zerstört und auch im himmlischen Jerusalem gibt es kein Tempelgebäude mehr, da Gott und das Lamm dort der Tempel sind (vgl. Off.21,22; vgl. auch Sand 1981a:428f; Sänger 1997:400).

<sup>&</sup>lt;sup>304</sup> Damit hält er sich an die vorgegebenen kultischen Bestimmungen (er löst das Gesetz nicht auf).

<sup>&</sup>lt;sup>306</sup> Dies wird z.B. deutlich in Mk.1,44 parr.: Nur wenn man weiß, dass ausschließlich Priester das Recht hatten, Menschen, die durch Aussatz vom Kult ausgeschlossen waren, wieder zum Kult zuzulassen, ist Jesu Aufforderung, sich dem Priester zu zeigen, verständlich.

ren wird Jesus selbst zum (Hohen-) Priester, der für seine Nachfolger vor Gott eintritt (vgl. Lk.22,32; 1.Joh.2,1). Die atl. levitischen Priester werden abgelöst (s.o.).

# 3.3.3.1.4 Zusammenfassung

Laut Darstellung des AT bestand die Aufgabe der Priester in erster Linie im Opferdienst, durch den sie das Volk Israel vor Gott vertraten und Sühne bewirkten und damit die Beziehung zu Gott aufrechterhielten. Dies muss in einer Übersetzung transportiert werden. Obwohl sie noch andere Funktionen hatten, waren sie dem Opferdienst untergeordnet und auch nicht unbedingt den Priestern allein vorbehalten: So nahmen sie eine richterliche Funktion nur in besonders schwierigen Fragen wahr. Auch die Interpretation der Lose führten teilweise andere durch, wie zum Beispiel Josua (auf den Befehl Gottes hin; vgl. Jos.7,10-20) oder Saul, der durch die Lose "Urim und Tummim" ermittelt, wer Schuld ist, dass Gott ihm zuvor nicht geantwortet hat (vgl. 1.Sam.14,37-43)<sup>307</sup>. Auch im NT werden Lose geworfen, ohne dass ein Priester zugegen ist (vgl. z.B. Apg.1,26). Zudem wird die jeweilige zusätzliche Funktion eines Priesters an den Stellen, wo dies wichtig ist, explizit erwähnt und muss daher nicht schon im Begriff selbst enthalten sein.

Auch wenn Priester in den Geschichtsbüchern des NT nur eine untergeordnete Rolle spielen, sind ihre Funktion und ihr Ansehen als Hintergrundinformation wichtig, um die volle Bedeutung (auch das, was 'zwischen den Zeilen' steht) der berichteten Ereignisse verstehen zu können. Darüber hinaus kann auch Jesu messianisches Hohepriesteramt nur verstanden werden, wenn wenigstens die Grundzüge des atl. Priesteramts bekannt sind. Dieses Wissen kann jedoch nicht direkt im Text einer Übersetzung vermittelt werden. Gut wäre daher eine Erklärung von Entstehung, Wesen und Funktion des Priestertums im Glossar<sup>308</sup>.

Ebenfalls interessant für die Frage nach heutigen Übersetzungsmöglichkeiten ist die Verwendung des griechischen ἰερεύς, da der Begriff auch solche Funktionen beinhaltet, die dem Volk Israel verboten waren. Kann man auch heute so vorgehen und einen Begriff aus der Religion der Zielgruppe verwenden, der hauptsächlich mit Geisterbeschwörung und / oder Ekstase bzw. Trance verbunden wird? Im Wesentlichen ist dies – wie schon in der LXX und im NT – von der Zielgruppe und ihren Vorkenntnissen abhängig. Die Empfänger der Schriften, in denen ἱερεύς ein wichtiger Begriff ist (AT und im NT der Hebr.), kannten das Konzept und die dahinter stehenden alttestamentlichen Hintergründe gut, sodass sie die ἱερεῦς Jahwes und ihre Aufgaben nicht mit den ἱερεῦς der heidnischen Kulte verwechselten. Ähnliche Vorkenntnisse können heute nicht unbedingt vorausgesetzt werden. Gibt es entsprechende Vorkenntnisse nicht, ist die Gefahr von Verwechslung

\_

Auch in der Geschichte vom barmherzigen Samariter (vgl. Lk.10,25-35) kann die Erzählung erst dann in der Tiefe verstanden werden, wenn die drei erwähnten Personengruppen (Priester, Levit und Samariter) bekannt sind. Der verachtete Samariter ist den angesehenen und gerechten Dienern am Heiligtum – Priester und Levit – durch seinen Liebesdienst überlegen (vgl. Schrenk 1938:264; Sänger 1997:398).

<sup>&</sup>lt;sup>307</sup> Dieses Ereignis findet statt, *bevor* Saul von Gott verworfen wird (vgl. 1.Sam.15) und scheint rechtmäßig gewesen zu sein, da Gott antwortet. Als er später Gott fragt, antwortet Gott nicht mehr, "weder durch Träume noch durch das Los "Licht" ["Urim"; Anm. AF] noch durch Propheten" (1.Sam.28,6).

<sup>&</sup>lt;sup>308</sup> Dies wird besonders wichtig, wenn die Übersetzung des AT noch nicht vorliegt.

und Synkretismus bei diesem Begriff höher als damals, sodass die Verwendung eines solchen Begriffes gut überlegt werden muss<sup>309</sup>.

# 3.3.3.2 Zöllner (τελώνης)

Der griechische Begriff, der in den deutschen Bibelübersetzungen meist mit 'Zöllner' oder 'Zolleinnehmer' wiedergegeben wird³¹¹, ist τελώνης. Im NT kommt er nur in den Synoptikern vor³¹¹. Was aber bedeutet τελώνης genau? Ist er – wie die deutsche Übersetzung vermuten ließe – vergleichbar mit heutigen Zollbeamten, die vom Staat angestellt sind, um an einer Grenze zwischen zwei Staaten eingeführte Waren zu verzollen? Und welches Ansehen / welchen Ruf hatten die τελώναι in der damaligen Bevölkerung? Stand man ihnen positiv, neutral oder eher negativ gegenüber und warum? Was sagen die neutestamentlichen Stellen über die τελώναι aus? Was zeigen die ntl. Stellen, an denen die τελώναι mit den ἀμαρτωλοί zusammen vorkommen? Wie stand Jesus ihnen gegenüber? Diese und ähnliche Fragen sollen im Folgenden beantwortet werden:

### I. Allgemein

Zur Zeit des Neuen Testaments stand Israel unter römischer Besatzung. Rom forderte von all ihren besetzten Gebieten Steuern. Einen Teil der Steuern, die so genannten "indirekten Steuern", verpachtete der Staat an Privatpersonen oder Großpächtergesellschaften, welche sich dadurch das Recht erwarben, diese Steuern für sich selbst einzunehmen (vgl. Louw / Nida 1989:578; Alpers 2005:178f).

Dieses Prinzip der Steuerverpachtung stammt aus der Zeit der griechischen Stadtstaaten und wurde von den Römern weitergeführt: Das Recht, Steuern in einem relativ kleinen Gebiet und für einen kurzen Zeitraum (meist ein Jahr) einzunehmen<sup>312</sup>, wurde an Einzelpersonen, die Kleinpächter, oder an Großpächtergesellschaften<sup>313</sup> verpachtet. Dabei wurde ein Vertrag abgeschlossen, der

<sup>310</sup> So z.B. Rev. Elberfelder, Luther, Einheitsübersetzung, Übersetzung von Menge, Schlachter Übersetzung, Gute Nachricht, Münchner Neues Testament, Das Neue Testament von Wilckens, NGÜ. Einzig die Neues Leben Übersetzung geht einen anderen Weg und übersetzt τελώνης mit 'Steuereintreiber' (in enger Anlehnung an das englische Vorbild / Original New Living Translation).

<sup>&</sup>lt;sup>309</sup> Weitere Überlegungen und konkrete Beispiele dazu s.u. Pkt. 4

<sup>311 8</sup>x bei Mt., 3x bei Mk. und 10x bei Lk. Ebenfalls zu dieser Wortgruppe gehören die Begriffe τελώνιον ('Zollhaus', 'Zollstelle'; 3x im NT, jeweils bei der Berufung von Matthäus / Levi; vgl. Mk.2,14 par) und ἀρχιτελώνης ('Oberzöllner'). Was genau mit dem Begriff ἀρχιτελώνης gemeint ist, ist unsicher (der Begriff kommt auch sonst nicht in der Literatur vor). ἀρχιτελώνης bedeutet: "chief tax collector, in the sense of one who controlled activities of certain other tax collectors ... It is also possible to understand ἀρχιτελώνης as meaning a principal or important tax collector rather than one who controlled the activities of other tax collectors" (Louw / Nida 1989:579; vgl. auch Reiling / Swellengrebel 1971:615; Bock 1996:1516).

<sup>&</sup>lt;sup>312</sup> Laut Alpers wurde dieses Recht für die Dauer von fünf Jahren verpachtet. Die Pachtsumme wurde jährlich im Voraus entrichtet (vgl. Alpers 2005:179).

<sup>313</sup> Bei den Großpächtergesellschaften schlossen sich mehrere reiche römische Bürger zusammen, um die Steuerrechte für eine größere Region oder gar eine ganze Provinz zu kaufen. Die Gesellschaften stellten daraufhin Einzelpersonen an, um die Abgaben einzutreiben. Die τελῶναι aus dem NT wären dann die Angestellten (so z.B. Bauer / Aland 1988:1619; Krieger 1997:124f). Einiges spricht allerdings dagegen: Wenn die Römer ein Gebiet besetzten, übernahmen sie vielfach die dort vorherrschenden Strukturen, weshalb in Judäa (und einigen anderen Gebieten wie Ägypten) das Steuereinnahmerecht normalerweise an Einheimische vergeben wurde; sie brauchten kein römisches Bürgerrecht zu haben (vgl. Michel 1969:97; Schmidt 1992:805). Hinzu kommt, dass die Großpächtergesellschaften im Jahre 30 v. Chr. offiziell abgeschaftt wurden, also zu ntl. Zeit nicht mehr existierten (vgl. Schmidt 1992:805; Bock 1994:311).

erst durch Zahlung der vollständigen Summe oder einer Anzahlung gültig wurde<sup>314</sup>. Die Steuereinnahmerechte wurden an den Meistbietenden verkauft, konnten unter Umständen also relativ teuer sein (vgl. Michel 1969:89f; Schmidt 1992:805). Durch die Bezahlung im Voraus kamen als Pächter nur reiche Personen in Frage.

Bei den τελῶναι in Palästina handelt es sich vermutlich eher um die Kleinpächter und nicht um Angestellte der römischen Großpächtergesellschaften. "Die neutestamentlichen Zöllner sind sehr wahrscheinlich als hellenistische Kleinpächter anzusehen und deshalb weder römische Großsteuerpächter (publicani) noch deren Angestellte (portitores). Sie waren gewöhnlich reich" (Herrenbrück 1981:194). Man kann daher wohl davon ausgehen, dass die jüdischen Steuerpächter den Vertrag direkt (ohne Mittelsmänner) mit den römischen Behörden abgeschlossen hatten. Manche – wie eventuell Zachäus als ἀρχιτελώνης – hatten wohl noch Bedienstete, die für sie an den Zollhäusern saßen und das Geld eintrieben (vgl. Bock 1994:311), zum größten Teil jedoch waren die Steuerpächter mit denen, die an den Zollstellen saßen, identisch (vgl. Herrenbrück 1996:2687; vgl. auch der τελώνης Matthäus / Levi, der an einem τελώνιον saß)<sup>315</sup>.

So meint das Substantiv τελώνης im NT "eine Person, welche die Ausübung staatlicher Besteuerungs- und Abgabenrechte dem Staat abkauft … und die Abgaben von den Schuldnern eintreibt" (Michel 1969:89). Bei diesen Abgaben handelt es sich nicht nur um Zoll in heutigem Sinn, wie die Übersetzung mit 'Zöllner' oder 'Zolleinnehmer' vermuten ließe, sondern um "Abgaben aller Art wie Marktgebühren, Wegemaut und Gewerbesteuern" (Krieger 1997:124). Die zu leistenden Abgaben waren zwar eigentlich gesetzlich geregelt, aber es gab keine staatlichen Kontrollen, zudem war die Höhe der Abgaben und Steuern unter der Bevölkerung nicht unbedingt bekannt, sodass die Händler der Willkür der τελώναι ausgeliefert waren (vgl. Schürmann 1990:288). Ein τελώνης war letztlich nur sich selbst verantwortlich: Der ausgehandelte Betrag war im Vorfeld bezahlt worden. Geringe Einnahmen schadeten also ihnen selbst. Um kein Verlustgeschäft zu machen, mussten die Pächter mehr als die gezahlte Summe erwirtschaften (vgl. auch Alpers 2005:179), wodurch illegale Handlungen und überhöhte Forderungen relativ häufig vorkamen<sup>316</sup>: "Rates and commissions were regulated by law, and in the time of Nero these were posted for inspection. But the complexity of the system and the assessor's power to determine value allowed for injustice" (Schmidt 1992:805; vgl. auch Michel 1969:89; Merkel 1983:836).

<sup>&</sup>lt;sup>314</sup> Beide Möglichkeiten gab es, jedoch wohl nicht parallel, sondern zu unterschiedlichen Zeiten. Die Anzahlung schien bei den griechischen Stadtstaaten üblich zu sein, die volle Summe später unter den Seleukiden und Römern (vgl. Michel 1969:89f).

<sup>&</sup>lt;sup>315</sup> Bei ihm kann es sich nicht um einen der 'publicani' gehandelt haben, da sie nicht selbst an den Zollstellen saßen; auch die Identifikation mit einem 'portitor' ist eher unwahrscheinlich; Argumentation und weitere Ausführungen bei Herrenbrück 1981:178-194.

<sup>&</sup>lt;sup>316</sup> Dabei waren die τελώναι nicht zwangsläufig Menschen, denen es Freude bereitete, ihre Volksgenossen zu betrügen. Durch die Vergabe des Steuerrechts an den Meistbietenden wurde der Preis oft unverhältnismäßig hoch und musste irgendwie wieder eingenommen werden, damit es für den Pächter nicht zu einem Verlust kommt; der Betrug war also z.T. normale Geschäftspraxis, ohne dass sie tatsächlich 'kriminell' waren (vgl. Krieger 1997:126).

### II. Ansehen der τελώναι

"Da das herrschende System der Willkür und Habsucht der Einnehmer einen weiten Spielraum ließ, bildeten sie eine besonders verhasste und verachtete Menschenklasse" (Bauer / Aland 1988:1619). Diese negative Bewertung der τελώναι war in der gesamten antiken Welt üblich, nicht nur bei Juden (vgl. Merkel 1983:836; Bovon 2001:212; Alpers 2005:180). Die τελώναι hatten von vorneherein den Ruf eines Betrügers. Ihre Betrugsmöglichkeiten waren vielfältig: mitgeführte Ware wertvoller einstufen, falsche Steuersätze anwenden, höhere Steuer / Zoll verlangen als eigentlich vorgesehen, Leute durch falsche Beschuldigungen (des Schmuggels) erpressen (vgl. Krieger 1997:125)<sup>317</sup>. Die τελώναι "trieben mehr ein, als festgelegt war (Lk.3,13), andere hatten überhaupt keine nachkontrollierbaren Sätze …, wieder andere erpressten durch falsche Anzeigen Zollgelder (Lk.19,8)" (Michel 1969:101; vgl. auch Schmidt 1992:805). So machte man den τελώναι "allgemein den Vorwurf schrankenloser Habgier" (Michel 1969:100).

Neben dem (moralischen) Vorwurf von Habgier und Ungerechtigkeit war der Beruf des τελώνης bei Juden auch in religiöser Hinsicht fragwürdig. Er kam ständig mit Heiden in Kontakt und machte sich dadurch kultisch unrein: "Den streng gesinnten Juden war zudem der verunreinigende Verkehr mit Heiden, zu dem sein Amt auch den τελώνης jüdischer Herkunft dauernd nötigte, verhasst" (Bauer / Aland 1988:1619; vgl. auch Reiling / Swellengrebel 1971:169; Gnilka 1993:330; Krieger 1997:128). So auch Morris: "They [οἱ τελῶναι; Anm. AF] were rejected because of their extortionate habits, and this was reinforced by the fact that they were regarded as ceremonially unclean. So people, especially religious people, kept as far away from them as possible" (Morris 1992:286; ähnlich auch Rieß 2005:103).

Zudem arbeiteten die τελῶναι für die römische Besatzungsmacht – zwar nicht direkt, indem sie ihre Einnahmen am Ende eines Tages bei den römischen Behörden abgaben, aber doch indirekt, weil sie mit ihnen einen Vertrag abgeschlossen hatten: "[S]ie betätigten sich letztlich im Auftrag der Besatzungsmacht Rom" (Krieger 1997:124; vgl. auch France 2002:133) und trugen damit zur Festigung der Herrschaft Roms bei. So wird ihnen auch oftmals Verrat und Kollaboration mit den Römern vorgeworfen (vgl. Fiedler 1980:160; Louw / Nida 1989:578f; Wilkins 1992:758f; Krieger 1997:127f)<sup>318</sup>. All diese Faktoren trugen zu einem allgemeinen negativen Bild der τελῶναι unter der Bevölkerung bei: "These factors combine to suggest that one did not need to be victimmized to share the general view of the tax farmer as an embodiment of dishonesty" (Schmidt 1992:806)<sup>319</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>317</sup> Die τελῶναι hatten an sich das Recht, Ware zu durchsuchen (wenn sie den Verdacht hatten, man wolle sie betrügen) und nicht angegebene Ware zu beschlagnahmen. Taten sie dies widerrechtlich, mussten sie den doppelten Betrag (nach Ablauf eines Jahres nur noch den einfachen, bei Gewaltanwendung dafür den dreifachen Betrag) erstatten. Allerdings kamen solche Betrügereien eher selten zur Anklage, da die Händler meist keine genauen Kenntnisse der Bestimmungen hatten (vgl. Michel 1969:100).

<sup>318</sup> Anderer Ansicht ist hier Herrenbrück, der diesen Vorwurf zurückweist (vgl. Herrenbrück 1996:2687).

<sup>&</sup>lt;sup>319</sup> Vgl. hierzu auch die Liste der verachteten Berufe / Gewerbe bei Jeremias 1958:175.

### III. Die τελώναι im NT

Auch das NT bestätigt dieses negative Bild der τελώναι bei der Bevölkerung: "Die herrschende Stimmung spricht sich aus in den Verbindungen τελώναι καὶ ἁμαρτωλοί, ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης, οἱ τελώναι καὶ αἱ πόρναι" (Bauer / Aland 1988:1619; mehr dazu s.u.).

In der Antithese über die Feindesliebe benutzt Jesus die τελῶναι als Negativbeispiel für "eigennützige Menschen" (Bauer / Aland 1988:1619): Wer nur seine Freunde liebt, tut nichts Besonderes, denn das tun sogar die verachteten τελῶναι. "In the eyes of Jesus' audience there were no more wicked people than tax collectors as a class" (Morris 1992:132f; vgl. auch Gnilka 1993:194), sodass sie sich – ebenso wie où ἐθνικού im nächsten Vers – gut zur "negativen' Verdeutlichung eignen. Direkt nebeneinander stehen beide Begriffe in Mt.18,17 als Gruppen, die nicht zum Volk Gottes gehören³²²0: "Both these expressions stand for people outside the people of God, people who have sinned and not repented" (Morris 1992:469; vgl. auch Michel 1969:103f)³²¹.

Die Wendung, die am häufigsten vorkommt und formelhaft verwendet wird, ist τελώναι καὶ ἁμαρτωλοί<sup>322</sup>. Wie ist sie zu verstehen? Sind es zwei voneinander getrennte Gruppen, auf der einen Seite die τελώναι und auf der anderen die ἁμαρτωλοί? In diesem Fall wäre die Konjunktion καί - wie an den meisten anderen Stellen – kopulativ zu verstehen. Aber es gibt auch die Ansicht, dass die Konjunktion in dieser Wendung epexegetisch verstanden werden muss, was bedeutet, dass τελώναι ἁμαρτωλοί sind; es handelt sich um die Gruppe der τελώναι, welche mit dem Begriff ἁμαρτωλοί näher erklärt wird (vgl. Merkel 1983:837; Herrenbrück 1996:2688)<sup>323</sup>. Dies wird durch die Erzählung in Lk.19 gestützt: Zachäus wird in V2 als ἀρχιτελώνης bezeichnet und in V7 beschweren sich die Umstehenden, dass Jesus bei einem Sünder (παρὰ ἁμαρτωλῷ ἀνδρί) einkehrt. Der ἀρχιτελώνης Zachäus ist ein ἁμαρτωλὸς ἀνήρ.

Ein weiteres Argument, dass bei der Wendung τελῶναι καὶ ἀμαρτωλοί nur eine Gruppe gemeint ist, führt Gundry (ebenfalls zu Mk.2,16) an: "The modifying of both toll collectors and sinners by only one definite article (bis) reflects that the toll collectors belong to the larger class of sinners" (Gundry 1993:129). Eindeutig anders ist es nur in Lk.15,1: Hier werden beide Begriffe mit je einem Artikel eingeführt, sodass hier wahrscheinlich tatsächlich zwei unterschiedliche Gruppen gemeint sind ('sowohl die Zöllner als auch die Sünder'; vgl. auch Reiling / Swellengrebel 1971:541). Man betrachtete die τελῶναι automatisch als Sünder³²²²: "Der Zöllner galt als Sünder" (Gnilka

\_

<sup>&</sup>lt;sup>320</sup> Auch wenn die τελῶναι normalerweise Juden waren und damit eigentlich zum Volk Gottes gehörten, wurden sie wegen ihres Lebenswandels, der damit zusammenhängenden kultischen Unreinheit und ihrer Kollaboration mit der heidnischen Besatzungsmacht als nicht dazugehörig angesehen.

<sup>321</sup> Die Wendung ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης in Mt.18,17 ist laut Herrenbrück ein Hendiadyoin (vgl. Herrenbrück 1981:183).

<sup>322</sup> Insgesamt 9x (immer im Plural): Mt.9,10.11; 11,19; Mk.2,15. (2x)16; Lk.5,30; 7,34; 15,1. Die Reihenfolge ist – bis auf das erste Mal in Mk.2,16 – immer identisch (τελώναι καὶ ἀμαρτωλοί).

<sup>323</sup> Beide hier genannten Autoren beziehen diese Ansicht auf eine konkrete Stelle (Mk.2,15.16b und Herrenbrück zusätzlich noch auf Lk.7,34). Wenn das καί aber dort erklärend gemeint ist, warum nicht auch an den anderen Stellen, die keine signifikanten sprachlichen Unterschiede aufweisen? Zu dem Ergebnis, dass es sich nur um eine Gruppe handelt, kommt man auch, wenn man diese Wendung – wie Herrenbrück bei ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης – als Hendiadyoin ansieht (was im NT häufig vorkommt; vgl. Bullinger 1999:657).

<sup>&</sup>lt;sup>324</sup> Die Bedeutung von ἀμαρτωλοί wird unten unter IV) näher erklärt.

1989a:105). In den Augen der Menschen gehören die τελῶναι zu den ἀμαρτωλοί hinzu (vgl. Lk.19,7): "The term 'sinners' naturally includes the 'tax-collectors'" (Marshall 1978:220).

Während Juden, vor allem die Pharisäer, den Umgang mit solchen Leuten vermieden, berichten die synoptischen Evangelien mehrfach von Begebenheiten, in denen Jesus sich ihnen zuwendet und ihnen Gemeinschaft gewährt. Durch die Tischgemeinschaften mit diesen τελώναι macht Jesus deutlich, dass sie nicht von vorneherein vom Reich Gottes ausgeschlossen sind; Gottes Heil gilt allen in Israel. Sie müssen nicht erst ihren guten Willen zeigen, umkehren, das Gesetz halten und ihren Beruf aufgeben, bevor Jesus sich ihnen zuwendet. Einen – Matthäus – beruft er sogar direkt vom τελώνιον in seine Nachfolge. Dieser τελώνης gehört zu seinem engsten Jüngerkreis (vgl. Μt.10,3). Aus Sicht der Menschen um ihn herum war dieses Verhalten unverständlich und ein Ärgernis; sie hätten sich nicht mit 'so einem' an einen Tisch gesetzt: "Für Jesus ist der Umgang mit Sündern, die mit Zöllnern und Heiden gleichgestellt werden … charakteristisch. Provokativ wirkt es, wenn er gerade zu den Sündern, nicht zu den Gerechten kommt (Mk.2,17 par), mit ihnen Tischgemeinschaft hält (Mk.2,15-17 par; Lk.15,2) und sich als 'Freund der Zöllner und Sünder' erweist" (Metzner 2004:1877; vgl. auch Gnilka 1933:331). "Die Freundschaft Jesu zu ihnen (er ist ihr φίλος) drückt anschaulich die εὐδοκία Gottes für sie aus" (Bovon 1989:382).

In Verbindung mit einer anderen Gruppe, nämlich den πόρναι, kommen die τελῶναι in Mt.21,31.32 vor. 'Zöllner und Huren' war beinahe sprichwörtlich für die Gottlosen des Volkes Israel, die im Gegensatz zu den wahren Dienern Gottes standen: "Die Formel von den Zöllnern und Sündern (11,19) ist ebenso sprichwörtlich wie die von den Zöllnern und Huren (21,31f)" (Gnilka 1993:331; vgl. auch Morris 1992:537). Diese beiden Gruppen standen am untersten Ende des damaligen religiösen und ethischen Wertungssystems und hatten keinen Anteil am kommenden Reich Gottes (vgl. Grundmann 1972:458; Luz 1997:211; Nolland 2005:863). Jesus jedoch vergleicht sie mit dem ersten Sohn aus dem vorangegangenen Gleichnis, der selbst im Urteil der Hohenpriester und Ältesten (vgl. Mt.21,23) den Willen des Vaters getan hat (vgl. Mt.21,31). Jesus stellt die beiden schlimmsten Gesellschaftsgruppen den religiösen Führern als positives Beispiel gegenüber, weil diese im Gegensatz zu den Hohenpriestern und Ältesten Johannes dem Täufer glaubten und umgekehrt waren.

Ein insgesamt positives Bild von den τελώναι entsteht im Lukasevangelium (vgl. auch Merkel 1983:838). Gleich zu Beginn (vgl. Lk.3,12) werden auch τελώναι genannt als Menschen, die umkehren und sich als Zeichen dafür taufen lassen (vgl. auch die positive Bewertung der Umkehr der τελώναι in Lk.7,29)<sup>325</sup>. In Lk.15,1 kommen sowohl τελώναι als auch ἁμαρτωλοί zu Jesus, mit dem Ziel, ihm zuzuhören, was ebenfalls positiv bewertet wird<sup>326</sup>. Auch das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner macht deutlich, dass die Reue und Demut eines τελώνης vor Gott mehr bedeutet als der

<sup>326</sup> Vgl. dazu auch Lk.15,7.10, wo Jesus ihnen (und den anderen Zuhörern) deutlich macht, dass Gott sich über die Umkehr eines Sünders freut (χαρά ... ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι; vgl. auch Grundmann 1972:270; Bovon 2001:19).

<sup>325</sup> Interessant an dieser Stelle ist die Antwort von Johannes dem Täufer auf ihre Frage, was sie jetzt tun sollen. Johannes verbietet ihnen nicht die Ausübung ihres Berufs (auch als τελώναι können sie zu Gott gehören), sondern gebietet ihnen Ehrlichkeit *in* diesem Beruf (vgl. Lk.3,13; vgl. auch: "Umkehr kann in jedem Stand verwirklicht werden"; Schürmann 1990:168; ebenso Grundmann 1978:104; Marshall 1978:143).
326 Vgl. dazu auch Lk.15,7.10, wo Jesus ihnen (und den anderen Zuhörern) deutlich macht, dass Gott sich

Hochmut eines Pharisäers (vgl. Lk.18,10-14)<sup>327</sup>. Die τελῶναι werden bei Lukas immer wieder als Menschen dargestellt, die Gott Recht geben (vgl. Lk.7,29), umkehren, ihm nachfolgen (vgl. Lk.5,27f) und sich taufen lassen (vgl. Lk.3,12; 7,29), weil sie vor Gott nichts vorzuweisen haben und auf sein Erbarmen angewiesen sind (vgl. Lk.18,13). Ihnen sichert Jesus Heil zu<sup>328</sup>.

### Exkurs: Bedeutung von ἁμαρτωλός (in Verbindung mit τελώνης)

Von ἀμαρτωλός gibt es im Wesentlichen drei gedankliche Verknüpfungen<sup>329</sup>, von denen für uns besonders die letzten beiden von Bedeutung sind:

### I. αμαρτωλός gleich έθνικός

Durch den Bund, den Gott mit dem Volk Israel am Sinai geschlossen hatte, waren die Israeliten Gottes heiliges Volk (vgl. Ex.19,6; Lev.19,2; Dtn.7,6). Wer nicht zu diesem heiligen Volk gehörte war nicht heilig. Er war *per definitionem* ein Sünder<sup>330</sup>: Er hat die Tora nicht und hält sich dementsprechend auch nicht an die Weisungen Gottes, sodass er von vorneherein gegen Gottes Willen lebt; der Heide ist ein ἀμαρτωλός, egal wie viel Gutes er tut: "[D]er Heide ist ἀμαρτωλός sowohl seinem Wesen als Nichtjude wie seiner nicht von der Tora normierten Lebensweise nach" (Rengstorf 1933:329; vgl. auch Ringgren 1993:679). Diese Sicht findet sich auch noch im NT (z.B. Gal.2,15)<sup>331</sup>, wobei sie jedoch auch teilweise relativiert wird (vgl. z.B. Röm.2).

Bei den ἀμαρτωλοί, die in Verbindung mit den τελῶναι stehen, sind jedoch wohl kaum die ἐθνικοί gemeint: "Bei dieser Personengruppe handelt es sich nicht um "Heiden" …, sondern um Menschen, deren sittliches Verhalten nicht einwandfrei war, zumindest in der jeweils zurück liegenden Lebensphase" (Fiedler 2006:217; vgl. Nolland 2005:386).

Damit kommen wir zum Gegensatz von ἁμαρτωλοί und δίκαιοι.

### II. ἀμαρτωλός im Gegensatz zu δίκαιος

"Der mit τελώνης verbundene Ausdruck ἀμαρτωλός ist eine zusammenfassende Bezeichnung für Menschen, deren Lebensweg grundsätzlich und fortwährend im Widerspruch zu Gottes Forderungen steht" (Michel 1969:104; vgl. auch Grund 2004:1874f). In dieser Hinsicht steht der ἀμαρτωλός im Gegensatz zum δίκαιος. In Hes.18,5-9 wird beschrieben, welche Eigenschaften der δίκαιος (so die LXX für das hebräische מַבְּיִּלְם) hat bzw. wie er handelt. In V9 wird zusammenfassend gesagt,

<sup>&</sup>lt;sup>327</sup> Interessant ist, dass Jesus in diesem Gleichnis die beiden Gruppen benennt, die im Ansehen der Leute kaum hätten weiter auseinander stehen können: "The two men represent polar opposites in the first-century religious culture. The Pharisee belonged to the most pious movement, while the tax collector was part of the most hated profession" (Bock 1996:1461). Gott spricht nicht die gerecht (δικαιόω; Lk.18,14), die sich selbst für gerecht (δίκαιος) halten (vgl. V9), sondern den von allen verachteten τελώνης, der Buße tut und sich ganz von Gottes Gnade abhängig weiß (V14).

<sup>&</sup>lt;sup>328</sup> So z.B. explizit bei der Umkehr des Zachäus: "σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο" (Lk.19,9).

<sup>&</sup>lt;sup>329</sup> Vgl.: "Das Adjektiv ἁμαρτωλός … bezeichnet jüdisch sowohl den einheimischen als auch, gefördert durch die Ausrichtung an der Tora, den heidnischen Widersacher als *(gottlosen) Schuldigen, Frevler*" (Fiedler 1980:159; vgl. auch Wilkins 1992:759).

על Vgl. z.B. die Gleichsetzung von גוֹיִם und גוֹיִם in Ps.9,6.18.

<sup>&</sup>lt;sup>331</sup> Ersichtlich ist dies auch durch einen Vergleich der matthäischen und lukanischen Version über die Feindesliebe; Mt. benutzt als Gegenbeispiel τελῶναι und ἐθνικοί, Lk. ausschließlich ἁμαρτωλοί.

dass derjenige ein δίκαιος ist, der nach Gottes Geboten wandelt und seine Gesetze hält<sup>332</sup>. Der Gegensatz zwischen ἁμαρτωλός und δίκαιος zeigt sich im AT an der religiösen Grundhaltung: Während sich die δίκαιοι nach der Tora richten, zeigen die ἁμαρτωλοί kein Interesse am Gesetz (vgl. Louw / Nida 1989:774; Bock 1996:1298). Ein άμαρτωλός "ist also derjenige, der kein korrektes Verhältnis zur Tora hat. Wer aber kein korrektes Verhältnis zur Tora hat, der hat es auch nicht zu Gott" (Rengstorf 1933:325)<sup>333</sup>. Dies war sowohl in der LXX als auch in den frühjüdischen Schriften die gängige Bedeutung von ἁμαρτωλός (vgl. Wilkins 1992:757).

In diesem Sinn gehörte auch der τελώνης zu den ἁμαρτωλοί. Ihm wurde unterstellt, dass er kein Interesse an der Einhaltung der Tora hat, sonst würde er keinen Beruf ausüben, bei dem man so viel Kontakt zu ἐθνικοί / ἁμαρτωλοί hat. Der Beruf des τελώνης war in dreifacher Hinsicht fragwürdig: ethisch-moralisch (viel Gelegenheit bzw. eventuell sogar die Notwendigkeit zu Betrug), politisch (Verrat / Kollaboration mit Rom) und religiös (Unreinheit durch häufigen Kontakt mit έθνικοί; vgl. auch Krieger 1997:124), sodass die pauschale Gleichsetzung der τελώναι mit den άμαρτωλοί nicht verwundert<sup>334</sup>. In der Formel τελώναι καὶ ἁμαρτωλοί meint ἁμαρτωλοί zum Teil Leute, "deren unmoralischer Lebenswandel (Mörder, Räuber, Betrüger usw.) bekannt ist, teils solche, die einen unehrenhaften oder stark zur Unehrenhaftigkeit verlockenden Beruf ausüben" (Rengstorf 1933:331). So ist auch der τελώνης – wie der έθνικός – per definitionem ein ἁμαρτωλός.

Im folgenden Punkt geht es um die noch strengere Auffassung / Definition von ἀμαρτωλός aus Sicht der Pharisäer:

#### III. ἀμαρτωλός aus Sicht der Pharisäer

Pharisäer waren streng gläubige Juden. Sie wollten im Gehorsam gegenüber der Tora leben, auch wenn nicht alle Juden genauso wie sie das Gesetz gehalten haben und sie aufgrund der römischen Besatzungsmacht mit heidnischem Gedankengut konfrontiert wurden. Ihr Ziel war ein Gott wohlgefälliges Leben: "Die Pharisäer streben nach Gerechtigkeit, wollen sich durch Vollkommenheit auszeichnen und damit Gott gefallen" (Heiligenthal 2005:31). Diese Haltung erwarteten sie auch von anderen. Dabei war aber nicht nur die Tora maßgebend, sondern auch die mündlichen Traditionen, die die Weisungen Gottes durch möglichst genaue Angaben und zusätzliche Weisungen konkretisierten und festlegten, wie die Bundesgerechtigkeit' im Alltag gelebt werden sollte. Wer sich nicht an ihre Überlieferung hielt und ihren Erwartungen nicht gerecht wurde, wurde als ἁμαρτωλός bezeichnet:

αὐτά, δίκαιος οὗτός ἐστιν".

<sup>332</sup> LXX-Text: ,,τοῖς προστάγμασίν μου πεπόρευται καὶ τὰ δικαιώματά μου πεφύλακται τοῦ ποιῆσαι

<sup>&</sup>lt;sup>333</sup> Im Hebräischen gibt es mehrere Wörter, die in der LXX mit ἀμαρτωλός übersetzt werden, hauptsächlich aber יְשֶׁע, was zunächst in forensischem Sinne jemanden meint, der Unrecht getan hat und schuldig ist (so hauptsächlich in den erzählenden Texten des AT). Darüber hinaus meint מָשָׁע aber auch den 'Gottlosen' / ,Frevler' (z.B. Ps.10,3-11; 119,53.155; vgl. Ringgren 1993:677). Interessant ist, dass דָשָׁע in dieser Bedeutung nie eine Person bezeichnet, die der Tora an sich treu ist, aber wegen alltäglicher Verfehlungen auch Gottes Vergebung benötigt, sondern Menschen, die das Gesetz grundsätzlich ablehnen (vgl. Rengstorf 1933:324f). <sup>334</sup> Die Mehrzahl der τελῶναι waren wohl tatsächlich fragwürdige Personen. Ein Jude, der sich möglichst genau nach der Tora richtet und danach handelt, hätte kaum freiwillig diesen Beruf gewählt (vgl. Schmidt 1992:806).

[T]hose who were opposed to their practices were considered to be opposed to God ... when the Pharisees used the term *sinners* they meant one who was opposed to the will of God as reflected in *their* understanding of 'halakah', the rabbinic laws governing life ... Hence, from the standpoint of Jesus' opponents a person was a sinner as long as he or she did not conform to the expectation of the sect (Wilkins 1992:759f; Hervorhebung AF).

Aus Sicht der Pharisäer gehörte also auch Jesus zu den ἁμαρτωλοί (vgl. Joh.9,24)335.

Jesus selbst stimmte in der Beurteilung der Menschen nicht mit den pharisäischen Ansichten überein: "Jesus was clearly disregarding the Pharisaic standards according to which such people were both sinful in themselves and ritually unclean because of their contact with gentiles" (Marshall 1978:219; vgl. auch Metzner 2004:1879). Darum konnte Jesus auch Tischgemeinschaft mit ihnen haben und ihnen so ermöglichen, wieder Gemeinschaft mit Gott zu haben. Er bot ihnen die Umkehr 'innerhalb ihres Berufes' an (wie Johannes der Täufer verlangt Jesus nicht, dass sie ihren Beruf aufgeben), auch ohne dass sie ihre veränderte Gesinnung unter Beweis stellen mussten<sup>336</sup>: "Jesus' offer of salvation to sinners apart from factional observance was a threat to the very foundation and way of life of sectarian Jews, yet it was at the heart of the gospel he came announcing" (Wilkins 1992:760).

# 3.3.3.2.1 Zusammenfassung

Als τελωνής wird im NT eine Berufsgruppe bezeichnet, die neben der Ein- und Ausfuhrkontrolle von Waren auch einen Teil der Steuern (die indirekten) eintrieben. Sie standen im Auftrag der Römer, waren aber normalerweise selbst Juden und nicht von der Obrigkeit angestellt (die τελώναι waren keine 'Beamten'). Sie bezahlten jedoch die Römer für das Recht, Zoll und Steuer kassieren zu dürfen; der Betrag dafür war teilweise sehr hoch, sodass die τελώναι manchmal keine andere Wahl hatten, als die Menschen, von denen sie Geld kassierten, zu betrügen, um nicht selbst ein Verlustgeschäft zu machen. Begünstigt wurde diese Praxis dadurch, dass sich die Römer nicht um die praktische Durchführung kümmerten (es gab keinerlei Kontrollen), nachdem sie das Recht verkauft hatten. Da die τελώναι indirekt mit den Römern zusammenarbeiteten, galten sie zusätzlich bei Vielen als Kollaborateure. Durch den häufigen Kontakt mit Nichtjuden waren sie kultisch unrein. All das führte zu einem äußerst negativen Ansehen der τελώναι in der Bevölkerung; sie wurden als 'Sünder' betrachtet, was im NT an der festen, fast sprichwörtlichen Wendung τελώναι καὶ ἀμαρτωλοί sichtbar wird³³¬. Ihre Volksgenossen vermieden – wenn es irgendwie möglich war – den Kontakt

<sup>335</sup> Auf der anderen Seite wird aber auch von Tischgemeinschaften zwischen Pharisäern und Jesus gesprochen (z.B. Lk.7,36), was eigentlich nicht möglich gewesen wäre, wenn Jesus ein ἁμαρτωλός ist. Erklären lässt sich diese Unstimmigkeit mit Joh.9,16: Einige halten ihn für einen ἀμαρτωλός (weil er den Sabbat nicht hält). Aber es gibt auch einige Pharisäer, die diese Meinung nicht teilen: "ἄλλοι [ἐκ τῶν Φαρισαίων; Anm. AF] δὲ ἔλεγον πῶς δύναται ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν". Daher kommt es bei ihnen zu einer Spaltung: "καὶ σχίσμα ἦν ἐν αὐτοῖς". Es besteht Unsicherheit darüber, was man von Jesus halten soll.

<sup>&</sup>lt;sup>336</sup> Normalerweise mussten die τελώναι – wie Diebe und Räuber – das widerrechtlich angeeignete Gut zurückerstatten (vgl. Lev.5,20-26, wo ein Fünftel zu dem gestohlenen Wert hinzugerechnet wurde). Erst dann sah man ihre Umkehr als rechtmäßig und ernst an (vgl. Michel 1969:102f).

<sup>337</sup> Bei der Übersetzung dieser Wendung muss überlegt werden, ob es sich hier um ein Hendiadyoin handelt – bzw. ob das καί epexegetisch verstanden werden sollte (vgl. Merkel 1983:837; Herrenbrück 1996:2688; Gundry 1993:129) – oder ob tatsächlich zwei verschiedene Gruppen gemeint sind. Laut obiger Untersuchung sind die τελῶναι im Begriff ἀμαρτωλοί mit eingeschlossen: Die τελῶναι waren *per definitionem* ἀμαρτωλοί, sodass bei heutigen Lesern nicht der Eindruck entstehen sollte, dass es sich um zwei getrennte Gruppen han-

mit ihnen. All diese Bedeutungsnuancen sind in dem neutestamentlichen Begriff τελώνης enthalten. Aber was von all dem kann oder muss in eine Übersetzung einfließen?

Bei der Wortwahl ist zunächst vor allem die Funktion wichtig. Die τελῶναι sind Menschen, deren Beruf es ist, verschiedene Gebühren (Steuer und Zölle) einzusammeln. Diese Funktion muss durch den gewählten Begriff klar werden. Stehen mehrere Begriffe oder Wortverbindungen zur Auswahl, sollte man die Möglichkeit wählen, deren Konnotation der biblischen am nächsten ist. Vermutlich jedoch gibt es nur wenige Auswahlmöglichkeiten. Der Möglichkeit, diese negative Bedeutung im Text selbst auszudrücken, sollte Raum gegeben werden, z.B. durch die Hinzufügung eines Adjektivs ('verhasste / verachtete Zöllner'; vgl. auch Newman / Stine 1988: Mt.5,46). Eventuell würde der Text dann aber zu weitläufig, sodass man dem eigentlichen Textverlauf nicht mehr folgen kann oder der Fokus der Textaussage könnte sich durch eine 'Hinzufügung' verschieben. Auch kann nicht alles, was implizit in einem Begriff oder einer Aussage enthalten ist, explizit gemacht werden. Kann man in der Übersetzung mit Fußnoten arbeiten³³8, ist ein kurzer Hinweis auf das negative Ansehen dieser Leute in der Bevölkerung gegebenenfalls die beste Lösung. Weitere Informationen sollten auf jeden Fall in der Sacherklärung nachgeliefert werden.

delt. Im Einzelfall ist daher eine Übersetzung von τελῶναι καὶ ἀμαρτωλοί mit 'Zöllner, das heißt Sünder' angemessen. Dies muss an jedem Vorkommen neu überlegt werden (bei Lk.15,1 handelt es sich z.B. wahrscheinlich um zwei verschiedene Gruppen; vgl. Reiling / Swellengrebel 1971:541).

<sup>&</sup>lt;sup>338</sup> Längst nicht in allen Sprachen und Volksgruppen können in der Übersetzung ohne weiteres Fußnoten eingefügt werden (vgl. oben Pkt. 4.1.1).

### 4 Kriterien für den kulturellen Transfer

Im exegetischen Teil dieser Arbeit sind im Wesentlichen neun verschiedene Begriffe untersucht worden – mit dem Ziel, Übersetzungsmöglichkeiten für diese Begriffe zu geben. Dazu werden einige generelle Richtlinien zur Übersetzung von unbekannten Konzepten näher erläutert und darauf aufbauend die einzelnen Begriffe anhand einiger Übersetzungsbeispiele aus aller Welt dargestellt:

# 4.1 Richtlinien zur Übersetzung von "Unbekannten Konzepten"

Die Unterschiedlichkeit der verschiedenen Sprachen und der verschiedenen beteiligten Kulturen bringt das Problem der unbekannten Konzepte mit sich<sup>339</sup>. Die Kultur der AS und die der ZS liegen oftmals weit auseinander: Was in der einen Kultur zum täglichen Leben gehört, ist in einer anderen Kultur möglicherweise vollkommen unbekannt oder wird anders zugeordnet, sodass es schwierig ist, geeignete Äquivalente in der ZS zu finden<sup>340</sup>: "Cultures divide up reality differently. Conceptual categories between cultures may overlap, but there are no one-to-one equivalents" (Hill 2007:383). Laut Larson ist dies eines der größten Probleme bei der Übersetzung: "Perhaps one of the most difficult problems facing a translator is how to find **lexical equivalents** for objects and events which are not known in the receptor culture and, therefore, there is no word or phrase in the recaptor language which is easily available for the translation" (Larson 1984:163). Welche Möglichkeiten gibt es, um dieses Problem zu lösen, ohne dass wesentliche Inhalte des Originals verloren gehen? Ist die Grenze, die Walbert Bühlmann zieht – "Wir könnten es nicht billigen, wenn man im eigentlichen Bibeltext z.B. das Kamel, das durch ein Nadelöhr geht, mit dem Elefanten ersetzen … würde … Einem geschichtlichen Buch gegenüber haben wir diese Freiheit nicht" (Walbert Bühlmann 1950:7f) – absolut oder gibt es Unterschiede in der Vorgehensweise?

# 4.1.1 Möglichkeiten außerhalb des Textes

Es gibt verschiedene Hilfsmittel, die den Lesern das Verständnis des Bibeltextes erleichtern können, indem sie zusätzliche Informationen geben, die innerhalb des Textes selbst zu umfangreich wären oder zu weit führten. Auch außerhalb des unmittelbaren Bibeltextes gibt es "Möglichkeiten, unbekannte Konzepte verständlich zu machen" (Barnwell 1988:66). Ohne diese Hilfsmittel ist es kaum möglich, eine verständliche Bibelübersetzung zu publizieren:

<sup>340</sup> Dies ist z.B. zurückzuführen auf unterschiedliche geographische Gegebenheiten, unterschiedliche Rituale und Bräuche, unterschiedliche Religionen usw.

-

<sup>&</sup>lt;sup>339</sup> Ein weiteres, eng damit zusammenhängendes Problem ist, dass es selbst bei einem Konzept, das in beiden Sprachen bekannt ist, unterschiedliche Ausdrucksformen gibt. Hier müssen die Formen der ZS gewählt werden, auch wenn dies möglicherweise bedeutet, die syntaktischen und lexikalischen Vorgaben der AS stark zu verändern. Beispiele dazu – aus unterschiedlichen Bereichen und Möglichkeiten – siehe z.B.: Larson 1984:155-159; Barnwell 1988:61-64; Beekman / Callow 1989:177-190 (eine zusammenfassende Tabelle findet sich dort auf S.178).

The Bible Societies generally regard the publication of Scriptures without adequate marginal helps as a serious deficiency. They, therefore, want to encourage the introduction of marginal helps dealing with historical backgrounds and cultural differences which may be essential of a satisfactory understanding of the text. A glossary of some two hundred words is usually a necessity and an average of between one and two marginal notes per page is usually required if people are to comprehend the setting in which the Biblical events took place and if they are to appreciate the cultural differences which contribute so much to the meaning of the message (HfT 1980: XII).

### I. Fußnoten

Ein mögliches Hilfsmittel sind Fußnoten. Hier kann man direkt auf derselben Seite Informationen geben, die zum Verständnis der jeweiligen Stelle von unmittelbarer Bedeutung sind (ohne die Stelle zu deuten; vgl. auch Kaut: 25.01.08), nicht im Text untergebracht werden können und mithilfe von ein bis zwei Sätzen erklärt werden können. In folgenden Situationen benutzt z.B. die NASB Fußnoten: "In addition to the more literal renderings, notations have been made to include alternate translations, reading of variant manuscripts and explanatory equivalents of the text. Only such notations have been used as have been felt justified in assisting the reader's comprehension of the terms used by the original author" (NASB: Foreword; Hervorhebung AF).

Das Problem, das bei Fußnoten jedoch immer wieder beobachtet werden konnte, ist, dass sie gelesen werden, als ob sie ebenfalls zum Fließtext gehörten, auch wenn sie durch ein unterschiedliches Format und eine Trennlinie scheinbar eindeutig vom Text getrennt sind. Besonders hiervon betroffen sind Lese-Anfänger, sodass gerade in Volksgruppen, in denen es bisher viele Analphabeten gab, Fußnoten oft eher stören als helfen, und daher die Fußnotenanzahl möglichst gering gehalten werden sollte (vgl. Barnwell 1988:66). Hinzu kommt auch, dass Fußnoten für Hörer nicht verfügbar sind.

Dennoch scheint sich eine Entwicklung zu häufigerer Verwendung abzuzeichnen<sup>341</sup>. Bei der Übersetzung des NT für eine Volksgruppe im Süden der Philippinen (vgl. Übersetzer III: 24.01.08)<sup>342</sup>, die Anfang der Achtziger Jahre abgeschlossen wurde, hat man – aus oben genanntem Grund – ganz auf Fußnoten verzichtet; bei der Übersetzung des NT für die Ebira (Nigeria; vgl. Scholz: 18.01.08), die auch aus dieser Zeit stammt, werden sie äußerst selten benutzt. Bei aktuellen Übersetzungsprojekten hingegen wird häufiger mit Fußnoten gearbeitet, so z.B. bei den Burunge aus Tansania (vgl. Endl: 04.01.08)<sup>343</sup>: Endl, der mehrere Jahre dort als Übersetzer tätig war, bestätigte, dass der Umgang mit Fußnoten für die Burunge zunächst ziemlich schwierig war. Aber nach einigen Erklärungen und ein wenig Übung waren sie durchaus in der Lage, sie in korrekter Weise zu benutzen, wodurch deren Verständnis für den Inhalt des Textes deutlich anstieg.

 $<sup>^{341}</sup>$  Diese Beobachtung wurde durch Goerling, einen langjährigen Übersetzungsberater von Wycliff / SIL bestätigt (vgl. Goerling: 15.03.08).

<sup>&</sup>lt;sup>342</sup> Aus Gründen der Sicherheit haben mich die Übersetzer gebeten, keine weiteren Angaben zu dieser Volksgruppe zu machen; der Name des Übersetzers wird aus diesen Gründen ebenfalls nicht genannt. Auch im weiteren Verlauf werde ich auf diese Sprache immer durch 'Südphilippinen' verweisen, auf den Übersetzer mit 'Übersetzer III'.

<sup>&</sup>lt;sup>343</sup> Diese Beobachtung wurde durch einen langjährigen Übersetzungsberater bestätigt (Goerling: 15.03.08).

### II. Illustrationen

Illustrationen werden in vielen Bibelübersetzungen verwendet, jedoch nur an Stellen, wo dies für das Verständnis des Textes unbedingt notwendig ist bzw. wo andernfalls die Erklärungen, die innerhalb des Textes gemacht werden müssten, zu lang sind, sodass der Zusammenhang nicht mehr deutlich erkennbar ist (vgl. Scholz: 18.01.08). Illustrationen verdeutlichen Vieles auf einfache und anschauliche Weise, und ermöglichen dadurch den Menschen der Zielkultur Einblicke in das Leben und die Umstände der Ausgangskultur. So ist z.B. im NT der Jula (Elfenbeinküste) eine schwarzweiß Illustration des Weinstocks neben Joh.15 abgebildet (Jula-NT; vgl. Goerling: 09.01.08), da sie Weinstöcke nicht kennen.

### III. Einleitungen

Häufig werden den einzelnen Büchern kurze Einleitungen vorangestellt. Darin werden Hintergrundinformationen zu den Verfassern, Umständen der Abfassung, Empfängern usw. gegeben. Dabei handelt es sich um kurze Sachinformationen, die zum Verständnis des Buches wichtig sind (vgl. Barnwell 1988:66).

### IV. Sacherklärung / Glossar

Den meisten heute angefertigten Bibelübersetzungen sind Sacherklärungen beigegeben. Hierin sollen knappe Hintergrundinformationen vermittelt werden, die im unmittelbaren Text zu weit führen würden bzw. Vorkommen in mehreren Texten betreffen. Teilweise sind die Wörter, die im Glossar erklärt werden, im Text selbst markiert (z.B. durch ein nachfolgendes höhergestelltes Sternchen o.ä.), sodass jeder weiß, dass es zu diesem Begriff im Anhang eine Erklärung gibt (so z.B. in BigS, GNB, Lu, Ebira); andere verzichten auf eine Markierung im Text (so z.B. in NGÜ oder 'Südphilippinen', die jedoch beide im Vorwort auf die Sacherklärungen zu unbekannten oder häufig vorkommenden Begriffen im Anhang des Buches verweisen).

Der Vorteil von Sacherklärungen ist, dass man viele Hintergrundinformationen zu Personen, Riten, Religion, Geographie u.ä. liefern kann, die das Verständnis des Inhaltes fördern (und zu lang sind für den unmittelbaren Text oder Fußnoten oder auch andere Stellen betreffen). Der Nachteil ist, dass sich diese Informationen nicht in unmittelbarer Nähe zum Text befinden und daher oftmals vernachlässigt werden. Daher sind weder das Glossar noch die anderen Hilfsmittel "ein Ersatz für eine gute, verständliche Übersetzung des Textes selbst" (Barnwell 1988:66).

# 4.1.2 Möglichkeiten im Text selbst

Auch im Text selbst gibt es einige Möglichkeiten, wie man in der Zielkultur unbekannte Konzepte so übersetzen kann, dass die Adressaten die wichtigsten Inhalte des Textes dennoch verstehen können. Um dies zu erreichen, ist es meist nötig, die (impliziten) Bedeutungskomponenten, die ein Be-

griff aus der AS in einem bestimmten Kontext hat, explizit zu machen<sup>344</sup>. Dabei muss genau untersucht werden, welche Komponenten für das Verständnis unabdingbar sind, da nicht (immer) alles erklärt werden kann und soll. "One possible way for finding equivalents for unknown concepts is by stating the meaning components of the source language word. Not every component of the source language concept will be significant in the context" (Larson 1984: 164; vgl. auch Barnwell 1988:67). Dabei müssen zwei Dinge berücksichtigt werden: das Aussehen eines Gegenstands / einer Sache (die Form) und die Funktion. Je nachdem, welches von beiden an einer bestimmten Stelle wichtiger ist, wird entweder die Form oder die Funktion oder auch beides erklärt.

Im Wesentlichen gibt es drei Möglichkeiten, unbekannte Konzepte zu übersetzen (vgl. auch HfT 1980: X und XI):

### I. Allgemeine Begriffe

Ein konkreter, spezieller Begriff der AS wird in der ZS durch einen allgemeinen Begriff wiedergegeben (z.B. als spezieller Begriff "Wolf", zu dem als allgemeiner Begriff "Tier" passen würde). Der allgemeine Begriff alleine ist jedoch normalerweise zu weit; zu viele Bedeutungskomponenten werden dadurch nicht übersetzt. So muss Einiges zusätzlich erklärt werden, damit die wesentlichen Inhalte übertragen und verstanden werden. Daher wird z.B. der Wolf in Joh.10,12 in Tepehua, einer Sprache aus Mexiko, übersetzt mit "ein wildes, grausames Tier" (Barnwell 1988:67; Beekman / Callow 1989:195).

Bei der Verwendung von allgemeinen Begriffen ist eine Beschreibung der in diesem Kontext wichtigen Bedeutungskomponenten nötig. Es kommt auf den Zusammenhang an, ob eine Beschreibung der Form, der Funktion oder von beidem die Bedeutung am besten beschreibt. Man kann (und muss) nicht an jeder Stelle alle Bedeutungskomponenten eines Konzeptes erklären. Dies würde zu unnötigen Ausschweifungen führen, die dann auch oftmals die Aufmerksamkeit vom Skopus des Textes ablenken und somit das Verständnis des Gesamtzusammenhangs behindern: "Complicated modifications can make the receptor language text very difficult to read. The purpose of the modification should be to help the receptor language reader understand, not make it difficult to understand" (Larson 1984:169). Das heißt, dass ein Begriff aus der AS nicht überall zwangsläufig mit denselben beschreibenden Worten in der ZS wiedergegeben wird, da jeweils andere Dinge für das Verständnis wichtig sind.

Eine gute Möglichkeit bei der Verwendung von allgemeinen Begriffen, um auf bereits vorhandenes Wissen aufzubauen, bietet auch der Vergleich. Man benutzt ein generisches Wort und vergleicht dies mit Konzepten, die in der Zielkultur bereits bekannt sind. Diese Lösung haben z.B. die Sierra Otomi aus Mexiko für das Steuerruder aus Apg.27,40 gewählt: "thing like an oar" (Beekman / Callow 1989:197)<sup>345</sup>.

<sup>345</sup> Weitere Beispiele mit den verschiedenen hier beschriebenen Möglichkeiten finden sich bei Beekman / Callow 1989:194-197.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>344</sup> Unter anderem daran liegt es, dass Übersetzungen mehr Wörter benötigen als das Original, um denselben Inhalt zu transportieren (gegen die Ansicht von Brockhaus, dass die Wörteranzahl zwischen Übersetzung und Original möglichst identisch sein sollte; vgl. Brockhaus 2005:24).

### II. Fremdwörter

Fremdwörter sollten in der Übersetzung möglichst vermieden werden (vgl. Kaut: 25.01.08), da es sich hier um Wörter handelt, die den Lesern zunächst unbekannt sind und daher für sie auch keine Bedeutung haben (vgl. Barnwell 1988:68)<sup>346</sup>. Muss man hingegen auf Fremdwörter zurückgreifen, sollte der Zusammenhang jeweils möglichst viel von der Bedeutung dieses Wortes erklären, um dem Leser wenigstens eine ungefähre Vorstellung zu geben<sup>347</sup>. Das Hauptproblem bei der Verwendung von Fremdwörtern liegt darin, "dass der Leser in das für ihn bedeutungslose Vakuum stillschweigend das einsetzt, was er möglicherweise falsch erraten musste. Deshalb muss bei jedem Fremdwort neu geprüft werden, ob die Zielgruppe wirklich das versteht, was gemeint ist" (Barnwell 1988:69). Auch bei Eigennamen muss darauf geachtet werden, ob klar ist, worum es sich handelt. So kann es unter Umständen erforderlich sein, Eigennamen durch eine Beschreibung von Form oder Funktion (wie auch oben bei den allgemeinen Begriffen) oder einen Klassifizierer – wie z.B. ,der Fluss Jordan<sup>2348</sup> oder ,die Stadt Jerusalem' – zu erklären<sup>349</sup>. Auch bei der Verwendung und Beschreibung von Fremdwörtern muss sich die ,hinzugefügte' Erklärung nach der Bedeutung des Begriffes in seinem Kontext richten<sup>350</sup>.

### III. Ersatzkonzepte aus der Zielkultur selbst

Eine letzte Möglichkeit bieten Ersatzkonzepte aus der Zielkultur selbst. Man setzt anstelle eines neutestamentlichen Konzeptes, was in der Zielkultur nicht bekannt ist und daher nicht verständlich wäre, ein Konzept als Ersatz ein, was unmittelbar aus der Zielkultur selbst stammt. Gerade an dieser Stelle gibt es Grenzen, sodass z.B. aus einem "Feigenbaum" auf Deutsch kein "Birnbaum" werden darf. Warum? Welche Grenzen und Richtlinien gibt es?

### a. Textgattung

Die erste Grenze ist die der Textgattung. Hierbei geht es vor allem um die Unterscheidung zwischen historischen Berichten und lehrmäßigen Texten. Handelt es sich um historische Berichte,

<sup>346</sup> Im Gegensatz zu Frendwörtern können Lehnwörter durchaus in einer Bibelübersetzung verwendet werden. Lehnwörter werden – oft schon über einen langen Zeitraum hinweg – im Alltag benutzt, sodass ihre Bedeutung fast allen Sprechern bekannt ist: "A borrowed word is known to most of the speakers of the language, even those who speak no other language. These can be used in translation just like any other lexical item in the language" (Larson 1984:170). Selbst wenn die Verwendung von Lehnwörtern generell kein Problem ist, müssen auch sie – ebenso wie die Wörter aus der Sprache selbst – genau untersucht werden, denn die Bedeutung des Lehnwortes kann sich im Laufe der Zeit weit von seiner ursprünglichen Bedeutung entfernt haben.

347 Wären z.B. Esel in Deutschland nicht bekannt, könnte man Jesu Einzug in Jerusalem mit folgenden Worten erklären: Jesus zieht auf einem alltäglichen / weit verbreiteten (Last-)Tier, das ὄνος genannt wird, in Jerusalem ein'. Damit bekommt man direkt beim Lesen eine erste Vorstellung des ὄνος: Man weiß, dass es ein bekanntes Tier ist, sodass man dem weiteren Verlauf ohne große Probleme folgen kann, auch wenn man nicht genau weiß, wie dieses Tier aussieht (alles weitere könnte man in der Sacherklärung – möglicherweise mit einer verdeutlichenden Illustration – erläutern).

<sup>&</sup>lt;sup>348</sup> Dies kommt z.B. in Mk.1,5 vor: Die Menschen wurden von Johannes "ἐν τῷ Ἰορδάνη ποταμῷ" (Hervorhebung AF) getauft (s. auch oben unter Pkt. 3.2.1.1). Das Englische beispielsweise verwendet bei Flüssen immer einen Klassifizierer: z.B. 'Hudson River' oder 'River Thames'.

<sup>&</sup>lt;sup>349</sup> Nicht immer ist eine solche Erklärung notwendig, da es manchmal aus dem unmittelbaren Kontext klar ist, worum es sich handelt (dies ist vor allem bei Personen der Fall).

<sup>&</sup>lt;sup>350</sup> Ein Beispiel, das Barnwell nennt, ist der Begriff Myrrhe: Bei Mt.2,11 schreibt sie "*kostbares Öl,* Myrrhe genannt" und bei Mk.15,23 "*Medizin*, die Myrrhe heißt" (Barnwell 1988:68; Hervorhebung AF).

müssen die historischen Gegebenheiten so weit wie möglich bewahrt werden. Es darf in einer Übersetzung nicht der Eindruck entstehen, dass Jesus vor wenigen Jahren in Deutschland, Nigeria oder Neu Guinea gelebt hat: "For historical references, it is inappropriate to make use of cultural substitutes, as this would violate the fundamental principal of historical fidelity" (Beekman / Callow 1989:203f). Ändert man die historischen Tatsachen, wird ein wichtiges Übersetzungsprinzip missachtet: "that of being faithful to historical and present-day facts" (Larson 1984:171). Gott hat nicht losgelöst von Raum und Zeit, innerhalb der Geschichte gehandelt. Durch die zum Teil recht große Distanz zwischen der 'biblischen Kultur' und der Zielkultur kommen Dinge und Ereignisse vor, die für die Zielgruppe zunächst unbekannt, ungewohnt und unverständlich sind. Diese Schwierigkeiten können in einer Übersetzung nicht immer vollständig aufgelöst werden. Dabei darf aber das Ziel nicht aus den Augen verloren werden, dass die Zielgruppe die Inhalte versteht. Dies hat das Forum of Bible Agencies<sup>351</sup> im April 1999 folgendermaßen formuliert: "To represent faithfully the original historical and cultural context. Historical facts and events should be expressed without distortion. At the same time the translation should be done in such a way that the receptor audience, despite differences of situation and culture, may understand the message that the original author was seeking to communicate to the original audience" (Forum of Bible Agencies zit. in Barnwell 1999: Pkt.4). Ähnliches steht auch in der Liturgiam Authenticam:

Zwar muss man darauf achten, den historischen Kontext von Bibelstellen nicht zu verdunkeln, doch soll der Übersetzer bedenken, dass das in der Liturgie verkündete Wort Gottes nicht etwas wie ein bloß historisches Dokument ist. Denn der Bibeltext handelt nicht nur von den berühmten Menschen und Ereignissen des Alten und des Neuen Testamentes, sondern betrifft die Gläubigen unserer Zeit und deren Leben. Wenn ein Wort oder ein Ausdruck die Wahl zwischen mehreren Übersetzungsmöglichkeiten bietet, soll man sich unter steter Wahrung der Treue gegenüber dem Originaltext darum bemühen, dass die gewählte Variante den Zuhörer befähigt, sich selbst und Züge seines Lebens in den Personen und Ereignissen des Textes wieder zu erkennen (LA:45, 47).

Anders verhält es sich bei vorwiegend didaktischen Texten, wie Gleichnissen, Metaphern, Bildern oder Vergleichen: "[W]hile cultural substitutes are not permissible in historical references, they are permissible when it comes to didactic references" (Beekman / Callow 1989:203). Auch wenn sie aus der Kultur jener Zeit entnommen sind, haben sie keine unmittelbare historische Bedeutung, sondern dienen zur Illustration und Verdeutlichung. Der Feigenbaum aus Mk.11,13 gehört zu einem historischen Bericht und darf daher nicht durch einen Birnbaum, Orangenbaum oder irgendeinen anderen Obstbaum ersetzt werden; anders verhält es sich in Jak.3,12, wo der Feigenbaum verwendet wird, um das vorher gesagte bildlich zu veranschaulichen. Als diese Stelle in Aguaruna (Peru) übersetzt wurde, verzichtete man zunächst auf eine Substitution durch bekannte Obstbäume und Früchte; aber dadurch wurde die Aufmerksamkeit von der eigentlichen Aussage abgelenkt, weil nun stattdessen darüber diskutiert wurde, welche charakteristischen Merkmale wohl die genannten Bäume und Früchte haben. Nachdem man dies feststellte, wurden die im Griechischen erwähnten

\_

<sup>&</sup>lt;sup>351</sup> Folgende Organisationen gehörten 1999 zum *Forum of Bible Agencies*: "Evangel Bible Translators, Institute for Bible Translation, International Bible Society, Lutheran Bible Translators, Pioneer Bible Translators, SIM International, New Tribes Mission, United Bible Societies, Pioneer Bible Translators, World Bible Translation Center, JESUS Film Project (Campus Crusade for Christ International), Wycliffe Bible Translators, and SIL International" (Barnwell 1999:1).

Früchte und Bäume durch solche ersetzt, die in der Kultur bekannt waren (vgl. Beekman / Callow 1989:211; so auch Holzhausen 1993:36)<sup>352</sup>. Bei der Verwendung von Ersatzkonzepten muss genau darauf geachtet werden, dass die Funktion der Substitution mit der des Originalkonzeptes (zumindest zum größten Teil) übereinstimmt.

#### b. Anachronismen

Entschließt man sich dazu, ein Ersatzkonzept zu verwenden, ist es wichtig, darauf zu achten, dass es sich nicht um einen Anachronismus handelt (vgl. Larson 1984:171). So kann Jesus z.B. nicht auf einem Fahrrad in Jerusalem einziehen, auch wenn dies oft – ähnlich wie ein Esel – zum Transport von schweren Waren und als Fortbewegungsmittel benutzt wird: "Der kulturgemäße Ersatz muss mit der biblischen Kultur vereinbar sein und darf in Bezug auf Form und Funktion nicht zu weit vom Originalkonzept entfernt sein" (Barnwell 1988:70)<sup>353</sup>.

Gerade bei Begriffen oder Themen, die sich durch die ganze (oder große Teile der) Bibel ziehen, die also immer wieder in unterschiedlichen Kontexten vorkommen – wie Hirte und Schafe, Weinberg und ähnliches – ist besondere Sorgfalt geboten, da alle Stellen Berücksichtigung finden müssen. Wo z.B. ein Begriff im NT auf ein alttestamentliches Konzept anspielt, muss auch im NT so übersetzt werden, dass diese Verbindung durch die Übersetzung zumindest nicht ganz verloren geht bzw. später in der Katechese hergestellt werden kann. Um solch einen Schlüsselbegriff handelt es sich z.B. bei dem oben untersuchten Titel "Lamm Gottes", der aus dem AT hervorgeht. Im Hintergrund dieses Ausdrucks stehen konkrete historische Tiere, die zu unterschiedlichen Anlässen geopfert wurden (mehr dazu s.u. Pkt.4.2.2).

Wenn möglich sollten Schlüsselbegriffe – wie z.B. "Lamm (Gottes)" – dort, wo sie dieselbe Bedeutung haben, konkordant übersetzt werden (vgl. Larson 1984:172; Barnwell 1988:70; Beekman / Callow 1989:208f). Nur so werden die zahlreichen und weit reichenden Verbindungen, die im Original enthalten sind, annähernd auch in der Übersetzung sichtbar: "If a **key word** is translated by a variety of equivalents when the SAME MEANING is intended, the text will be less cohesive and the theme less obvious" (Larson 1984:178).

Insgesamt dürfen kulturelle Ersatzkonzepte nicht leichtfertig benutzt werden. Auch in vorwiegend lehrmäßigen Texten sollten die Originalkonzepte nur dann ersetzt werden, wenn der Text andernfalls gar nicht oder falsch verstanden werden würde. Darüber hinaus muss man genau nachprüfen, ob beide Konzepte wirklich übereinstimmen, keine historischen Gegebenheiten verändert werden und auch, ob es keine andere Möglichkeit gibt, diese Stelle verständlich zu übersetzen, weil Ersatzkonzepte immer eine Bedeutungsverzerrung zur Folge haben: "Cultural substitutes always result

<sup>353</sup> Vor allem bei Pflanzen und Tieren, die bildlich verwendet werden, bedeutet diese Aussage auch, dass die Form – also das Aussehen – der beiden Tiere nicht zu verschieden sein darf. So kann man in Lk.13,32 den Fuchs ggf. durch eine Hyäne ersetzen (wenn sie in der Zielkultur die gleichen Eigenschaften hat, wie der Fuchs im jüdischen Kontext), nicht aber durch ein Tier wie eine Spinne, selbst wenn deren Bedeutung / Funktion der des Fuchses sehr ähnlich ist, da hier die Formen zu weit entfernt sind (vgl. Barnwell 1988:70).

<sup>&</sup>lt;sup>352</sup> So schreibt auch Übersetzer III für die südphilippinische Sprache: "In Jakobus 3,12 haben wir den Leuten bekannte Obstpflanzen /-bäume substituiert, da es nicht speziell um Weinstock und Feigen geht, sondern um ein Bild, das die Unmöglichkeit aufzeigt, dass ein bestimmter Baum die Frucht eines anderen Gewächses trägt" (Übersetzer III: 19.01.08).

in some distortion of meaning and should not be used unless the other possible solutions have proven insufficient. On the other hand, a **cultural substitute** does establish dynamic equivalence, without which part of the original message (the didactic or emotive part) might not be understood" (Larson 1984:172; vgl. auch Beekman / Callow 1989:205-208).

Die Grenzen zwischen dem, was zulässig und gut, und dem, was zu viel und verfälschend ist, sind jedoch nicht immer eindeutig:

Die Grenzen sind allerdings in vielen Fällen schwer zu ziehen, weil die Übergänge von einer zulässigen Anwendung zu einem unzulässigen Anachronismus fließend sind. Der Übersetzer ist gebunden an die sprachliche Gestalt des Ausgangsdokumentes einschließlich der darin reflektierten historischen Gegebenheiten. So kann er das Evangelium nur ein Stück weit begleiten auf dem Weg zu einer echten Inkulturation; sehr bald muss er diese Aufgabe an den Ausleger und Prediger abgeben, dem größere Freiheiten und damit auch größere Möglichkeiten gegeben sind (Holzhausen 1993:43f).

# 4.2 Ergebnisse zu den oben untersuchten Begriffen

Im Folgenden soll zu allen oben (unter Pkt.3.3) untersuchten Begriffen ein Ergebnis formuliert werden. Wie können sie in andere Sprachen übersetzt werden? Welche Möglichkeiten gibt es? Wo liegen Grenzen? Wie ist in der Praxis mit diesen Begriffen umgegangen worden<sup>354</sup>?

# **4.2.1 Messias / Christus (**Μεσσίας / Χριστός**)**

Der Begriff "Messias' kommt im AT meist mit Bezug auf den König bzw. mit dem Hintergrund der Königssalbung vor. Dennoch ist "Messias' nicht auf den König allein festgelegt. Auch der Hohepriester und der Prophet waren alttestamentlich begründete Messiasgestalten. Diese drei Kategorien, von denen der König am wichtigsten war, bestimmten die frühjüdischen Erwartungen zur Zeit Jesu. Meist wurde ein irdischer Herrscher erwartet, der die Fremdherrschaft mit Macht beendet und ein israelitisches Friedensreich aufrichtet (mit einer Größe, wie in Gen.15 beschrieben, und mit Jerusalem als "Hauptstadt"), in dem er mit Recht und Gerechtigkeit herrscht. Dies kommt an zahlreichen Stellen in den Evangelien zum Ausdruck.

Dem gegenüber steht Jesus als Messias. Auch er ist König, Priester und Prophet. Auch er richtet ein Friedensreich auf, in dem er mit Recht und Gerechtigkeit herrscht. Er ist der erwartete Messias und ist als Messias dennoch nicht der, den man erwartete. Er verändert die Bedeutung des Begriffs Messias radikal. Er herrschte auf der Erde nicht mit Macht und Herrlichkeit, sondern wurde ein Diener und starb im Gehorsam Gott gegenüber den Tod eines verfluchten Verbrechers am

354 Dazu habe ich elf Leute (entweder per Mail oder im persönlichen Gespräch) interviewt, die in unterschied-

(vgl. Übersetzer III: 19.01.08a). Bei neueren Projekten werden viele Dinge festgehalten – spätestens bei der Prüfung durch Übersetzungsberater (vgl. Goerling: 15.03.08); dennoch hatte ich keinen Zugang zu diesen Dokumenten (entweder aus Gründen der Sicherheit für die beteiligten Übersetzer oder weil das meiste nicht auf Englisch oder Deutsch, sondern in der Landessprache oder sogar in der Zielsprache selbst festgehalten wurde; vgl. z.B. Übersetzer I: 21.01.08).

lichen Übersetzungsprojekten auf der ganzen Welt für Wycliff tätig waren oder sind. Hinzu kommen zwei Personen, deren Muttersprache nicht Deutsch ist und die mir durch ihre Hilfe Einblicke in eine Übersetzung ins Türkische bzw. in Urdu gewährt und mir einige Hintergrundinformationen zu Denken und Kultur ihrer Landsleute gegeben haben. Die Beobachtungen auf dieser Grundlage müssten an einer erheblich größeren Zahl von Beispielen usw. verifiziert werden, was durch die vorliegende Arbeit jedoch nicht geleistet werden kann. Leider war es für mich nicht möglich, Protokolle von Diskussionen und Entscheidungen zu bekommen. Bei den älteren Projekten (aus den achtziger Jahren) wurde – wenn überhaupt – nur wenig protokolliert

Kreuz (vgl. Phil.2,5-8). Die Konnotation des frühjüdischen ជាមួយ und des neutestamentlichen Μεσσίας sind nicht miteinander in Einklang zu bringen. Dennoch wird im NT genau dieser Begriff verwendet, um die Bedeutung Jesu zu erklären. Die neutestamentlichen Autoren greifen auf einen Begriff zurück, der sich in den Gedanken der Menschen deutlich von dem unterschied, wer Jesus während seiner irdischen Wirksamkeit war<sup>355</sup>. Sie benutzen einen aus dem AT bekannten Begriff und füllen ihn neu. Wahrscheinlich wäre es zu Beginn manchmal einfacher gewesen und zu weniger Missverständnissen gekommen, hätten sie einen neuen Begriff genommen und ihn von Anfang an mit den neutestamentlichen Gedanken gefüllt. Dann jedoch wäre die Kontinuität zwischen Jesus und dem im AT gemeinten Messias verloren gegangen. Jesus selbst zeigt diese Kontinuität auf (z.B. Lk.24), was wohl als Grund für die Entscheidung, den Begriff 'Messias' beizubehalten, angesehen werden kann.

Aber was ist der Grund für die Übersetzung von τικο mit Χριστός ins Griechische? Die LXX und ihr folgend auch das NT verwendet einen Begriff, der ursprünglich etwas anderes bedeutete. Eigentlich wurden Personen nicht mit χριστός bezeichnet. Der Hintergrund war nicht der eines Würdetitels. Im Hintergrund steht das Einreiben / Salben des Körpers (oder einzelner Körperteile) für medizinische oder kosmetische Zwecke (vgl. auch Hurschmann 1999:627), das heißt, χριστός war der 'Eingeriebene' oder 'Eingeölte'.

Im NT kommen viele aramäische Begriffe vor. Warum hat man nicht auch für diesen Begriff ein aramäisches Lehnwort, Μεσσίας, verwendet? Wenn einer der Nachfolger Jesu über den Χριστός gepredigt hat, hat unter Nichtjuden bestenfalls Verwirrung geherrscht<sup>356</sup> – zumindest zu Beginn. So ist er auch von einigen mit dem – auch als Eigennamen genutzten – Wort χρηστός verwechselt worden<sup>357</sup>; die beiden sind phonologisch kaum voneinander unterschieden.

Mit dieser Entscheidung bewirkte man zwei Dinge zugleich: Auf der einen Seite behielt man das den Juden aus dem AT bekannte Wort bei und stellte sich somit – bewusst – auf eine Linie mit dem AT; auf der anderen Seite brachte man den Heiden mit Ἰησοῦς Χριστός keinen 'jüdischen' Gott, was bei der Verwendung des aramäischen Lehnworts Μεσσίας möglicherweise so hätte aufgefasst werden können. Durch die Verwendung eines auch ursprünglich griechischen Wortes vermied man ein Stück Fremdheit gegenüber Nichtjuden und vergrößerte die Distanz zwischen dem heidnischen Glauben an viele Götter und dem Glauben an Jesus den Χριστός nicht unnötig.

Aus diesen Gründen stimmt es mit dem biblischen Vorgehen überein, wenn auch heute in den Übersetzungen – wo dies möglich ist – einheimische Begriffe für Χριστός verwendet werden, anstatt sich mit Lehnwörtern auszuhelfen. Dabei gibt es drei Möglichkeiten:

<sup>356</sup> Möglicherweise sah man diese Prediger als komische oder sogar verrückte Leute an: Zum einen wendeten sie das Wort χριστός fälschlicherweise auf einen Menschen an, und dann behaupteten sie noch, dieser 'Eingeschmierte' sei ihr Gott.

<sup>&</sup>lt;sup>355</sup> Auch die zwölf Jünger beginnen erst nach der Auferstehung Jesu die Zusammenhänge zu verstehen. Durch die Auferweckung wird Jesus von Gott als Messias bestätigt, obwohl sein Tod nicht mit dem frühjüdischen Verständnis der Schrift zusammenpasst (vgl. Dtn.21,13). Erst bei seinem zweiten Kommen wird für alle sichtbar, dass Jesus mit Macht und Herrlichkeit über die ganze Welt herrscht.

<sup>&</sup>lt;sup>357</sup> So findet sich z.B. bei Sueton die Bemerkung: "Die Juden, welche von Chrestos aufgehetzt, fortwährend Unruhe stifteten, vertrieb er [Claudius; Anm. AF] aus Rom" (Sueton ca. 122 n.Chr.:228). Haacker schreibt dazu: "Der Name 'Chrestus' [im Zitat von Sueton mit 'Chrestos' wiedergegeben; Anm. AF] in diesem Text wird meist als fehlerhafte Schreibweise von 'Christus' gedeutet" (Haacker 1999:11).

Zum einen kann man den Begriff an sich wörtlich mit 'Gesalbter' übersetzen (vgl. dazu auch Louw / Nida 1989:543). Dies käme dem am nächsten, wie die LXX und das NT mit der Übersetzung durch Χριστός verfahren sind. So hätte man einen Begriff aus der Sprache der Zielgruppe, müsste jedoch die neutestamentlichen Gedanken, die dahinter stehen, erklären. Dies würde der 'Form' (im oben unter Punkt 4.1.2 beschriebenen Sinn) – der Salbung – entsprechen. Für Menschen in Deutschland, die sich bisher nicht mit der Bibel auseinander gesetzt haben, wäre dies jedoch nicht viel verständlicher als 'Christus' oder 'Messias' da hier das Konzept der Salbung mit Öl entweder unbekannt ist oder etwas anderes impliziert hnliches gilt auch für viele andere Volksgruppen (z.B. die Sinti; Knapp: 04.02.08). Eine Übersetzung mit 'der Gesalbte' ist nur sinnvoll, wenn Salbung in der Zielkultur eine ähnliche Funktion hat wie in der Bibel: "The idea of anointing (with oil) should only be kept if there is a custom with similar significance in the receptor language culture, i.e. if anointing is used in the receptor culture to symbolise the appointing of someone as chief or leader" (Key Term 'Christ, Messiah' on CD ROM 'TW4').

Zum anderen kann man die Funktion hinter dem Begriff übersetzen. Im Alten Testament wurden Menschen gesalbt, um sie für eine besondere Aufgabe auszusondern. Gleichzeitig wurde durch die Salbung deutlich gemacht, dass dies im Auftrag Gottes geschah. Wurden im AT noch mehrere als Gesalbte bezeichnet, so entwickelte sich der Begriff immer mehr zu einem feststehenden Ausdruck für den zukünftig erwarteten Retter Israels, der im NT auf eine Person – Jesus von Nazareth – bezogen wird. Um diese Funktion deutlich zu machen, kann man χριστός z.B. durch ,der von Gott erwählte / gesandte Retter' übersetzen. Wird eine solche Umschreibung gewählt, steht oftmals das Lehnwort (an die phonetischen Regeln der jeweiligen Sprache angepasst) daneben.

Diese Möglichkeit findet sich z.B. in einigen Minderheitensprachen aus Nepal: Die Nepali-Übersetzung selbst verwendet nur die Lehnwörter 'krist' und 'mashiha' (ohne eine Erklärung / Umschreibung). Da diese Übersetzung bei vielen Christen aus den Minderheitensprachen bekannt ist und man sich oft an der Übersetzung für die Landessprache orientiert hat, wurde 'krist' beibehalten und – vor allem beim ersten Vorkommen – eine Erklärung hinzugefügt: 'der von Gott geschickte Retter krist' (vgl. Holzhausen: 29.01.08)<sup>360</sup>.

Ähnlich wurde dies bei der Übersetzung in eine Sprache aus Zentralasien<sup>361</sup> gehandhabt: In dieser Übersetzung verwendete man ein Lehnwort zu Messias; die Menschen verstanden dieses Wort als Eigenname für Jesus; die dahinter stehende Bedeutung kannte jedoch niemand. Daher hat man das Wort 'Retter' an den meisten Stellen durch einen Bindestrich, der in dieser Sprache

<sup>&</sup>lt;sup>358</sup> Kaut bezeichnet die Übersetzung von χριστός mit 'Gesalbter' ins Deutsche sogar als falsch, weil sie das, worum es wirklich geht, nicht transportiert: die Erwählung durch Gott (vgl. Kaut: 25.01.08).

<sup>&</sup>lt;sup>359</sup> Ähnlich wie bei den Griechen ist es in Deutschland im außerbiblischen Gebrauch kein Würdetitel, sondern wird teilweise im medizinischen Sinn oder beim Sport verwendet.

<sup>&</sup>lt;sup>360</sup> Diese Erklärung wird normalerweise nicht jedes Mal wiederholt.

<sup>&</sup>lt;sup>361</sup> Die Sprache selbst und auch das konkrete Land dürfen aus Sicherheitsgründen nicht genannt werden, sodass auf diese Sprache auch im Folgenden immer durch "Zentralasien" verwiesen wird.

üblicherweise verwendet wird, um Erklärungen hinzuzufügen, mit "Messias' verbunden. So heißt "Jesus Christus' in "Zentralasien' "Jesus der Retter-der Messias' (vgl. Übersetzer IV: 18.01.08)<sup>362</sup>.

Eine dritte Möglichkeit bietet sich an, wenn es in der Zielkultur ein Konzept gibt, was sich zum Teil mit dem Messiaskonzept überschneidet. Eine vollständige Übereinstimmung wird es kaum geben, ist aber auch nicht nötig. Auch das NT verwendet einen Begriff, der sich nicht mit den frühjüdischen Vorstellungen deckte, und erweiterte und transformierte ihn. Diese Möglichkeit wurde bei dem Volk der Binumarien in Papua-Neuguinea gewählt<sup>363</sup>:

Zunächst wurde auch hier mit "Messias' als Lehnwort gearbeitet. Der Übersetzer, Desmond Oatridges, versuchte jedoch, ein Wort aus der Sprache zu finden. Also erklärte er seinem einheimischen Übersetzungshelfer, Sisia, die Bedeutung des Begriffs. Sisia entdeckte tatsächlich eine Möglichkeit: Wenn jemand für eine besondere Aufgabe von der Dorfversammlung ausgewählt wurde, wird er in die Mitte eines Kreises gestellt: "Einer der Ältesten berührt ihn dann mit der Hand und sagt: "Du bist der Mann, den wir ausgesucht haben, um diese Aufgabe zu erfüllen.' Von da an nennen wir ihn den "Mann, auf den die Hand gelegt worden ist'" (Holzhausen 1991:50). Auch wenn dieser Begriff nicht alle oben beschriebenen Bedeutungen von מָשִׁיתַ abdeckt, konnte dieser Begriff in der Übersetzung verwendet werden<sup>364</sup>. Im Hinblick auf die Königssalbung als Hintergrund für den Begriff zist der Messias jemand, der von Gott ausgesucht war, von ihm vor dem Volk durch die Salbung legitimiert wurde<sup>365</sup> (und somit auch beim Volk anerkannt war) und der eine besondere Funktion bzw. Aufgabe von Gott bekam. So war Jesus auf Binumarisch der "Mann, auf den Gott seine Hand gelegt hat'. Dadurch erkannten die Binumarien, dass der Titel "Messias' tatsächlich eine Bedeutung hat³66.

Beim Vergleich der Übersetzungen aus den unterschiedlichen Sprachen, von denen ich Informationen sammeln konnte, habe ich interessante Beobachtung gemacht: Alle arbeiteten in irgendeiner Form mit Lehnwörtern<sup>367</sup>. Die Art und Weise und auch die Begründungen für die gewählte Übersetzung sind jedoch recht unterschiedlich.

Bei Volksgruppen mit islamischem Hintergrund wurde nur "Messias" (Almasi) als Lehnwort verwendet<sup>368</sup>. Bis auf "Zentralasien" werden im Text keine weiteren Erklärungen oder Umschrei-

<sup>364</sup> Auch wenn der Begriff – wie im NT – noch erweitert und transformiert werden muss.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>362</sup> Im Deutschen könnte man diese Verbindung wohl am ehesten übersetzen mit 'Jesus, der Retter also der Messias'. Sie haben kein zusätzliches Lehnwort für χριστός. Die Aussage von Andreas in Joh.1,41 ist daher folgendermaßen übersetzt: "Wir haben den Messias gefunden (Messias ist ein hebräisches Wort mit der Bezeichnung 'von Gott bestimmter Retter')", wobei in dieser Sprache solche Zusätze / Kommentare üblicherweise durch solche Klammern wie hier gekennzeichnet werden (Übersetzer IV: 18.01.08).

<sup>&</sup>lt;sup>363</sup> Beispiel entnommen aus: Holzhausen 1991:49f

<sup>&</sup>lt;sup>365</sup> Auch wenn Jesus niemals explizit im Auftrag Gottes zum "Messias' gesalbt wurde, kann man die Salbung Jesu durch eine Frau aus Mk.14,3-9 in diesem Sinne verstehen: "Für Markus handelt es sich dabei zugleich um Jesu *Salbung zum Messias*, tritt doch in Mk.14,3 an die Stelle der Fußsalbung (Lk.7,37f.46; Joh.12,3) die Kopfsalbung, deren Schilderung an 1.Kön.10,1 und 2.Kön.9,6 erinnert" (Zager 1998:712). Darüber hinaus meint er, dass die Taufe aus lukanischer Sicht Jesu Salbung zum Messias ist (vgl. Zager 1998:713; ähnlich auch Marshall 1978:150f).

<sup>&</sup>lt;sup>366</sup> "Ein schönes Beispiel, wie der Reichtum und die Ausdruckskraft der eigenen Sprache den Menschen das Wort Gottes erschließen" (Holzhausen 1991:50).

<sup>&</sup>lt;sup>367</sup> Es scheint auch insgesamt eine Tendenz zu geben (bzw. gegeben zu haben), Transliterationen der biblischen Begriffe zu verwenden (vgl. Reiling / Swellengrebel 1972:113).

<sup>&</sup>lt;sup>368</sup> Kommt 'Christus' als Lehnwort nirgendwo in der Übersetzung vor, geht der Bezug zur Bezeichnung von Jesu Nachfolgern als 'Christen' (Χριστιανοί; vgl. Apg.11,26; 26,28; 1.Petr.4,16) verloren und muss damit er-

bungen gegeben. Normalerweise wird die Bedeutung jedoch durch Fußnoten (wo Fußnoten verwendet werden) und einen Eintrag im Glossar näher erklärt, da "Almasi" als Lehnwort zwar bereits vorher existierte und bekannt war, aber eher als Eigenname angesehen wird<sup>369</sup> – ohne jegliche Bedeutung darüber hinaus.

Bei den anderen Sprachen kamen meist beide Begriffe als Lehnwörter vor: Bei den Ebira hat man sich normalerweise an die KJV angelehnt, da sie auch in Nigeria weit verbreitet ist und somit auch oft mit der Übersetzung in die Muttersprache verglichen wird (vgl. Scholz: 18.01.08). Bei den Chakassen wurde Christus aus dem Russischen übernommen. In dieser Übersetzung wurde unterschieden, ob Christus als Eigenname oder als Titel verwendet wird; wo der titulare Gebrauch eindeutig ist, wurde die Wendung "Christus-Messias" geprägt (so z.B. in Lk.2; Knapp: 28.01.08).

Auch in der Übersetzung des Markusevangeliums<sup>370</sup> für die Burunge kommen beide Wörter vor: 'Kristu' als Lehnwort zu 'Christus' und 'Masiiya' zu 'Messias'. Beide Begriffe werden synonym verwendet, damit jedem klar ist, dass sie dieselbe Bedeutung haben<sup>371</sup>. Hinzu kommt, dass 'Kristu' zu sehr als Eigenname verstanden wird, Masiiya hingegen ist bei den Burunge mehr als ein Name, dessen Bedeutung aber auch nicht unbedingt als bekannt vorausgesetzt werden darf (Endl: 04.01.08). Daher gibt es an vielen Stellen Fußnoten, die den in diesem Kontext wichtigen Bedeutungsaspekt kurz erklären.

Alle diese Beispiele benutzen die biblischen Begriffe und versuchen, ihre Bedeutung auf je andere Weise den Lesern und Hörern zu erklären. Durch die Verwendung von Lehnwörtern bei diesem wichtigen Titel versuchen die Übersetzer, eine möglichst große Kontinuität zu AT und NT zu bewirken. Da aber viele Leser ihre Bedeutung nicht kennen, müssen sie erklärt werden.

Meines Erachtens ist es bei diesem Hoheitstitel meist möglich und damit auch häufig die beste Variante, beide Lehnwörter zu benutzen und unmittelbar im Text einen kleinen Zusatz einzufügen, wie dies z.B. die Übersetzung aus Zentralasien mit dem Lehnwort "Messias" getan hat: "Jesus, der Retter-der Messias". Denn dadurch bekommt man direkt beim Lesen (und auch beim Vorlesen…) zumindest eine ungefähre Vorstellung von der Bedeutung des jeweiligen Lehnwortes und die Kontinuität zur biblischen Begrifflichkeit bleibt bestehen<sup>372</sup>. Gegebenenfalls muss die Vor-

-

klärt werden (z.B. als Fußnote zu Χριστιανοί). Sowohl in Anatolien als auch in der türkischen Übersetzung wird Χριστιανοί mit 'Schüler / Nachfolger des Messias' übersetzt (ohne erklärende Fußnote; vgl. Übersetzer I: 04.04.08; Ülbegi: 07.05.08).

<sup>&</sup>lt;sup>369</sup> In Pakistan z.B. ist ,Masih' ein nicht ungewöhnlicher Zweitname bei Christen (Rubin: 05.02.08).

<sup>&</sup>lt;sup>370</sup> Mk. ist bisher das einzige ntl. Buch in Burunge. Zuvor wurden die Bücher Jona und Ruth und die Abrahamsgeschichten aus dem AT übersetzt.

<sup>&</sup>lt;sup>371</sup> So wird das Messiasbekenntnis des Petrus in Burunge z.B. folgendermaßen übersetzt: "Du bist der "Kristu', der "Masiiya', der von Gott geschickt wurde, um die Menschen zu erlösen / befreien" (Mk.8,29; Burunge-Mk.). Hier werden schon innerhalb des Textes selbst neben der Explizierung einiger implizit enthaltener Informationen beide Lehnwörter nebeneinander verwendet. Die Synonymität beider Begriffe wird darüber hinaus in einer Fußnote erklärt (vgl. Fn. zu Mk.8,29; Burunge-Mk.).

<sup>&</sup>lt;sup>372</sup> Die Meinungen gehen an dieser Stelle etwas auseinander. King ist der Ansicht, dass man in Übersetzungen nicht mit Ersatzkonzepten für 'Christus' arbeiten sollte, da es die Einzigartigkeit dieses Titels Jesu verschleiert: "[C]ultural substitution is not recommended for ... the word χριστός as it occurs throughout the NT ... it masks the uniqueness of this particular name among all other titles for Jesus" (King 2005:20). Anderer Ansicht sind Reiling / Swellengrebel, welche eine Übersetzung der Verwendung von Lehnwörtern vorziehen: "The opinion of the present author is that, in all passages reflecting Messianic concepts current among the Jews of Jesus' days, translation is preferable" (Reiling / Swellengrebel 1972:114). Der oben gemachte Vorschlag berücksichtigt beides, Zuverlässigkeit bzw. Kontinuität und Verständlichkeit.

stellung durch eine Fußnote an manchen Stellen noch erweitert werden, aber vielleicht kann man auch auf diese Weise die Verwendung von Fußnoten, deren Handhabung für viele nicht ganz leicht ist, reduzieren. Eine Erklärung im Glossar (wo vorhanden) ist darüber hinaus auf jeden Fall nötig und hilfreich<sup>373</sup>.

# **4.2.2 Lamm Gottes (ἀμνός [θεοῦ] / ἀρνίον)**

Die vorangegangene Untersuchung zu den beiden christologischen Hoheitstiteln "Messias" und "Lamm Gottes" führen – was den Umgang mit ihnen in einer Übersetzung angeht – zu unterschiedlichen Ergebnissen:

Χριστός muss nicht – wie häufig der Fall (auch im Deutschen – "Messias" oder "Christus" – und Englischen – "Messiah" oder "Christ") – mit einem Lehnwort übersetzt werden, sondern kann bzw. sollte, wo dies möglich ist, einen Begriff benutzen, der in der jeweiligen Sprache bekannt ist (s.o. Pkt. 4.2.1).

Bei 'Lamm Gottes' ist es hingegen nicht ohne Weiteres möglich, das 'Lamm' mit einem anderen Begriff zu ersetzen, nur weil Schafe in einer Sprache nicht bekannt sind oder andere Konnotationen haben. Woher kommen diese Unterschiede, obwohl jeder der beiden Titel mehrere Konzepte in sich vereint<sup>374</sup>?

Der Hintergrund für den Titel 'Lamm Gottes' ist vielfältig: 'Lamm Gottes' wurde auf dem Hintergrund des alttestamentlichen Opfers mit Reinheit verbunden (vgl. 1.Petr.1,19). Das 'Lamm Gottes' hatte durch Anlehnung an den Asasel-Bock des Jom Kippur (vgl. Hebr.10) und das Passahlamm (vgl. 1.Kor.5,7) die Funktion eines stellvertretenden Sühnopfers. Und das 'Lamm Gottes' wurde in Anlehnung an Jes.53 (vgl. Apg.8,32-35) mit geduldigem Erleiden verbunden. Darüber hinaus gibt es noch das siegreiche 'Lamm Gottes' aus der Offenbarung. Warum sollte es nicht auch hier möglich sein, die wichtigste Funktion herauszunehmen, zu überlegen, welches Tier diese Funktion in der Zielsprache am ehesten repräsentiert, und dann 'Lamm' mit diesem Tier zu ersetzen (und so z.B. Jesus 'Ziege Gottes' 'Kuh Gottes' oder 'Schwein Gottes' … zu nennen)<sup>375</sup>?

Das Problem ist, dass sich der Titel 'Lamm Gottes' nicht auf eine – auf andere Tiere übertragbare – Funktionsbeschreibung / einen Titel zurück bezieht, sondern auf tatsächliche, historisch konkrete Tiere. Würde man Jesus in einer Übersetzung des NT z.B. mit dem Titel 'Ziege Gottes' bezeichnen, brächte dies über weite Strecken wahrscheinlich wenige Probleme mit sich. Ziegen wurden im AT geopfert, der Asasel-Bock war ohnehin kein Lamm und das πάσχα konnte auch eine Ziege sein (vgl. Ex.12,5). Das geduldige Erleiden aus dem Bezug zu Jes.53 mit einer Ziege zu erklären, wird schon schwieriger, was sich auch auf die Komponente des siegreichen Lammes aus der

\_

<sup>&</sup>lt;sup>373</sup> Alle mir zugänglichen Übersetzungen mit Sacherklärungen haben einen Eintrag zu 'Messias', 'Christus' oder 'der Gesalbte', wodurch diese Aussage anhand der Praxis bestätigt wird.

<sup>&</sup>lt;sup>374</sup> Messias = König, Priester, Prophet, Menschensohn, leidender Gottesknecht, Sohn Gottes; Lamm Gottes = Opferlamm, Passahlamm, Asaselbock, das Lamm aus Jes.53, das siegreiche Lamm aus der Offenbarung.

<sup>&</sup>lt;sup>375</sup> Für King ist alleine diese Vielfalt schon ein wichtiges Argument, weshalb man die impliziten Bedeutungen von "Lamm Gottes" nicht explizieren darf. In jedem Fall – selbst wenn man die wichtigste Bedeutung herausgreift und mit "Opfertier Gottes" übersetzt, ist das Ergebnis mit einem nicht geringen Bedeutungsverlust verbunden: "In particular, it is not recommended to explicate the "lamb of God" metaphor in John 1:29 with regard to function because of the wealth of possible allusions it is drawing on, of which sacrifice is only one (albeit the main one)" (King 2005:20).

Offenbarung auswirkt, das bewusst als stark und schwach – und damit auch an Jes.53 angelehnt – beschrieben wird. Auch die Beziehung zum 'Tamid-Opfer' wäre schwierig, weil dort *Lämmer* geopfert wurden. Entweder geht dieser Bezugspunkt verloren oder man muss bereits im AT männliche, einjährige, fehlerlose Ziegen als 'Tamid-Opfer' nehmen. Dies entspräche jedoch nicht mehr den historischen Tatsachen.

Bei der Ersetzung von 'Lamm' durch andere Tiere wären die Probleme zahlreicher, es könnten weniger Rückbezüge hergestellt werden und man müsste mehr historische Gegebenheiten verändern, was – wie unter Pkt. 4.1 dargestellt – nicht erlaubt ist. Laut Louw / Nida gibt es fast überall Begriffe für Schafe, oft ist jedoch deren konnotative Bedeutung anders (vgl. Louw / Nida 1989:41). So verbindet man mit Schafen in Tansania häufig in erster Linie Dummheit<sup>376</sup> und nicht geduldiges Erleiden und Schweigen beim Schlachten. Dieser Aspekt ist wichtig. Er muss berücksichtigt und auf jeden Fall im Glossar erklärt werden (vgl.:41f). Man muss / darf aber nicht gleichzeitig historische Tatsachen verfälschen. Newman und Nida formulieren dies in ihrem *Translator's Handbook* zur Apostelgeschichte zu Apg.8,32 folgendermaßen:

Though sheep are not particularly well-known in certain parts of the world (for example, the tropics or arctic regions), there is usually some knowledge concerning these animals and normally some term for them ... Furthermore, sheep and lambs are so important in the biblical account and figure so prominently as symbols that one cannot substitute any other type of animal. If necessary, it is entirely possible to employ some kind of descriptive note in a glossary, and pictures of sheep and lambs may be introduced so as to make clear to the reader what type of animal is being spoken of (Newman / Nida 1972:182).

Eine gute Möglichkeit, Bekanntes mit Unbekanntem zu verbinden und den Begriff ,Lamm' beizubehalten, haben die Übersetzer einer Sprachgruppe aus Südostasien gefunden: Die Gruppe kannte keinen Begriff für Schaf in ihrer Sprache. Ihr häufigstes Haustier – zur Zeit des AT beim Volk Israel das Schaf – war das Schwein. So bedeutete deren Begriff ,Schwein' auch sekundär ,Haustier'. Weil die Übersetzer aber aufgrund der vielfältigen (auch konnotativen) Bedeutungen von ,Lamm Gottes' (und den negativen Konnotationen von ,Schwein' im Judentum) nicht ,Lamm' durch ,Schwein' ersetzen wollten (wie es von der Volksgruppe in mündlichen Übersetzungen durchweg gehandhabt wurde), entschieden sie sich für eine andere Lösung, die auch bei benachbarten Volksgruppen bereits eingeführt wurde: Sie kombinierten das Wort aus ihrer Sprache für ,Schwein / Haustier' (paham) und das Wort für ,Lamm' (domba) aus der Landessprache miteinander. So war das ,paham-domba Gottes' auf der einen Seite nicht ganz unbekannt, und man verfälschte auf der anderen Seite nicht die historischen Gegebenheiten. Die speziellen Eigenarten und das Aussehen des ,paham-domba' wurden in einer Broschüre erklärt und bildlich dargestellt (vgl. Steinbring: 03.12.07).

Bei den untersuchten Übersetzungen aus den anderen Sprachen gab es wohl wenige Schwierigkeiten mit diesem Titel. Er konnte wörtlich übernommen werden, da Schafe und Lämmer

-

<sup>&</sup>lt;sup>376</sup> Dies zeigt sich z.B. darin, dass ein Autofahrer, der eine Ziege oder ein Huhn überfährt, nicht zur Rechenschaft gezogen wird, beim Überfahren eines Schafes hingegen schon, da das Schaf zu dumm ist, um vor dem Auto wegzulaufen (persönliches Erlebnis / Gespräch mit einem Tansanier im September 2003).

weitestgehend bekannt sind<sup>377</sup> und auch zum Teil – vor allem in islamischen Hintergründen – mit Opfer verbunden werden.

Interessant an dieser Stelle ist die von mir berücksichtigte Übersetzung ins Türkische (Kutsal Kitab 2001). Das in Joh.1,29 verwendete Wort für Lamm lautet "kuzusu", was im Deutschen am ehesten mit "Schäfchen" oder "Lämmlein" wiedergegeben werden kann. Daneben existiert im Türkischen aber auch ein Begriff, der speziell das "Opferlamm" bezeichnet: "kurban". Dieser Begriff ist allgemein bekannt und wird direkt mit Opfer verbunden, ebenso mit Stellvertretung. Die Türken kennen ein Sprichwort, was wörtlich übersetzt lautet: "Für dich wäre ich das "kurban" – das Opferlamm". Es wird normalerweise nur von Eltern gegenüber ihren Kindern verwendet, um zu zeigen, wie sehr sie ihr Kind lieben, nämlich so sehr, dass sie für ihr Kind sterben würden und stellvertretend sein "kurban" wären. "Kurban" würde viel deutlicher zum Ausdruck bringen, was es heißt, dass Jesus das Opferlamm Gottes für uns ist (vgl. Ülbegi: 22.01.08)<sup>378</sup>.

# **4.2.3 Tempel** (ἱερόν / ναός)

Es gibt mehrere Möglichkeiten, 'Tempel' in andere Sprachen zu übersetzen:

### I. Eigener bereits vorhandener Begriff, Tempel'

Es gibt durchaus Sprachen – auch unter 'Naturvölkern' – die Begriffe für 'Tempel' haben; meist aber nur einen. Nida schreibt: "The translator is usually fortunate if he can find one word for 'temple'" (Nida 1947:237). Dieser Begriff in der jeweiligen Sprache könnte jedoch ungewollte dominierende konnotative Bedeutungen haben. Die gesamte griechische Bibel (also LXX und NT) macht an dieser Stelle Unterschiede. Auf der einen Seite wird das aus heidnischem Umfeld stammende Wort ναός übernommen und bezeichnet gleichzeitig heidnische Tempel (vgl. 2.Chr.36,7; Apg.19,24), den Tempel in Jerusalem (vgl. 2.Kön.23,4; Lk.1,9) und den neuen Tempel, die Gemeinde (vgl. 1.Kor.3,16). Im Gegensatz dazu steht die Verwendung von ἱερόν, was in der LXX selten auf den Tempel in Jerusalem bezogen wird und im NT nie übertragen auf Jesus, einzelne Christen oder die Gemeinde als Tempel.

Der Grund für diese Unterscheidung ist durch die Herkunft bzw. Konnotation der beiden Begriffe begründet. Während  $\nu\alpha\delta\zeta$  keine negativen Aspekte beinhaltet, sondern ein "neutrales' Wort ist, steckt hinter  $\iota\epsilon\rho\delta\nu$  die "heidnisch-kultische Prägung' des Adjektivs  $\iota\epsilon\rho\delta\zeta$  (s.o. 3.3.2.1.1). Aus Sicht der biblischen Autoren war wohl auch das Substantiv zu sehr mit dieser Prägung behaftet, als dass sie es für den einzigen "gültigen" Tempel benutzen wollten.

Man sollte einen Begriff für 'Tempel' aus der Zielsprache nicht grundsätzlich ablehnen, nur weil er aus heidnischem Hintergrund kommt, muss aber prüfen, ob diese Konnotation so stark ist,

<sup>378</sup> Über die Gründe für diese Entscheidung, den Begriff 'kuzusu' und nicht 'kurban' zu verwenden, kann nur spekuliert werden; aber möglicherweise sollte 'kurban' als Begriff mit klar islamischem Hintergrund vermieden werden.

<sup>&</sup>lt;sup>377</sup> In ,Südphilippinen' gab es zwar ein Wort für ,Schaf' – ,bili-bili' – aber nur wenige Leute hatten genauere Vorstellungen, was das für ein Tier ist. Daher haben sie ,bili-bili' im Glossar folgendermaßen erklärt: "It is a (domesticated) animal which the Jews raised / cared for and they used it for sacrificing. Its size is like a goat, its wool is white and curly. Its wool can be woven and made into clothes" (Übersetzer III: 19.01.08).

dass sich das Wort nicht für die Übersetzung der Bibel eignet<sup>379</sup>. In 'Zentralasien' hat man sich aus diesem Grund gegen das dort existierende Wort für 'Tempel' entschieden, weil es ausschließlich im Zusammenhang mit Götzendienst verwendet wird (vgl. Übersetzer IV: 18.01.08).

In Nepali hat man sich hingegen entschieden, das allgemein bekannte und auch für hinduistische Tempel verwendete Wort 'mandir' zu benutzen. Das Wort hat ähnliche Komponenten wie ἰερόν, bezeichnet also nicht unbedingt das Haus an sich, sondern eher den gesamten Komplex (auch im Hinduismus umfassen Tempel meist ein größeres Gelände mit einigen Nebengebäuden und dem eigentlichen Tempelgebäude; vgl. Holzhausen: 31.01.08). Teilweise steht auch 'Tempel der Juden'. Man hat sich mit dieser Übersetzung bewusst an die Vorgehensweise des NT angelehnt, das Begriffe aus der heidnischen Umwelt verwendet (auch wenn sich der Tempel in Jerusalem von den Hindu-Tempeln unterscheidet; vgl. Holzhausen: 29.01.08).

### II. Eigenschaft als "Wohnort' Gottes oder Übersetzung der Funktion

In der obigen Untersuchung ist deutlich geworden, dass es zwar auf der einen Seite spezielle Begriffe für 'Tempel' gibt (ναός und das zum Substantiv erstarrte τὸ ἱερόν im NT; auf im AT), auf der anderen Seite aber auch allgemeine Begriffe verwendet werden (im NT vor allem οἶκος und τόπος; im AT סוֹגים). Diese Möglichkeit gab es auch in anderen Sprachen, z.B. in Ägyptisch (vgl. Hoffner 1973:631) und Latein. Dies ist laut Golzio "eine begriffliche Koinzidenz, die sich für beinahe alle anderen Religionen nachweisen lässt" (Golzio 2002:42). Um eine Verwechslung mit 'gewöhnlichen' Häusern auch begrifflich auszuschließen, ist das allgemeine Substantiv meist durch einen Zusatz – z.B. das Adjektiv ἄγιος oder den Genitiv von θεός / κύριος – spezifiziert.

Dies ist auch in einer neuen Übersetzung möglich. Anstelle der Einführung eines Fremdwortes könnte man den Tempel zum Beispiel mit Genitivattribut als 'Haus / Wohnort Gottes / des Herrn' oder mit erklärendem Adjektiv als 'das heilige Haus / der heilige Ort' bezeichnen. Diese Möglichkeiten schlagen auch Louw / Nida vor: "[N]αός may often be rendered as 'the house of God' or 'the place where God dwells' or 'God's building'. In some languages it is most naturally referred to as 'the holy house' or 'the holy place' ... In a number of languages ἱερόν is rendered normally as 'the house of God'" (Louw / Nida 1989:83).

Die Übersetzung durch "Haus Gottes" haben auch einige der untersuchten Übersetzungen gewählt, z.B. "Anatolien" (keyê 'Elay; vgl. Übersetzer I: 15.01.08 und 21.01.08), Burunge (mara gu Iliitleemu; vgl. Endl: 04.01.08) und Ebira (irehe Ohomorihi; vgl. Scholz: 13.01.08).

Die andere Möglichkeit der Übersetzung ist die Betonung der Funktion als Platz, an dem geopfert wird (vgl. Newman / Stine 1988: Mt.4,5), an dem Gott angebetet wird (so z.B. in ,Zentral-

=

<sup>&</sup>lt;sup>379</sup> Diese Überprüfung erfolgt durch zahlreiche Fragen und durch Austesten: Ist der Begriff für 'Tempel' auf diese eine Religion festgelegt oder können durch ihn auch andere religiöse Gebäude bezeichnet werden? Wenn nicht, wie sieht die Beurteilung von einheimischen Christen für die Eignung dieser Bezeichnung aus. Sie haben meist ein gutes Gespür dafür, wo so etwas möglich ist und zum Verständnis beiträgt bzw. wo der Begriff zu große negative Konnotationen hat. In verschiedenen Testversionen kann die Reaktion (von Christen und auch von Nichtchristen) darauf beobachtet werden. Welche Fragen konkret nötig sind, um herauszufinden, ob sich ein einheimischer Begriff für 'Tempel' eignet oder nicht, ist sprach-, kultur- und situationsabhängig.

asien'; vgl. Übersetzer IV: 18.01.08 und auf 'Türkisch'; vgl. Ülbegi: 22.01.08) oder der für religiöse Versammlungen dient (so in 'Südphilippinen'; vgl. Übersetzer III: 19.01.08b)<sup>380</sup>.

### III. Lehnwort aus anderen Sprachen

In manchen Sprachen gibt es keinen eigenen Ausdruck für 'Tempel' oder es ist nicht möglich, einen existierenden Ausdruck zu benutzen. Wenn es jedoch einen bekannten Begriff aus der Landessprache gibt, bietet sich dessen Verwendung an. Dies ist z.B. der Fall bei den Chakassen: "Die Chakassen haben seit 300 Jahren Kontakt mit den Russen, viele sind in der Orthodoxen Kirche getauft und sind mit den russischen Begriffen vertraut … Die Chakassen verwenden bereitwillig russische Lehnwörter" (Knapp: 28.01.08). So hat man für Tempel das russische Wort 'chram' benutzt. Die anfänglichen Bedenken, dieses Wort wäre zu sehr mit der Vorstellung einer orthodoxen Kathedrale verknüpft, scheinen sich nicht zu bestätigen, zumal es auch für nicht-christliche 'Tempel' verwendet wird (vgl. Knapp: 28.01.08).

In Urdu ist das häufigste Wort für 'Tempel' – haikal – ein Lehnwort arabischen / hebräischen Ursprungs. Leider wird diese Bezeichnung nur unter Christen verstanden (vgl. Rubin: 05.02.08). Ebenfalls ein Lehnwort arabischen Ursprungs – hekalu – ist in den gängigen Kiswahili-Übersetzungen zu finden (HNB, UV 61 und UV 97).

Bei der Übersetzung der griechischen Begriffe für 'Tempel' – ἱερόν, ναός, ἄγιον, οἶκος (und τόπος) – können sich mehrere Schwierigkeiten ergeben, die von Anfang an bedacht werden müssen:

### I. Unterschiedliche Wortwahl im Griechischen

Im NT gibt es mehrere Begriffe, die mit dem deutschen Wort 'Tempel' übersetzt werden; sie werden teilweise synonym verwendet, was an sich keine Probleme bereitet. Daneben gibt es aber auch Unterschiede, vor allem zwischen ἱερόν und ναός: "The translator ... should be on the lookout for possibilities of expressing such a very important difference" (Nida 1947:237). Wo die Schwierigkeit liegt, kann gut an deutschen Übersetzungen verdeutlicht werden. Der Anfang von Lk.19,47 lautet bei Luther: "Und er [Jesus; Anm. AF] lehrte täglich im Tempel"381. Diese Formulierung würden die meisten so verstehen, dass Jesus im Tempelgebäude lehrte. Dies war ihm aber nicht erlaubt (s.o. 3.3.2.1.2). Ähnlich ist auch die Situation bei der Tempelreinigung: Die Händler waren nicht im Gebäude selbst, sondern auf dem Tempelgelände (wahrscheinlich in der Königlichen Säulenhalle); im Griechischen steht hier das Wort ἱερόν. "Though in a number of contexts it is not necessary to distinguish between ἱερόν and ναός, in Matthew 21,12 (and parallel passages: Mark 11,15; Luke 19,45; and John 2,14) it is important to indicate this distinction, so as not to leave the impression that sacrificial animals were actually being sold inside the central sanctuary" (Louw / Nida 1989:83) oder dass Jesus unbefugter Weise das eigentliche Tempelgebäude betreten hätte. Im Deutschen

<sup>381</sup> Auch andere deutsche Übersetzungen haben hier ähnlich übersetzt; z.B.: GNB "Jesus lehrte jeden Tag im Tempel" oder NGÜ "Tag für Tag lehrte Jesus im Tempel".

<sup>&</sup>lt;sup>380</sup> Bei den letzten beiden Möglichkeiten ist die Abgrenzung zur Synagoge relativ schwierig. Sowohl in "Zentralasien" als auch in "Südphilippinen" wird nur durch Adjektive zwischen "Tempel" und "Synagoge" unterschieden (vgl. dazu auch Fn.389).

wäre eine Unterscheidung möglich durch 'Tempel'382 oder auch 'Tempelgebäude' für ναός und 'Tempelbezirk / -bereich / -gelände' für ἱερόν.

Gibt es keine Möglichkeit der Unterscheidung in der ZS zwischen ἱερόν und ναός könnte man das oben beschriebene Missverständnis eventuell durch Verwendung anderer Präpositionen vermeiden: "Jesus lehrte beim / vor / neben dem Tempel" (Lk.19,47) oder im Zusammenhang mit der Tempelreinigung anstelle von "Jesus ging *in* den Tempel (hinein) und trieb … hinaus" (Mt.21,12 bei Lu und GNB; Hervorhebung AF) "Jesus ging *zum* Tempel und trieb … hinaus / von dort weg<sup>4383</sup>.

Bei den meisten der von mir untersuchten Sprachen gibt es keine Unterscheidung durch zwei unterschiedliche konsequent angewandte Begriffe. Allerdings wird häufig an einzelnen Stellen der genaue Ort durch besondere Formulierungen gekennzeichnet. "Jesus lehrte im zentralen Anbetungshaus (= Tempel), den Höfen davon" ist z.B. die Übersetzung von Mt.21,23 in "Zentralasien" (Übersetzer IV: 18.01.08). In "Anatolien" wird manchmal die Örtlichkeit durch "Platz vor dem Haus Gottes" gekennzeichnet (vgl. Übersetzer I: 21.01.08).

Die Burunge-Übersetzung geht den umgekehrten Weg: In ihrer Kultur findet das tägliche Leben nicht unbedingt in den Häusern statt. Besuch empfängt man z.B. normalerweise vor dem Haus, ohne hineinzugehen, sodass für die meisten auch die Ereignisse, die im Tempel geschehen, nicht zwangsläufig im Gebäude stattfinden. An Stellen, wo es wichtig ist, dass sie wirklich im Gebäude geschehen, wird dies besonders betont. So wird z.B. Mk.15,38 übersetzt mit: "Und dann genau zu der gleichen Zeit zerriss dieses große Tuch, das auch schwer war, [gemeint ist der Tempelvorhang; Anm. AF] drinnen im Haus Gottes [wa'ay gu mara gu Iliitleemu; Hervorhebung AF]" (Burunge-Mk.).

Die Urdu-RV verwendet zwei unterschiedliche Begriffe vor allem an den Stellen, wo den Übersetzern eine Unterscheidung wichtig schien. Das häufigste Wort für 'Tempel' ist 'haikal'. Teilweise – unter anderem in Lk.1,9 – wird 'maqdas' verwendet, ein Wort für heilige Gebäude (auch für die Stiftshütte) aller Art, was allgemein bekannt ist (vgl. Rubin: 05.02.08).

Nur die Übersetzung von Röhl ins Kiswahili verwendet konsequent verschiedene Begriffe. Den Begriff ἰερόν übersetzt er immer mit 'Patakatifu' (Heiligtum) und für ναός steht normalerweise 'Jumba la Mungu' (Palast / großes Haus Gottes)³84. In Apg.19,24, wo es um die Tempelmodelle des Demetrius geht, steht entsprechend "vijumba [kleine Häuser] vya fedha [aus Silber] kwa mfano [nach dem Beispiel / Muster] wa nyumba ya kumwombea Artemi [des Hauses der Fürbitte von Artemis]". Bei Röhl geht die Unterscheidung zwischen verschiedenen Bedeutungen noch weiter. So verwendet er z.B. für 'Heidentempel' den Ausdruck 'nyumba ya kuombea' (Haus des Gebets / der

<sup>383</sup> Mit dieser Lösung muss jedoch immer wieder neu geprüft werden, wie dies konkret an der jeweiligen Stelle übersetzt werden kann.

-

<sup>&</sup>lt;sup>382</sup> Wird ἰερόν konsequent mit 'Tempelbezirk' o.ä. übersetzt, wäre auch eine Übersetzung von ναός mit 'Tempel' möglich, denn dann gäbe es eine Unterscheidung zwischen diesen beiden Begriffen. Hinzu kommt, dass 'Tempel' im Deutschen normalerweise ohnehin mit dem Gebäude an sich verbunden wird.

<sup>&</sup>lt;sup>384</sup> Die Bezeichnung 'la Mungu' ('von Gott') wird durch 'la Bwana' ('des Herrn') oder durch 'lake' (das Possessivpronomen 'sein') ersetzt, wenn dies auch im Griechischen steht (z.B. Jumba la Bwana in Lk.1,9; Jumba lake in Off.7,15).

Anbetung; Apg.17,24; 19,24) und wo die Gemeinde als Tempel bezeichnet wird "nyumba ya Mungu" (Haus Gottes; 1.Kor.3,16f) oder "nyumba takatifu" (heiliges Haus; Eph.2,21).

Gut an der Übersetzung von Röhl ist die konsequente Unterscheidung der griechischen Begriffe auch in Kiswahili. Das Problem jedoch ist, dass beide von ihm verwendeten Ausdrücke zwar reine Kiswahili-Begriffe sind, aber normalerweise nicht im Zusammenhang mit dem Tempel verwendet werden; sie sind 'künstlich' geschaffen mit der Absicht, das Fremdwort arabischen Ursprungs 'hekalu'385 zu vermeiden, und sind daher auf jeden Fall erklärungsbedürftig.

Andere Kiswahili Übersetzungen – HNB, UV 61 und UV 97 – benutzen durchgängig das Fremdwort 'hekalu'. Obwohl nicht ursprünglich Kiswahili ist 'hekalu' dennoch ein allgemein bekannter Begriff (vgl. Engelmann: 10.04.08) und daher durchaus als Übersetzung angemessen. Allerdings wird in diesen Übersetzungen nicht mehr zwischen ἱερόν und ναός unterschieden³86.

Selbst wenn man eine Bezeichnung für 'Tempel' gefunden hat, müssen noch einige Faktoren bedacht werden:

- a. Der gewählte Begriff für 'Tempel' muss z.B. implizieren, dass es sich um ein dauerhaftes / festes Gebäude handelt und nicht um eine Hütte oder ein Zelt, was nach Bedarf zum Transport auf- und abgebaut wird. Dies wäre eine mögliche Bezeichnung für die mobile Stiftshütte, nicht aber für den Jerusalemer Tempel<sup>387</sup>. Hinzu kommt, dass die architektonischen Besonderheiten (Größe, wertvolle Bausubstanzen) gegebenenfalls verloren gehen<sup>388</sup>.
- b. Die Bezeichnung für Tempel sollte sich ebenfalls vom Begriff für 'Synagoge' unterscheiden. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Tempel und Synagoge ist die Funktion: Der Tempel wurde als der Ort verstanden, an dem Gott wohnt. Die Synagoge ist ein Versammlungsort zur Lesung und Unterweisung in der Tora und ein Ort der Anbetung / des Gebets (vgl. Riesner 1996:2345-2347). Zudem gab es nur einen legitimen Tempel (in Jerusalem; vgl. Dtn.12,5; Neh.1,9), aber mehrere Synagogen. Diese Gebäude nur aufgrund ihrer Größe zu unterscheiden ("In order to differentiate between the temple and the synagogue, some translators have used 'large sacred building' for 'temple' and 'small sacred building' for 'synagogue"; Nida 1947:237), sollte wo möglich vermieden werden. So auch Louw / Nida<sup>389</sup>:

<sup>386</sup> Eine Lösung für dieses Problem kann hier nicht gegeben werden; dafür wäre eine enge Zusammenarbeit mit Kiswahili-Sprechern notwendig. Möglicherweise ist die Variante von HNB, UV61 und UV97 doch die beste Lösung, da alles andere mehr Erklärungen erfordern würde als eine Verständnishilfe zu sein.

-

<sup>&</sup>lt;sup>385</sup> Kiswahili benutzt relativ viele Wörter arabischen Ursprungs. Diese Begriffe werden aber meist nicht als Fremdwörter betrachtet, sondern haben sich eingebürgert (vgl. Engelmann: 10.04.08).

<sup>&</sup>lt;sup>387</sup> Nida schreibt, dass fast alle Kulturen (oft sogar mehrere) Begriffe für dauerhafte Gebäude haben. Einer davon meint meist auch ein Gebäude, in dem jemand wohnt (sei es eine Familie oder sogar die ganze Volksgruppe; vgl. Nida 1947:172).

<sup>&</sup>lt;sup>388</sup> Dies könnte möglicherweise durch ein Adjektiv wie 'groß' oder 'wertvoll' verhindert werden. Manchmal können aber nicht alle Bedeutungen des Originals in der Übersetzung selbst zum Ausdruck kommen, sodass man sich für die wichtigsten – hier wohl die Funktion – entscheiden muss. Man könnte in der Sacherklärung die fehlenden Aspekte ergänzen oder sogar ein Bild des Tempels verwenden. So verfährt u.a. z.B. die Elb 06, die zunächst im Glossar den Begriff 'Tempel' erklärt und weiter hinten im Anhang sowohl den salomonischen als auch den herodianischen Tempel abbildet.

<sup>&</sup>lt;sup>389</sup> Dass dies nicht immer möglich ist zeigen die Übersetzungen aus 'Südphilippinen' und 'Zentralasien'. In 'Südphilippinen' heißt die Synagoge 'langgal', was ganz allgemein ein religiöses Versammlungshaus meint. Der Tempel wird bei ihnen als 'langgal mahadjehin' (das große / größte Versammlungshaus) bezeichnet (Übersetzer III: 19.01.08b). In 'Zentralasien' wird 'Tempel' übersetzt als 'das zentrale Anbetungshaus' und 'Synagoge' als 'Anbetungshaus'. Auch hier ist der Unterschied in der Bezeichnung minimal. Hier gab es die

It is important to distinguish clearly between συναγωγή and ναός or ἱερόν. There were many synagogues, but only one Temple in Jerusalem, and it is not enough to speak of synagogues merely as 'small temples'. It is better either to borrow a term for synagogue or employ a descriptive equivalent such as 'places where Jewish people worshiped God' or 'buildings for worshiping God'" (Louw / Nida 1989:84).

Genau diese Lösung ist bei den Ebira gewählt worden. Der Tempel heißt 'Haus Gottes' – irehe Ohomorihi – und die Synagoge '(jüdisches) Anbetungshaus' – Irehe aheke (Aniju) (vgl. Scholz: 13.01.08 und 18.01.08).

c. Ebenso wenig darf die gewählte Bezeichnung einen bildhaften, übertragenen Gebrauch ausschließen, da 'Tempel' außerhalb der Evangelien hauptsächlich in dieser Art verwendet wird: die Gemeinde und der einzelne Christ als Tempel, in dem Gott bzw. Gottes Geist wohnt, und der darum heilig ist.

# 4.2.4 Weinstock und Weinberg (ἄμπελος und ἀμπελών)

Wie oben unter Punkt 3.3.2.3 bereits angedeutet, liegen die Schwierigkeiten bei der Übersetzung für "Weinstock' hauptsächlich in Joh.15. Beim Abendmahl kann die Wendung "γένημα τῆς ἀμπέλου' durch "Wein' übersetzt werden; diese Möglichkeit nutzen z.B. die GNB, Burunge-Mk.<sup>390</sup> und Ebira. Der "Weinstock' in Jak.3,12 kann durch in der Zielkultur bekannte Pflanzen ersetzt werden, was in "Südphilippinen' gemacht wurde: "Kann der Mampallam Baum [grüne Mango oder Indische Mango genannt; Anm. Übers.III] Guava Früchte tragen? Und eine Ranke / Liane [jede rankende Pflanze; Anm. Übers.III] trägt sie grüne Mangos? Nein" (Übersetzer III: 19.01.08b; 07.04.08).

Da der "Weinstock" in Joh.15 eng mit dem AT verbunden ist, ist die Verwendung von einheimischen Pflanzen schwierig. Die mir zugänglichen Übersetzungen haben unterschiedliche Varianten gewählt, um diesem Problem zu begegnen:

Bei den Chakassen sind sowohl Wein als auch Weintrauben aus dem Russischen bekannt. Daher wird "Weinstock" in ihrer Übersetzung mit "vinograd aghas" wiedergegeben. "Vinograd" ist ein russisches Lehnwort mit der Bedeutung "Weintrauben" und "aghas" ist ein chakassisches Wort und bezeichnet Bäume, Hölzer, Büsche und ähnliches<sup>391</sup>, sodass Jesus auf Chakassisch der "Weintrauben-Baum" ist (vgl. Knapp: 28.01.08). Eine ähnliche Variante wurde bei den Sinti gewählt: "Baum, der Trauben hat" (Peters: 04.02.08).

Die Ebira verwenden ebenfalls ein Lehnwort, 'ivaini' (abgeleitet vom englischen 'vine'). Die Übersetzer haben sich jedoch dafür entschieden, dies durch eine Umschreibung zu erklären: "I am like a branch of a bush which one habitually sprouts fruit and which one habitually is called vine [ivaini]" (Scholz:13.01.08). Der Wortlaut dieser englischen Rückübersetzung hört sich langatmig an.

in den übersetzten Abrahamsgeschichten (Burunge-Abraham), die ein Jahr vor dem Markusevangelium erschienen sind, zu Gen.14,18 eine Fußnote zu 'difaay': "difaay: Saft einer gewissen Frucht, die ausgepresst wird, und ihr Name ist 'sabibu'" ('sabibu' ist ebenfalls ein Lehnwort aus Kiswahili und wird in Burunge-Mk. für 'Weinstock' verwendet.

ι

Überlegung, "Synagoge" als "Versammlungshaus" zu bezeichnen; letztlich hat man sich dagegen entschieden, weil dies hauptsächlich auf politische Versammlungsorte bezogen wird (Übersetzer IV: 19.01.08).

390 Das Wort für Wein – difaay – ist ein nicht zwangsläufig bekanntes Lehnwort aus Kiswahili. Daher gibt es in den übersetzten Abrahamsgeschichten (Burunge-Abraham), die ein Jahr vor dem Markusevangelium er-

<sup>&</sup>lt;sup>391</sup> Aghas' wird z.B. auch für den Himbeerstrauch benutzt: aghas chistegi' (Baum-Beere; Knapp: 28.01.08)

Dieser Eindruck entsteht nicht unbedingt im Original, welches wesentlich kürzer ist. Dort heißt es: "anka ochi anaa tú ana aa hi *ivaini* avoo" (Ebira; Hervorhebung des Lehnwortes AF). Hinzu kommt eine Abbildung von Weinstock mit Reben und Trauben an dieser Stelle. Auch die Übersetzer in die Sprache der Jula haben mit einer Illustration an dieser Stelle gearbeitet, haben aber im Text nicht so viel erklärt, obwohl sie ebenfalls ein Lehnwort verwenden. "Weinstock' heißt bei ihnen "rezen [Lehnwort abgeleitet vom französischen "raisin'; Anm. Goerling] sun [Jula-Wort für "Stamm' / "Stock'; Anm. Goerling]' (Jula-NT; vgl. Goerling: 09.01.08).

In "Südphilippinen' kommt der Begriff "Weinstock' in Joh.15 überhaupt nicht vor. Sie haben übersetzt mit: "I am figuratively the source / stock of a good / the best plant, and my Father figuratively cares for this plant" (Übersetzer III: 19.01.08b). Mit dieser Formulierung wurde der Weinstock zwar nicht explizit aufgegriffen, sie haben aber auch kein kulturelles Ersatzkonzept gewählt. Durch die Verwendung dieses allgemeinen Begriffes "source / stock of a plant' ist keine direkte Verbindung zu den AT-Stellen, in denen der "Weinstock' vorkommt, gegeben. Dennoch kann im Nachhinein (durch Katechese und Predigt) diese Verbindung hergestellt werden. Darüber hinaus gibt es im Glossar eine Erklärung zur Traube.

Zwei der drei oben beschriebenen Möglichkeiten werden auch im *Translator's Handbook* zum Johannesevangelium von Newman und Nida angegeben: "The only equivalent in some languages is 'a tree that produces good fruit'. In others there is a borrowed term for 'grapes' when grapes are known but not the vine which produces them. This term may be the best choice, and if it is used, a descriptive term may be added, for example, 'grape tree', where 'tree' identifies any woody plant" (Newman / Nida 1980:479).

Die Probleme bei dem Begriff ,Weinberg' sind ähnlich wie bei ,Weinstock' – vor allem im Gleichnis von den bösen Weinbergspächtern. Dort sind die Anspielungen auf Jes.5 deutlich ersichtlich. Urdu-RV hat sich für die Bezeichnung ,takistan' entschieden. Das Morphem ,-stan' bedeutet ,Land / Gebiet' und ,tak' ist ein eher seltener Begriff für den ,Weinstock', sodass ,takistan' übersetzt werden kann mit ,Land / Gebiet, wo Weinstöcke wachsen'. Die Verwendung von ,takistan' stellt eine unmittelbare Verbindung zum AT her, da ,tak' häufig im AT vorkommt (z.B. in Ps.80,8). Das Problem dieser Bezeichnung ist, dass sie nicht häufig verwendet und somit auch nur von wenigen verstanden wird. Eine Alternative wäre die Übersetzung mit ,angor bagh' gewesen, was soviel wie ,Weinberg' bedeutet. Diese Variante wäre leichter verstanden worden (vgl. Rubin: 05.02.08). Über die Begründung, weshalb man sich für das ungebräuchlichere ,takistan' entschieden hat, kann nur spekuliert werden, aber möglicherweise war dieser Begriff zur Zeit der Entstehung dieser Übersetzung (schätzungsweise vor ca. 150 Jahren als Indien und Pakistan noch ein Land waren; vgl. Rubin: 05.02.08) weiter verbreitet als heute.

# 4.2.5 Senf bzw. Senfkorn (σίναπι bzw. κόκκος σινάπεως)

Das Senfkorn wird in der Bibel ausschließlich bildlich verwendet. Nach den oben unter 4.1.2 erläuterten Richtlinien ist es damit theoretisch möglich, ein Ersatzkonzept aus der Zielkultur zu verwenden. Dies schien den Übersetzern von "Anatolien" die beste Möglichkeit in ihrer Sprache zu sein, da Senf zwar zum Teil importiert wird, aber nicht weit verbreitet und damit auch weitestgehend unbe-

kannt ist. Sie haben den Senf in eine bei ihnen bekannte Gewürzpflanze verwandelt, deren Samenkörner ebenfalls sehr klein sind. In einer Fußnote gibt es jedoch eine kurze Erklärung zum Senfkorn des Originals (vgl. Übersetzer I: 15.01.08).

Die Burunge haben mit einem Lehnwort aus Kiswahili für "Senf" gearbeitet und haben es mit einem eigenen Wort für "Korn" verbunden (pisagaruya – Korn – da haradaali – Senf)<sup>392</sup>. Dazu gibt es eine Fußnote, die das Senfkorn mit einem den Burunge bekannten Samen vergleicht: "haradaali: Seine Samen sind sehr klein, so etwa wie die Samen von Fingerhirse. Sie wurden von den Juden in ihren Gärten gepflanzt" (Burunge-Mk. Fn. zu Mk.4,31).

Bei den Ebira wurde das 'Senfkorn' mit einer allgemeinen Wendung übersetzt, die die im NT fokussierte Kleinheit des Korns betont, da 'Senf' bei den Ebira nicht bekannt ist: "one very small seed like this" (Scholz: 13.01.08). Ähnlich verfährt auch 'Südphilippinen' in Mt.13,31. Dort wird das 'Senfkorn' bezeichnet mit 'eine Art von ganz kleinem Samenkorn'. In dieser Sprache gibt es zwar ein Lehnwort 'mustasa', was an dieser Stelle aber zu sehr vom Hauptsinn abgelenkt hätte (vgl. Übersetzer III: 19.01.08b).

In 'Eurasien' wählten die Übersetzer zunächst einen Begriff aus dieser Sprache. Beim Überprüfen mit einem Übersetzungsberater stellte man jedoch fest, dass dieses Wort dort unbekannt ist. Deshalb ersetzten auch sie diesen Begriff mit einer allgemeinen Wendung 'ein sehr kleines Samenkorn' (vgl. Übersetzer II: 15.02.08).

Auffällig bei den Übersetzungen aus dem deutsch-, englisch- und französischsprachigen Raum ist, dass nur eine Übersetzung (TEV) eine kurze Erklärung im Glossar gibt. Sie können das Gewürz 'Senf' als bekannt voraussetzen. Auch sind 'Senfkörner' nicht unbekannt³9³. Das Problem ist aber, dass die Senfsorten unterschiedlich sind, was sich unter anderem an Größe und Aussehen der Senfkörner zeigt. Die hier bekannten gelblichen Senfkörner sind im Vergleich zu denen des brassica nigra groß und es gibt viele andere Pflanzen, deren Körner kleiner sind, sodass die Aussage aus dem Himmelreichsgleichnis, das Senfkorn sei das kleinste Samenkorn, auf unserem kulturellen Hintergrund unverständlich bzw. falsch ist. Diese Aussage verwirrt, weshalb dieser Unterschied in einer Fußnote kurz erklärt werden sollte. Sie könnte z.B. so lauten: "Die Körner dieser Senfsorte sind kleiner als 1mm und wurden allgemein als das kleinste Samenkorn betrachtet".

Die TEV erklärt Senf folgendermaßen: "Mustard: A large plant which grows from a very small seed. The seeds may be ground into powder and use as spice on food". Wahrscheinlich im Hinblick auf eine Zielgruppe, die den Begriff nur von dem Speisegewürz her kennt, weist die Erklärung auf eben diese Verwendung als Gewürz hin, auch wenn es für das Verständnis der biblischen Stellen nicht unbedingt relevant ist. Für viele wäre zudem eine ungefähre Größenangabe hilfreich. Im *Sample Glossary* von Barnwell und Blight findet sich folgender Vorschlag: "Mustard is a kind of plant. It has very small seeds but these grow into a big plant, almost as big as a tree" (Barnwell / Blight 1996: TW4). Diese Erklärung beschränkt sich ausschließlich auf die Angaben,

<sup>&</sup>lt;sup>392</sup> Dieselbe Lösung wurde bei den Jula gewählt: Für Senf haben sie ein Lehnwort aus dem Französischen (der Landessprache in der Elfenbeinküste) gewählt und dies mit einem eigenen Wort für 'Korn' kombiniert, sodass 'Senfkorn' bei ihnen 'mutaridi [vom franz. 'moutarde'] kise' heißt (Goerling: 09.01.08).

<sup>&</sup>lt;sup>393</sup> In Deutschland gibt es z.B. einige Wurstsorten, in denen ganze Senfkörner zu sehen sind.

die für das Verständnis der Bibeltexte relevant sind. Gegebenenfalls wäre auch hier die Größenangabe oder ein Vergleich zu einer bekannten Pflanze mit ähnlich großen Körnen hilfreich.

# 4.2.6 Schlange (ὄφις, ἔχιδνα, ἀσπίς)

Im Wesentlichen schien die Übersetzung von 'Schlange' in den von mir untersuchten Übersetzungen keine Schwierigkeiten zu bereiten. Normalerweise wird die Schlange als ein böses und gefährliches Tier betrachtet (so z.B. in 'Anatolien', Burunge, Chakassisch und Ebira), sodass meist ein generischer Begriff für 'Schlange' eingesetzt werden konnte<sup>394</sup>. In 'Anatolien' musste lediglich bei der Bezeichnung des Teufels mit 'Schlange' eine Fußnote eingefügt werden, die den Bezug zur Schöpfungsgeschichte herstellt. Darüber hinaus wurde im Glossar die jüdische Tradition ein wenig erklärt (vgl. Übersetzer I: 15.01.08).

Auch bei den 'Südphilippinen' sind Schlangen gefährliche Tiere, die sofort getötet werden, wenn man sie sieht. Sie haben aber keinerlei Sinnbildfunktion. Daher hätte eine wörtliche Übersetzung der Wendung 'γέννημα ἐχιδνῶν' keinen Sinn gemacht und eher vom eigentlichen Sinn abgelenkt als ihn erklärt, sodass man eine formale Wiedergabe vermieden hat und gemäß der Bedeutung übersetzte: In Mt.12,34 heißt es: "You are deceiving people" und in Kap.23,33 "You are really bad" (Übersetzer III: 24.01.08). In Mt.3,7 und Lk.3,7 kommen die Schlangen noch vor. Jesus sagt dort: "Your behavior is like the behavior of deceiving snakes" (Übersetzer III: 24.01.08). Da es in diesen Stellen auf die Bosheit der Leute ankommt, sind diese Übersetzungen gerechtfertigt, auch wenn das Bildhafte der ursprünglichen Äußerung in den letzten beiden Stellen verloren geht.

Dies ist auch der Fall bei der dort gewählten Übersetzung in Mt.10,16. Obwohl im Griechischen die Schlangen als Vergleichspunkt genannt werden ("γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις"; Hervorhebung AF), ist davon nichts in "Südphilippinen" zu lesen. Hier heißt es: "Therefore your thinking / reasoning must be deep (being wise)"; die Beibehaltung des Bildes hätte eher von der Bedeutung abgelenkt als sie verdeutlicht (vgl. Übersetzer III: 24.01.08).

Die Übersetzung von Mt.10,16 auf Urdu und auf Türkisch ist äußerst problematisch: In beide Sprachen wird der Vergleich beibehalten, die Konnotation in diesen Zielkulturen widerspricht jedoch der gemachten Aussage:

In Pakistan ist ein Schlange ("sanp") hinterlistig. Sie sind zwar schlau, aber ihre Schlauheit ist absolut böse. Wenn Muslime diese Stelle lesen, werden sie die Bedeutung verdrehen und sagen, dass Christen wie Schlangen sind, weil sich die westlichen Länder auf hinterlistige Art und Weise immer alles nehmen, was sie wollen (vgl. Rubin: 05.02.08).

-

<sup>&</sup>lt;sup>394</sup> So konnten vor allem Mk.16,18; Lk.10,19; Joh.3,14; 1.Kor.10,9 und 2.Kor.11,3 ohne Schwierigkeiten übersetzt werden, da sich diese Stellen entweder auf die Gefährlichkeit / Giftigkeit der Schlangen beziehen oder auf alttestamentliche Ereignisse anspielen. In den hier betrachteten Übersetzungen bereitete auch die Übersetzung von ὄφις in Mt.7,10 und Lk.11,11 keine Probleme, da Schlangen in den jeweiligen Volksgruppen auch immer als schlecht und gefährlich betrachtet wurden und nicht gegessen werden. Teilweise ist die Übersetzung von ὄφις mit 'Schlange' jedoch schwierig (s.o. Pkt. 2.1): Schlangen sind für die Barasano-Indianer aus Kolumbien eine Delikatesse. Daher ergibt eine wörtliche Übersetzung für sie keinen Sinn und ruft Missverständnisse hervor. Nach einigen Diskussionen wurde 'Schlange' durch 'Aal' ersetzt, "denn die Barasano verabscheuen Aale. Damit war nun auch … der Sinn dieser Stelle eindeutig ersichtlich" (Clark 1991:45).

In der Türkei sind Schlangen ("yilan") die bösartigsten Tiere, die man sich denken kann, sodass auch hier die Klugheit der Schlangen keinerlei positive Konnotationen hervorruft. In Mt.10,16 wird diese bösartige Klugheit (Hinterlist) der Schlangen mit der Unschuld bzw. Sanftmut der Tauben ergänzt. In ihrer Religion kann man eine böse Tat durch eine gute Tat ausgleichen. Vor allem mit der Beibehaltung des Schlangenvergleichs würde man diese Stelle so verstehen, dass man ruhig hinterlistig / böse sein darf wie die Schlange, solange man anschließend zu jemandem sanftmütig ist wie eine Taube (vgl. Ülbegi: 22.01.08).

Aufgrund dieser extrem negativen Sicht von Schlangen und weiterführenden Gedankengänge hätte das Bild in Mt.10,16 meines Erachtens nach unbedingt vermieden werden müssen. Dies betonen auch Newman und Stine an dieser Stelle: "Care must be taken that the significance of serpents and doves in the receptor culture does not destroy or distort their emotional image in the Jewish setting. If this danger is felt to exist, then it is better to translate without using the comparison between the two animals" (Newman / Stine 1988: Mt.10,16). Ob man für die Schlange ein anderes Tier einsetzt, das mit Klugheit im positiven Sinn verbunden wird – im Türkischen z.B. der Fuchs (,tilki') – oder ob man wie bei den ,Südphilippinen' das Bild ganz weglässt, muss geprüft werden.

Gleichzeitig bringt die Wendung γέννημα ἐχιδνῶν ("John is using a metaphor to call the Pharisees and Sadducees clever and wicked deceivers, hypocrites who lead people astray"; Newman / Stine 1988: Mt.3,7) in beiden Sprachen ziemlich genau ihr Verständnis von Schlangen zum Ausdruck. In der Türkei gibt es ein Sprichwort: "Wenn man trinkt, ist sogar die Schlange [yilan] nicht so böse und stört dich dabei". Wie auch innerhalb und außerhalb des NT werden Schlangen gewöhnlich als Bild für Leute benutzt, die andere hintergehen (vgl. Ülbegi: 22.01.08). Auch in Pakistan steckt in dieser Wendung die wirkliche Bedeutung von "sanp'. Dies wird deutlich durch eine Geschichte, in der eine Schlange (sanp), die von einem freundlichen Menschen vor dem Tod gerettet wurde, diesen anschließend biss und ihm so den Tod brachte (vgl. Rubin: 05.02.08)<sup>395</sup>. So ist eine wörtliche Übersetzung der Wendung γέννημα ἐχιδνῶν – im Gegensatz zu Mt.10,16 – angemessen, da das Bild in beiden Kulturen den auch im Original enthaltenen Sinn verdeutlicht.

# 4.2.7 Esel (ὄνος, πῶλος, ὀνάριον) ↔Pferd (ἵππος)

Esel kommen in zwei Kontexten im NT vor. Zum einen in Lk.13,15, wo Jesus den Esel neben dem Ochsen als Tier erwähnt, was jeder auch am Sabbat tränkt. Da diese Stelle nicht in erster Linie historisch zu verstehen ist, sondern didaktischen Charakter hat, könnte der Esel theoretisch durch ein anderes Tier ersetzt werden. So haben die Übersetzer der Chakassen zunächst neben dem Ochsen das Pferd ("at") genommen, da in ihrer Kultur Esel weitgehend unbekannt sind. Für diese Stelle hatten sie eine angemessene Lösung gewählt, aber bald darauf wurde ihnen klar, dass dies keine gute Lösung für den zweiten Zusammenhang wäre, in dem Esel vorkommen – Jesu Einzug in Jerusalem. Hier konnten die Chakassen nicht das Pferd verwenden, da dies die historischen Tatsachen

\_

<sup>395</sup> Diese beiden Beispiele zeigen, wie wichtig oftmals auch Volksgut (Geschichten, Mythen, Sprichwörter) für die Determinierung einer Begriffsbedeutung sein kann. Das Sprichwort / die Geschichte ist weitläufig bekannt, spiegelt das Denken der Leute in bildhafter Weise wider und trägt dadurch dazu bei, diese Bedeutung auch für Außenstehende zu verdeutlichen und greifbarer und verständlicher zu machen.

verändern würde. Hinzu kommt, dass das Pferd in der biblischen Kultur ein Zeichen von Krieg und Stolz war. Jesus ritt als demütiger und sanftmütiger messianischer Friedenskönig in die Stadt ein – auf einem Esel, einem Symbol für Frieden und Demut. Daher haben sie nach einem Lehnwort gesucht; das russische Wort für "Esel", "asyol", klang zu fremd und war von der Aussprache her für die Chakassen zu schwierig. Also suchten sie nach Möglichkeiten aus anderen Sprachen: "Schließlich landeten wir bei "eshtek", einem Lehnwort aus anderen, zentralasiatischen Turksprachen. Der Bergriff scheint auch allgemein verständlich und akzeptiert zu sein" (Knapp: 28.01.08).

Abgesehen von den "Südphilippinen", die ebenfalls mit einem (spanischen) Lehnwort arbeiten müssen, was im Glossar näher erklärt wurde (vgl. Übersetzer III: 19.01.08b), konnten die anderen Sprachen ein eigenes Wort für Esel verwenden. In Pakistan werden Esel zwar nicht direkt mit Frieden assoziiert, dennoch werden nur Pferde, aber niemals Esel im Krieg benutzt (vgl. Rubin: 05.02.08). In der Türkei ist der Hauptverwendungszweck von Eseln das Lastentragen; aber vor allem in Erzählungen und Legenden kommen sie auch als Reittiere von Gelehrten vor (vgl. Ülbegi: 22.01.08). Bei den Burunge wird das Wort "daqumoo" ("junger Esel") verwendet. Da das Markusevangelium das bisher einzige übersetzte Evangelium ist, im Text nicht explizit darauf hingewiesen wird, dass dieses Ereignis eine alttestamentliche Prophezeiung erfüllt, die Anspielung auf Sach.9 jedoch auch bei Markus sichtbar ist, wurde in Mk.11,7 eine Fußnote hinzugefügt, um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen: "Hier tut Jesus genau in der Weise, wie vor sehr langer Zeit geschrieben wurde in den Schriften Gottes (in Sach.9,9). Dieser Vers erwähnt einen großen König, der auch herrlich ist und von Gott gesandt" (Burunge-Mk.; Endl: 04.01.08). Weshalb der wichtige Aspekt des "Friedens" hier nicht erwähnt wird, ist nicht bekannt, aber möglicherweise hätte dies die Fußnote zu lang und kompliziert gemacht.

Auch in Deutschland bereitet die Übersetzung der griechischen Wörter an sich kein Problem. Es gibt einen deutschen Begriff – "Esel", der auch allgemein bekannt ist. Schwierigkeiten machen die unterschiedliche konnotativen Bedeutungen. In Deutschland wird der Esel normalerweise als störrisches und dummes<sup>396</sup> Tier angesehen. Darüber hinaus ist er kein schönes und edles Tier. Die Vorstellung, dass darauf ein König reitet, ist absurd. Als Reittier fände er nur bei armen Leuten Verwendung; ein König reitet auf einem Pferd! Ist der alttestamentliche jüdische Hintergrund nicht bekannt, zieht Jesus nicht als König, sondern als armer Mann in Jerusalem ein und die Menge jubelt ihm nicht zu, weil er der Messias-König ist, sondern ausschließlich weil die Leute von dem begeistert sind, was er tut (Wunder und Krankenheilungen usw.)<sup>397</sup>.

Es ist daher unverständlich, dass in keinem Glossar der von mir betrachteten deutschen Übersetzungen der Esel zu finden ist. Auch habe ich nur in einer Studienbibel eine Fußnote entdeckt, die darauf hinweist. Selbst bei Wilckens, der nach jedem Abschnitt kurz dessen Bedeutung erklärt, sind nur Hinweise auf die sich in Jesus erfüllende Prophezeiung aus Sach.9 zu finden (Wilckens: 90f, 172, 357), nicht aber Erklärungen zu den Konnotationen des Esels.

Die Anmerkungen der Genfer Studienbibel zu Mt.21 und Lk.19 liefern hingegen nützliche Hintergrundinformationen. So ist bei Mt.21 neben den Hinweisen auf Sach.9,9 folgendes zu lesen:

-

<sup>&</sup>lt;sup>396</sup> Es gibt im Deutschen ein Schimpfwort – "Du dummer Esel!" – was genau dies aussagt.

<sup>&</sup>lt;sup>397</sup> Dass dies auch ein Grund für den Jubel ist, steht in Lk.19,37.

"Man beachte, wie David Salomo als seinen Nachfolger proklamiert, indem er ihn auf einem Esel in die Stadt reiten lässt (1.Kön.1,33.38.44)" (GStB:1553). An dieser Stelle wird deutlich, dass in Israel tatsächlich Könige, noch dazu die beiden bedeutendsten in der Geschichte Israels, Esel als Reittiere benutzten. Dass der Esel ein "Friedenstier' ist, geht aus der Anmerkung zu Lk.19,37 deutlich hervor: "Dieser Einzug in Jerusalem erfüllte eine Prophetie (Sach.9,9) und beinhaltete den öffentlichen Anspruch, der Messias zu sein – aber ein besonderer Messias, da der Esel das Tier eines Mannes des Friedens war; ein erobernder König würde auf einem Pferd reiten. Die Menschen scheinen die Königswürde erkannt, aber nicht den Nachdruck auf dem Frieden gesehen zu haben" (GStB:1679). Die Information, dass der Esel das Reittier eines Königs war, ist zumindest implizit in der Formulierung "die Menschen scheinen die Königswürde erkannt zu haben" enthalten, sodass man hier die richtigen Rückschlüsse ziehen kann.

# **4.2.8 Priester (**ἱϵρϵύς)

Die Übersetzung des Begriffs 'Priester' scheint in vielen Sprachen Probleme zu bereiten. Meist ist entweder das Konzept unbekannt, da es niemanden gibt, der ähnliche Funktionen wie ein Priester ausübt, oder die bestehenden Begriffe sind eng mit nichtchristlichen Religionen verbunden und haben teilweise Nebenbedeutungen, die den Begriff für eine Verwendung in der Bibelübersetzung problematisch oder unbrauchbar machen. Häufig sind es die Einheimischen selbst, die den jeweiligen Begriff ablehnen, da er zu sehr mit der alten Religion verbunden ist, sich der neue Glaube aber deutlich vom alten unterscheidet (vgl. Bratcher / Nida 1961:69). Dann sind Umschreibungen oft die beste Lösung; sie können sich z.B. auf die primäre Tätigkeit des Opferns beziehen oder deren Mittlerfunktion zwischen Gott und den Menschen (vgl. Newman / Stine 1988: Mt.2,4).

Diese Übersetzungsschwierigkeiten spiegeln sich auch in den mir zugänglichen Sprachen wider. Bei elf Übersetzern, die mir ihre Überlegungen und gewählten Lösungen zur Übersetzung des Begriffs "Priester" mitgeteilt haben, gibt es acht unterschiedliche Möglichkeiten<sup>398</sup>:

Die Übersetzer in 'Zentralasien' mussten lange nach einem geeigneten Begriff in ihrer Sprache suchen. Es gab ein Wort, das mit 'Verbreiter der Religion' ins Deutsche übersetzt werden kann. Dieser Ausdruck trifft die Bedeutung der biblischen Priester aber nicht und er wurde auch eher negativ im Sinne von 'religiöser Unruhestifter' verstanden. Ein Lehnwort aus benachbarten Sprachen zu benutzen, war nicht möglich aufgrund geschichtlich bedingter Schwierigkeiten mit den infrage kommenden Volksgruppen³99. Auch ein Begriff wie 'Opferdarbringer' wurde verworfen, wahrscheinlich weil er in den Augen der Übersetzer zu sehr auf eine – wenn auch die wichtigste – Funktion festgelegt war⁴00. Man hat sich hier letztlich für ein ziemlich unbekanntes Wort entschieden, das einen hingegebenen religiösen Menschen bzw. eine religiöse Autoritätsperson

<sup>399</sup> Wenn große Spannungen zu einer anderen Volksgruppe bestehen, ist es meist nicht ratsam, ein Lehnwort aus deren Sprache zu übernehmen, vor allem, wenn es sich um einen so zentralen Begriff wie den Priester handelt.

<sup>&</sup>lt;sup>398</sup> Auch wenn diese Beobachtung wohl kaum repräsentativ ist, war sie dennoch sehr erstaunlich.

<sup>&</sup>lt;sup>400</sup> Nach obiger Untersuchung hätte dieser Begriff gut gepasst: 'Opferdarbringer' beschreibt die zentrale Funktion des ἰερεύς. Die zusätzlichen Funktionen eines Priesters werden dort, wo es wichtig ist, explizit erwähnt (vgl. oben Pkt. 3.3.3.1.4). Möglicherweise gab es aber noch andere Gründe, die zur Verwerfung des Begriffes 'Opferdarbringer' geführt haben.

allgemein bezeichnet, weil dies das dem biblischen 'Priester' am nächsten stehende Äquivalent in dieser Sprache war (vgl. Übersetzer IV: 18.01.08).

Bei den 'Südphilippinen' wird der 'Priester' mit dem islamischen Ausdruck 'imam' übersetzt, da dies trotz teilweise unterschiedlicher Funktionen in ihrem Kontext der beste zur Verfügung stehende Begriff war<sup>401</sup>. Im Glossar wurden sowohl die 'biblischen' Aufgaben des 'imam' erklärt, als auch wie er im Judentum verstanden wurde. Der Ausdruck für 'Hoherpriester' – 'imam nakura'in' – bedeutet 'der führende / leitende Imam'. Auch hier gibt es einen Eintrag im Glossar, der erklärt, was die Aufgaben des 'imam nakura'in' sind und wie er überhaupt zu diesem Amt kam (vgl. Übersetzer III: 19.01.08b).

In den anderen Sprachen mit islamischem Hintergrund – "Anatolien", Urdu und Türkisch – hat man sich für das arabische Lehnwort "kahin" entschieden. In Urdu gibt es zwar andere Begriffe für "Priester", diese sind aber jeweils auf ihre Religion festgelegt; "padri" ist der christliche (katholische)<sup>402</sup>, "mullah" der muslimische und "guru" der hinduistische Priester (vgl. Rubin: 05.02.08). In "Anatolien" ist über den Koran eine ungefähre Vorstellung vorhanden, welche Aufgaben ein Priester im AT hatte, die genaue Funktion kann aber letztlich nur durch den Bibeltext selbst und einige erklärende Fußnoten verstanden werden (vgl. Übersetzer I: 15.01.08 und 21.01.08).

Bei den Burunge wurde ein Begriff aus der eigenen Sprache, 'hhapalooay', gewählt, der ins Deutsche übersetzt, soviel heißt wie 'Eigentümer des Landes / Herr über das Land'<sup>403</sup>, was aus unserer Sicht zunächst nicht viel mit dem Priester des AT zu tun hat. Nach längerem Hinsehen jedoch wird klar, dass dieser Begriff eine gute Übersetzung für 'Priester' ist und dem biblischen Konzept nahe kommt: Der 'hhapalooay' ist der Herr über ein bestimmtes Gebiet und hat eine hohe Autorität im Volk. Er ist hoch geachtet. Ist ein Unglück, z.B. eine Hungersnot, über sein Gebiet gekommen, nimmt er Kontakt mit dem Übernatürlichen auf, um die Gründe dafür herauszufinden. Anschließend bringt er Opfer (Ziegen) dar, um um Vergebung zu bitten und den Hochgott – 'Iliitleemu' (nicht die Geister) – der dem biblischen Gottesbild nahe kommt, wieder gnädig zu stimmen. In der Bibel wird meistens die Wendung 'hhapalooay gu Iliitleemu' benutzt (vgl. Endl: 04.01.08).

Weitere Varianten gibt es bei den Ebira – 'leader of the house of God' (vgl. Scholz: 13.01.08), wodurch gleichzeitig eine enge Verbindung zum Begriff für 'Tempel' hergestellt wird<sup>404</sup> – und in 'Eurasien', wo die Bezeichnung 'religious father' benutzt wurde (vgl. Übersetzer II:

-

<sup>&</sup>lt;sup>401</sup> Ebenfalls einen Begriff, der einen Priester aus einer nichtchristlichen Religion bezeichnet, hat man in Nepal verwendet, was zum einen – wie beim 'Tempel' auch (s.o. 4.2.3) mit der Vorgehensweise der neutestamentlichen Autoren begründet wird. Außerdem ist die Funktion der Priester "im Hinduismus ähnlich wie im Judentum, sie gehören auch einer bestimmten Kaste an. Nicht alle Angehörigen der Kaste praktizieren als Priester - wie im Judentum auch" (Holzhausen: 29.01.08).

<sup>&</sup>lt;sup>402</sup> Auch in anderen Sprachen ('Südphilippinen', Türkisch) gibt es einen Begriff für den katholischen Priester, der aber jeweils abgelehnt wurde, da er zu sehr festgelegt war. Bei den Chakassen hat man sich für das russische Lehnwort entschieden, obwohl es Bedenken gab, dass dieser Begriff (wie bei den anderen Sprachen auch) zu sehr auf den – in diesem Fall nicht katholischen, sondern russisch-orthodoxen – Priester festgelegt ist. Diese Bedenken waren hier jedoch anscheinend unbegründet (vgl. Knapp: 28.01.08).

<sup>&</sup>lt;sup>403</sup> Ähnlich ist die Situation bei den Sinti: Dort gibt es einen eigenen Begriff für 'Priester', der dem Begriff für 'Herr' sehr nahe zu stehen scheint (vgl. Peters: 04.02.08).

<sup>404 ,</sup>Priester' heißt auf Ebira ,ohiresu *irehi Ohomorihi*' und ,Tempel' ,*irehi Ohomorihi*' (vgl. Scholz: 13.01.08). Beide Begriffe haben also fast denselben Wortlaut.

15.02.08). In "Eurasien' gab es zwar ein Wort für Priester, was aber zu sehr auf einen russischorthodoxen Priester und damit auf den russisch-orthodoxen Glauben insgesamt bezogen wird<sup>405</sup>. "Religious father' ('dinan daa') ist ein allgemeiner Ausdruck. Der Begriff "Vater' ist neben seiner Hauptbedeutung als Vorfahre "mainly used for the owner or one in charge of something (compare 'huordkieman daa' – sea-ship's father = captain e.a.). So by using this term it conveys that the priest is someone who holds a rather high office in the religious system" (Übersetzer II: 25.02.08). Die Bezeichnung ist nicht spezifisch, sodass sie durch den Gebrauch in AT und NT gefüllt werden kann und muss.

# **4.2.9 Zöllner** (τ∈λώνης)

Es gibt mehrere Möglichkeiten, den Begriff 'Zöllner' zu übersetzen. In manchen Sprachen wird ein Wort gewählt, das auch sonst Leute bezeichnet, die Gebühren – oder vielmehr Steuern – einsammeln. Der Vorteil ist bei dieser Lösung, dass der Ausdruck allgemein bekannt ist und man auch ohne nähere Erklärung eine ungefähre Vorstellung von ihrer Funktion bzw. ihren Aufgaben hat. Dieser Vorteil kann jedoch auch zu einem Nachteil werden, wenn die Konzepte von damals und heute zu große Unterschiede aufweisen, da man normalerweise automatisch diesen bekannten Begriff mit der bereits existierenden Vorstellung und Erfahrung deutet und so unter Umständen ein falsches Bild der damaligen Situation entsteht.

Dies ist z.B. in Deutschland geschehen. Als Luther den Begriff ,τελώνης' mit ,Zöllner' übersetzt hat, waren die Konzepte, die sich hinter den beiden Begriffen verbargen, noch relativ ähnlich; damals war ,Zöllner' ein gutes Äquivalent im Deutschen. Der Begriff an sich ist auch heute bekannt (wobei man heute normalerweise ,Zolleinnehmer' statt ,Zöllner' sagen würde), das Konzept hinter diesem Begriff hat sich jedoch seitdem verändert (u.a. weil es das System der Steuerpacht in Deutschland nicht mehr gibt):

Der 'Zöllner' oder 'Zolleinnehmer' (so z.B. GNB und NGÜ) ist heute eine Person, die im Auftrag des Staats handelt. Darüber hinaus ist es ihre Aufgabe, die Grenzen des Staates zu bewachen bzw. die Ein- und Ausfuhr von Waren zu kontrollieren. Sie kassieren in der Regel ausschließlich diesen Grenzzoll und keine anderen Gebühren wie Maut oder Steuern. Auch kommen Betrug und Willkür heute (im Gegensatz zu damals) bei den (deutschen) Zollbeamten selten vor<sup>406</sup>. Der Begriff 'Zolleinnehmer' ist in Deutschland entweder neutral oder sogar positiv besetzt, da diese Beamten dafür sorgen, dass weder illegale Waren noch zu hohe Mengen legaler Waren über die Grenze in unser Land geschmuggelt werden, und damit zum Schutz der Bevölkerung beitragen. Die Übersetzung von 'τελώνης' mit 'Zöllner' oder 'Zolleinnehmer' ins Deutsche ist somit heute unangemessen.

Eine andere Lösung zu finden, ist nicht ganz einfach. Umschreibungen wie "jemand, der (für die Römer) verschiedene Gebühren einsammelt' sind meist zu sperrig, sodass der Eindruck ent-

<sup>406</sup> Dies liegt unter anderem daran, dass die Höhe des Zolls gesetzlich geregelt ist und der Staat letztlich die Kontrolle innehat.

<sup>&</sup>lt;sup>405</sup> Dieser Glaube ist für die Volksgruppe nicht nur fremd, sondern wird auch mit Götzendienst assoziiert (vgl. Übersetzer II: 25.02.08).

steht, dass dies auch eleganter hätte übersetzt werden können. Zudem hat man mit einer solchen Beschreibung weder das Problem der Konnotation gelöst noch das der genauen Bedeutung. Auch die Verwendung eines anderen Begriffes, wie zum Beispiel 'Steuereintreiber' (so von NLB umgesetzt) oder 'Steuereinnehmer' ist schwierig (wenn es auch der Bedeutung näher kommt), da sie Beamte sind. Die damaligen τελώναι hingegen waren nicht vom Staat angestellt, sondern unabhängige Unternehmer, die der Obrigkeit gegenüber nicht für die konkrete Durchführung ihrer Aufgabe verantwortlich waren. 'Steuereintreiber' hat zwar leicht negative Konnotationen; dies hat aber nichts mit befürchteten Betrügereien zu tun. Zudem ist dieser Begriff zu spezifisch, da er Zölle und Maut ausschließt und nur 'Steuern' beinhaltet.

Der alte Begriff 'Steuerpächter', der von Herrenbrück vorgeschlagen wird (vgl. Herrenbrück 1996:2687), hat gegenüber den bisher vorgeschlagenen Begriffen einen Vorteil: Er ist nicht mit einer Bedeutung belegt, da er den meisten unbekannt ist (auch wenn es sich nicht um ein Lehnwort handelt), sodass er mit der neutestamentlichen Bedeutung gefüllt werden kann. Dies ist unter Umständen einfacher als die vorhandenen Vorstellungen bei den anderen, bereits bekannten Begriffen zu verändern und dem NT anzugleichen<sup>407</sup>. Dennoch ist auch der 'Steuerpächter' rein vom Begriff her auf Steuern festgelegt und damit zu spezifisch. Und auch wenn man allgemeiner mit 'Abgabenpächter' übersetzt, hat man das Problem der negativen ntl. Konnotation nicht gelöst. Hinzu kommt, dass wie bei den anderen Begriffen die Gefahr besteht, dass auch dieser zunächst fremde Begriff mit den falschen Vorstellungen gefüllt wird.

Eine Möglichkeit, die meines Erachtens die genannten Probleme umgeht, ist der Begriff 'Gebühreneintreiber': Er ist nicht auf eine bestimmte Bedeutung festgelegt, es muss sich also nicht um einen Beamten handeln. Die Konnotationen sind durch das '-eintreiber' negativ und im Gegensatz zum 'Steuereintreiber' oder 'Steuerpächter' ist er nicht auf Steuern festgelegt, sondern kann durchaus Zölle und Maut umfassen. Auch wenn es bei dem 'Gebühreneintreiber' ebenfalls nicht möglich ist, die neutestamentlichen Vorstellungen nur im Text selbst zu transportieren, sollte man darüber nachdenken, diesen Begriff in deutschen Übersetzungen zu testen.

Man kann – unabhängig davon, welche der genannten Lösungen gewählt wird – auf die unter Pkt. 4.1.1 vorgestellten Möglichkeiten außerhalb des Textes (vor allem auf Sacherklärung und Fußnoten) verzichten.

Nur die GStB arbeitet mit Fußnoten zum 'Zöllner', da dies ihre normale Vorgehensweise ist. Die Anmerkung zu Lk.3,12 lautet:

Die römischen Steuern wurden durch Vertreter eingezogen, die sich um das Recht bemühten, in einer Stadt die Steuern einzutreiben. Sie zahlten den Römern, was diese forderten, und zogen einen Überschuss für sich selbst ein. Es war für sie eine starke Versuchung, sich dadurch zu bereichern, dass sie weit mehr forderten, als angemessen war. Die jüdischen Zöllner wurden als Kollaborateure der römischen Besatzungsmacht angesehen und verachtet. Sie waren vom religiösen Leben in der Synagoge oder dem Tempel ausgeschlossen (GStB:1637).

<sup>&</sup>lt;sup>407</sup> Für eine Bedeutungsveränderung in ntl. Sinne kommt dieser Begriff zu selten vor: "When a referent occurs in, say, *twenty or more contexts*, experience has shown that what is said about that referent shapes and may correct the reader's understanding" (Beekman 1980:39; Hervorhebung AF). Τελώνης kommt zwar im NT 21x vor, jedoch handelt es sich dabei häufig um Parallelstellen, sodass die Zusammenhänge nicht häufig genug variieren.

Diese Erklärung ist hilfreich, sie erwähnt die wichtigsten Komponenten und fördert dadurch das Verstehen der Bedeutung des Begriffs "Zöllner". Die anderen deutschen Übersetzungen - NGÜ, Elb 06, GNB, Lu, ZB – arbeiten ausschließlich mit Sacherklärungen. Alle liefern eine kurze Erklärung zum römischen System der Steuerpacht<sup>408</sup>. Auch die negative Konnotation und die Verachtung in der Bevölkerung, die hinter diesem Begriff steckt, werden von allen Übersetzungen in der Sacherklärung deutlich gemacht, indem sie sowohl die Betrügereien der Zöllner (die durch das bestehende System begünstigt werden) als auch ihre Zusammenarbeit mit der römischen Besatzungsmacht darstellen, die diese Juden nicht nur unrein, sondern auch zu Kollaborateuren mit der heidnischen Besatzungsmacht macht. Die jeweiligen Einträge im Glossar der verschiedenen Übersetzungen zum "Zöllner" / "Zolleinnehmer" an sich sind gut und beinhalten die wesentlichen Punkte. Ob viele Leser / Benutzer diese Sacherklärung zu einem Begriff lesen, den sie zu kennen meinen, ist jedoch fraglich. Daher ist es bei diesem Begriff notwendig, mit Fußnoten zu arbeiten, die erklären, dass es sich bei den Zöllnern um jüdische Privatleute handelt, die im Auftrag der Römer verschiedene Gebühren (von ihren Landsleuten) einsammelten und wegen Betrug und Kollaboration verachtet waren. Der Hinweis von Louw / Nida gilt in diesem Fall auch für deutsche Übersetzungen: "In any translation of the Gospels it may be especially important to have an adequate marginal note designed to explain the basis for the hostility which many people had toward tax collectors" (Louw / Nida 1989:578f).

Im Beispielglossar von Barnwell und Blight wird 'Zöllner' folgendermaßen erklärt:

In the time of Jesus the tax-collectors worked for the Romans. They were Jewish themselves, but they helped the Romans force the Jewish people to pay money for the Roman army. The Romans had conquered the Jews and were ruling over them by force. Therefore the Jews despised the tax collectors. Furthermore, the tax collectors often used to demand more money than was due, in order to take some of it for themselves (Barnwell / Blight 1996: TW4).

Auffällig im Vergleich mit den Glossaren aus den deutschen Bibelübersetzungen ist das Fehlen einer Erklärung zum römischen System der Steuerpacht. Dadurch ist es schwierig herauszustellen, dass die τελῶναι manchmal mehr Geld verlangen mussten als angemessen ist, um selbst keine Verluste zu erleiden. Darüber hinaus sind hier nur zwei (Zusammenarbeit mit den Römern und Betrug) von drei Gründen genannt, weshalb die τελῶναι abgelehnt wurden. Die kultische Unreinheit der Zöllner durch ihren Kontakt zu Nichtjuden wird nicht erwähnt, wobei dies für Menschen ohne atl. Hintergrundwissen zu weit führen würde, da dann zunächst das Konzept von 'Reinheit und Unreinheit' erklärt werden müsste. Alles in allem sind jedoch die wichtigsten Punkte erklärt: Die Zöllner waren Juden, die mit der römischen Besatzungsmacht zusammenarbeiteten, ihre eigenen Volksgenossen betrogen und deshalb von ihnen verachtet und gemieden wurden.

Bei den anderen von mir untersuchten Übersetzungen wurden unterschiedliche Übersetzungsmöglichkeiten gewählt.

Umschreibungen werden z.B. bei den Sinti, den Chakassen und in "Südphilippinen" benutzt: "ein Jude, der von Juden für die Römer Geld einnimmt" bei den Sinti (vgl. Peters: 04.02.08), "einer

\_

<sup>&</sup>lt;sup>408</sup> Die ZB geht noch weiter zurück und beschreibt sowohl die Herkunft aus der Zeit der griechischen Stadtstaaten als auch deren Neuordnung unter Caesar und Augustus, was für eine Sacherklärung, die möglichst kurz die für den Begriff wesentlichen Inhalte vermitteln soll, nicht unbedingt nötig ist.

der Steuern einsammelt' bei den Chakassen (vgl. Knapp: 28.01.08) und in Südphilippinen "people who (habitually) request taxes' (vgl. Übersetzer III: 19.01.08)<sup>409</sup>.

Bei den Burunge behilft man sich mit (zwei) Kiswahili Lehnwörtern. Das eine – 'karaanimaiī' – bezeichnet eigentlich den Kassierer in einer Bank, der für Ein- und Auszahlungen zuständig ist, und das andere ist ein allgemein bekannter Ausdruck<sup>410</sup> für Steuern – 'koodi'. So werden die Zöllner in Mk.2,14 übersetzt mit: 'Kassierer ('karaanimaiī'), welche Steuern ('koodi') einsammelten'. In V16 kommt diese Wendung nicht mehr vor, da auf sie durch 'all diese Leute' verwiesen werden kann, ohne dass unklar wird, wer damit gemeint ist (vgl. Endl: 04.01.08).

In 'Anatolien' greift man auf einen alten Begriff für Steuereintreiber – 'te'sildar' – zurück. Er ist schon lange nicht mehr im Gebrauch, wodurch seine genaue Bedeutung unbekannt ist, obwohl der Ausdruck auch heute noch mit traditionellen Geldeintreibern verbunden wird. Sowohl durch Fußnoten als auch im Glossar wird auf Konnotation und Bedeutung des 'te'sildar' zurzeit Jesu hingewiesen (vgl. Übersetzer I: 15.01.08 und 21.01.08).

Bei den Ebira ist die Idee der Einforderung von Abgaben auf transportierte Waren unbekannt, aber früher musste man eine Abgabe auf sein Haus – 'ekihi irehi' - bezahlen, die von Leuten eingesammelt wurde, den 'odekehirehi'. Sie wurden zwar von der Bevölkerung negativ gesehen ('Sie wollen uns das Geld aus der Tasche ziehen') und manchmal auch mit Betrug in Verbindung gebracht, aber die negative Konnotation ist nicht so stark wie im NT. Dieser Ausdruck wurde im NT gewählt, um den Begriff ,τελώνης' zu übersetzen (vgl. Scholz: 13.01.08 und 18.01.08).

In den Minderheitensprachen Nepals, Türkisch, Urdu und 'Zentralasien'<sup>411</sup> wurde – wie im Deutschen – ein bereits bekannter Begriff als Übersetzung von τελώνης verwendet. Vor allem in Nepal und 'Zentralasien' hat das verwendete Wort jedoch eine neutrale Konnotation<sup>412</sup>. Daher arbeiten sie mit Fußnoten. In den meisten Übersetzungen in die Minderheitensprachen Nepals werden die Hintergründe in jedem Evangelium beim ersten Vorkommen der Wendung τελώναι καὶ ἀμαρτωλοί erklärt (vgl. Holzhausen: 29.01.08). In 'Zentralasien' wird die negative Konnotation dieses Begriffs im Verständnis der Zeitgenossen Jesu durch folgende Fußnote erläutert: "Zöllner sind Juden, die für die Israel besetzt habenden Römer von ihrem eigenen Volk Steuern einsammelten und deswegen auf Hass stießen" (Übersetzer IV: 18.01.08).

<sup>410</sup> Dass er als bekannt vorausgesetzt werden kann, liegt daran, dass immer wieder Regierungsbeamte ins Burunge-Gebiet kommen, um Steuern – koodi – einzusammeln (vgl. Endl: 04.01.08).

05.02.08), weshalb weniger Erklärungsbedarf herrscht.

-

<sup>&</sup>lt;sup>409</sup> Hier kam auch explizit der Hinweis auf eine Erklärung im Glossar: "It is also explained in the glossary what the work of those people was and that they cooperated with the hated Roman government. The reaction of the general public to them is explained" (Übersetzer III: 19.01.08).

Hei "Zentralasien" wurde eine Fußnote eingefügt, die auf die negative Konnotation dieses Begriffs im Verständnis der Zeitgenossen Jesu hinweist: "Zöllner sind Juden, die für die Israel besetzt habenden Römer von ihrem eigenen Volk Steuern einsammelten und deswegen auf Hass stießen" (Übersetzer IV: 18.01.08).
 Auf Türkisch und Urdu ist die Konnotation ähnlich negativ wie im NT (vgl. Ülbegi: 22.01.08; Rubin:

## 5 Schluss

"Je länger eine Übersetzung (im Vergleich mit dem Original) ist, umso weiter entfernt sie sich vom Original" (Brockhaus 2005:24). Diese Aussage betrachtet Übersetzung nur als Wiedergabe von Wörtern einer Sprache in Wörter einer anderen Sprache und lässt damit wichtige Komponenten außer Acht, vor allem die Unterschiedlichkeit der an der Übersetzung beteiligten Kulturen und die Unterschiede im Vorwissen der Adressaten. Die vorliegende Arbeit hat jedoch auf vielfältige Weise gezeigt, dass gerade diese beiden Punkte eine entscheidende Bedeutung haben, wenn die Zielgruppe die Übersetzung verstehen soll:

Zunächst wurde in der vorliegenden Arbeit herausgestellt, dass Übersetzung als eine spezifische Art der Kommunikation angesehen werden sollte. Ebenso wie Kommunikation hat eine Übersetzung das Ziel, Wissen, Gedanken, Bedürfnisse und Ähnliches zu vermitteln, allerdings über Sprach- und Kulturgrenzen hinweg. Damit eine Übersetzung dieses Ziel erreicht, reicht eine schematische Wiedergabe der Zeichen und Wörter des Originals (oftmals) nicht aus, vor allem, wenn die Unterschiede groß sind und die Zielgruppe über wenige Hintergrundinformationen verfügt. Dies ist vor allem der Fall, wenn Übersetzungen mit einem missionarischen Anliegen angefertigt werden.

Die biblische Botschaft entstand in einem bestimmten historischen und soziokulturellen Hintergrund, der sich von heutigen Situationen unterscheidet. Will man Menschen aus anderen Kulturen den Zugang zur Bibel ermöglichen, steht man vor der herausfordernden Aufgabe, sowohl die ursprünglichen Gegebenheiten als auch die Zielkultur ernst zu nehmen.

Auf der einen Seite darf nicht der Eindruck entstehen, Jesus habe im 20. Jahrhundert in Deutschland oder Afrika gelebt, auf der anderen Seite ist eine Übersetzung sinnlos, die nicht verstanden wird, weil sie zu viele Missverständnisse hervorruft.

Auch die Originaltexte der Bibel wurden so von den Autoren geschrieben, dass die Zielgruppe sie verstand. An zahlreichen Stellen wird deutlich, dass die Vorkenntnisse und Hintergründe der Leser / Hörer berücksichtigt werden. Es ist z.B. auffällig, dass der Verfasser des Markusevangeliums viel erklärt – vor allem geographische Gegebenheiten und jüdische Sitten – und dass er die meisten semitischen Ausdrücke übersetzt – wohl weil er davon ausgehen musste, dass seine Zielgruppe ihn sonst nicht verstanden hätte. Solche Verständnishilfen sind immer wieder sowohl im AT als auch im NT zu beobachten. Dass die Autoren nicht alle auf dieselbe Weise vorgehen, zeigt, dass sie sich in der Aufbereitung ihrer Quellen und den konkreten Formulierungen an den Vorkenntnissen ihrer Leser / Hörer orientierten. Dennoch wurde Jesus kein römischer Kriegsheld oder griechischer Philosoph, sondern blieb der jüdische Messias. Bei allem Bemühen um Verständlichkeit wurden die historischen Gegebenheiten trotz mancher dadurch entstandenen Schwierigkeiten nicht verändert. Die biblischen Autoren sind einerseits auf die Vorstellungen ihrer Zielgruppe eingegangen (vgl. z.B. die Verwendung der aus paganem Hintergrund stammenden Begriffe lepeúç und lepóv), haben den Inhalt dabei aber nicht deren Vorstellungen untergeordnet (vgl. die Bezeichnung Jesu als Χριστός und ἀμνὸς θεοῦ).

Diese Vorgehensweise der biblischen Verfasser kann auch für heutige Übersetzungen als Vorbild und Maßstab dienen: Auf der einen Seite dürfen die historischen Gegebenheiten nicht verändert werden, weil die Ereignisse, von denen die Bibel berichtet, nicht in einem kulturlosen Raum stattfanden. Dies muss beachtet werden, sodass auch unbekannte Wörter (z.B. Eigennamen) und unbekannte Gedanken und Vorstellungen enthalten sein müssen (und dürfen). Auf der anderen Seite muss eine Übersetzung auch das Vorwissen und die Gedanken und Vorstellungen der Zielgruppe mit berücksichtigen. Ansonsten entsteht eine unverständliche Übersetzung.

Auch die Übersetzer der LXX sind zum Teil auf diese Weise vorgegangen. Bei der LXX handelt es sich nicht um ein einheitliches Übersetzungswerk. Vielmehr haben verschiedene Übersetzer mit unterschiedlichen Hintergründen und zu unterschiedlichen Zeiten daran mitgewirkt. Daher gab es keine einheitliche Methode oder Vorgehensweise. Dennoch ist es auffällig, dass Erklärungen zum Wortlaut des Ausgangstextes hinzugefügt wurden und die Formulierungen der LXX zum Teil deutlich vom Original abweichen, was häufig nicht an einer fehlerhaften oder unverständlichen Vorlage lag, sondern an der Intention, die Übersetzung für die Zielgruppe verständlich zu machen. Denn obwohl es sich bei den Adressaten ebenfalls um Juden handelte, bei denen relativ gute Kenntnisse des AT vorausgesetzt werden konnten (z.B. durch die Synagogengottesdienste), waren sie gleichzeitig auch den Einflüssen der ägyptischen Kultur und Denkweise ausgesetzt. Sie standen vor der Herausforderung, ihren Glauben in einer Umgebung zu leben und ihn vor Menschen zu bezeugen, die weder ihren Gott noch ihre Hintergründe kannten. Um ihnen dies zu erleichtern, berücksichtigten manche Übersetzer die Situation ihrer Adressaten, indem sie sich an einigen Stellen - wie z.B. der Weisheitsliteratur - große Freiheiten in der Übersetzung nahmen, was an vielen Stellen durchaus legitim war. Interessant ist, dass sie gerade durch diese Änderungen und Zusätze eine Brücke für die Theologie des NT gebaut haben. So vereinfachte der veränderte Wortlaut / Sinn teilweise die Zitation aus der LXX im NT. Ein Beispiel dafür ist der Anfang in mehr als einem Drittel der Psalmen (53 von 151) mit ϵἰς τὸ τέλος, was wahrscheinlich die eschatologische Auslegung der Psalmen gefördert hat und somit ein Grund ist, weshalb sie im NT so häufig zitiert werden (vgl. Steyn: 29.02.08).

Was bereits durch die Analyse der Vorgehensweise der biblischen Autoren deutlich wurde, ist auch im weiteren Verlauf der Arbeit bestätigt worden. Neun verschiedene biblische Begriffe wurden untersucht. Dabei ging es darum, alle Bedeutungskomponenten eines Konzeptes zu erfassen, die unterschiedlichen Bedeutungsaspekte in den einzelnen Kontexten, in denen sie vorkommen, herauszustellen und auch die Konnotationen der Begriffe zu untersuchen, um anschließend Lösungsansätze zu überlegen und Übersetzungsmöglichkeiten vorzuschlagen. Jeder dieser Begriffe hatte seine eigene Problematik:

Bei Messias / Christus besteht das erste Problem bei der Übersetzung des jüdischen Messias-konzeptes ins Griechische. Auch wenn mit χριστός eine wörtliche Übersetzung vorliegt, so waren die Vorstellungen unterschiedlich. Der ជុំឃុំ ist der von Gott beauftragte Retter, während der χριστός ursprünglich kein Ehrentitel war. Mit dieser Übersetzung, die an den Sprachgebrauch der LXX angelehnt ist, stellt man sich einerseits bewusst auf eine Linie mit dem AT, trägt aber auf der anderen Seite keine unnötige Fremdheit in den Text, wie dies z.B. durch die Verwendung des Lehn-

wortes Μεσσίας geschehen wäre. Daher stimmt es mit der Vorgehensweise der ursprünglichen Verfasser überein, wenn einheimische Begriffe anstelle von Lehnwörtern verwendet werden (vgl. die Vorgehensweise bei den Binumarien), auch wenn dadurch nicht die ganze Bedeutungsvielfalt und alle mit diesem Begriff verbundenen Vorstellungen in der Übersetzung transportiert werden können. Dennoch arbeiten fast alle Übersetzungen mit den Lehnwörtern 'Christus' und 'Messias' (vgl. oben Pkt. 4.2.1), um eine größere Kontinuität zwischen AT und NT zu bewirken. Da sie meist unbekannt oder nur als Namen verstanden werden, werden sie häufig durch einen Zusatz wie z.B. 'Retter' ergänzt (z.B. in 'Zentralasien') oder durch Fußnoten näher erklärt (z.B. bei den Burunge).

Bei dem Titel "Lamm Gottes" kommt es vor allem auf die Bezüge zu den atl. Opferriten an. Da sich dieser Ausdruck auf historisch konkrete Tiere bezieht, kann das "Lamm" nicht durch einen anderen Begriff ersetzt werden, selbst wenn Lämmer bzw. Schafe unbekannt sind oder sich andere Vorstellungen dahinter verbergen. Ansonsten würde man die historischen Gegebenheiten verfälschen; dies ist jedoch in einer Übersetzung nicht zulässig. Daher muss nach anderen Wegen gesucht werden, um diesen Titel angemessen und verständlich übersetzen zu können. Wahrscheinlich muss man dazu auf eine der in 4.1.1 dargestellten Möglichkeiten außerhalb des Textes zurückgreifen. In "Südostasien" z.B. sind Schafe unbekannt. So hat man sich dort dazu entschieden, das Lamm mit einer Kombination aus einem Begriff für "Haustier" aus der eigenen Sprache und einem Begriff für "Lamm" aus der Landessprache zu übersetzen, sodass Jesus das "Haustier-Lamm Gottes" ist. Darüber hinaus wurden die speziellen Eigenarten und das Aussehen des "Haustier-Lammes" in einer Broschüre erklärt und bildlich dargestellt (vgl. Steinbring: 03.12.07).

Die Schwierigkeiten beim Begriff ,Tempel' sind vielfältig: die Unterscheidung im Griechischen zwischen ἰερόν und ναός (die bis auf die Kiswahili-Übersetzung von Röhl nirgendwo konsequent umgesetzt wurde), die Differenzierung zwischen Tempel, Synagoge und Stiftshütte und auch die übertragene Verwendung des Begriffs als Bild für die Gläubigen. Hinzu kommt bei der Verwendung eines indigenen Begriffs die Möglichkeit, dass er zu sehr mit der alten Religion verbunden wird und es so zu ungewollten Vermischungen mit der traditionellen Religion kommen kann; dennoch sollte diese Möglichkeit nicht von vorne herein ausgeschlossen werden (die Nepali-Übersetzung verwendet z.B. ein Wort, was auch für hinduistische Tempel benutzt wird) – auch die ntl. Begriffe kommen aus der griechisch-römischen Welt. Eine Übersetzungsmöglichkeit besteht aber gegebenenfalls in der Wiedergabe der Funktion des Tempels als Wohnort Gottes (einige – z.B. ,Anatolien', Burunge und Ebira – übersetzen mit ,Haus Gottes) oder als Opferstätte.

Auch die Beispielbegriffe aus Flora und Fauna waren von Unterschieden geprägt. Kommt es beim Weinstock / Weinberg auf die Anlehnung an das AT an, ist beim Senfkorn die ausschließlich bildhafte Verwendung entscheidend. Der Esel hingegen wird außer in Lk.13,15 nur bei einer historischen Gegebenheit – dem Einzug Jesu in Jerusalem – erwähnt. Hinzu kommt seine symbolische Bedeutung als 'Friedenstier'. Beide Aspekte führen dazu, dass der Esel nicht durch ein anderes Reit-/ Lasttier (z.B. Pferd oder Kamel) ersetzt werden darf. Die Schlange kommt im Vergleich zu den anderen Begriffen aus der Flora und Fauna in relativ vielen unterschiedlichen Zusammenhängen vor, teilweise in eigentlicher Bedeutung, aber größtenteils bildhaft. Daher kommt es bei der Schlange meist auf die konnotative Bedeutung im jeweiligen Kontext an. Dass eine schematische Wieder-

gabe unter Umständen problematisch sein kann, zeigen vor allem die Übersetzungen in Urdu und Türkisch. Beide haben an allen Stellen 'Schlange' mit demselben Wort wiedergegeben. Da Schlangen aber in beiden Kulturen äußerst negativ besetzt sind, werden in der Übersetzung von Mt.10,16 ('Seid klug wie die Schlangen') Vorstellungen geweckt, die der Aussage des Originals widersprechen. Je nach Bedeutungsspektrum in der ZS kann (und muss) für jede Stelle neu überlegt werden, wie dieser Begriff am besten wiedergegeben werden kann. Ein wörtliche Übersetzung von 'Schlange' ist selten an jeder Stelle möglich.

Die Übersetzung von 'Priester' bereitet oftmals große Schwierigkeiten, was sich auch in den mir zugänglichen Sprachen widerspiegelt. Bei elf Übersetzern, die mir ihre Überlegungen und gewählten Lösungen zur Übersetzung des Begriffs 'Priester' mitgeteilt haben, gibt es acht unterschiedliche Möglichkeiten. Entweder ist das Konzept unbekannt oder die damit verbundenen Vorstellungen sind zu unterschiedlich. Eigene Begriffe hängen meist zu sehr mit der bereits vorhandenen Religion zusammen, können dadurch ungewollte Konnotationen haben und sind daher nicht immer für eine Bibelübersetzung geeignet. Einen indigenen Begriff konnten nur die Burunge verwenden. Sie haben 'Priester' mit einem Begriff übersetzt, der 'Eigentümer des Landes' heißt. Das dahinter stehende Konzept ist dem biblischen relativ nahe, sodass es sich hier um eine passende Entsprechung aus ihrer eigenen Kultur handelt. Häufig jedoch ist es nötig (und auch möglich) auf einen Begriff zurückzugreifen, der die primäre Funktion als Mittler oder als Opfernder herausstellt.

Das ntl. Konzept des Zöllners ist heute weitgehend unbekannt, da normalerweise Steuern, Zölle und andere Abgaben voneinander getrennt werden und Staatsangestellte – und nicht Privatleute – die ordnungsgemäße Zahlung des ausstehenden Betrags kontrollieren, sodass es schwierig ist, den τελώνης durch einen bekannten Begriff wie 'Zöllner' zu übersetzen. Hinzu kommen die negativen konnotativen Bedeutungen, die damals mit diesem Begriff verbunden wurden und nicht leicht zu transportieren sind. Hier ohne Fußnoten zu arbeiten, ist schwierig (vgl. oben Pkt. 4.2.9). Diese Schwierigkeiten werden in deutschen Übersetzungen meist nicht ausreichend beachtet. Wenn man den τελώνης nach wie vor mit 'Zöllner' / 'Zolleinnehmer' übersetzt, sollte eine Fußnote die Unterschiede – auch in den konnotativen Bedeutungen – zwischen heutigen Zollbeamten und damaligen τελώναι erklären. Gegebenenfalls sollte jedoch darüber nachgedacht werden, einen anderen Begriff wie z.B. 'Gebühreneintreiber' (dessen Konnotationen negativ wären und der weder Beamtentum impliziert, noch zu spezifisch ist) in den Übersetzungen zu testen.

Diese Unterschiedlichkeit bei den Begriffen selbst und auch bei den Lösungen der mir zugänglichen Übersetzungen hat zu zwei wesentlichen Beobachtungen geführt:

# I. Es gibt keine über bereits bestehende übersetzungswissenschaftliche Richtlinien hinausgehenden, allgemein gültigen Entscheidungshilfen

Oben unter Punkt 4.1 wurden bereits bestehende, übersetzungswissenschaftliche Richtlinien zur Übersetzung von unbekannten Konzepten dargestellt. Diese Richtlinien lassen jedoch einen ziemlich großen Spielraum offen, wie man konkret in einer Übersetzung mit diesem ständig wiederkehrenden Problem – es wird nicht nur ein unbekanntes Konzept in der jeweiligen Sprachgruppe vor-

handen sein, sondern eine Vielzahl – umgehen kann. Die Grenzen sind relativ weit gesteckt: Es gibt mehrere Möglichkeiten innerhalb des Textes – wie generische Begriffe, Fremdwörter oder auch Ersatzkonzepte aus der Zielkultur selbst. Aber welche von ihnen ist besser? Kann man eine Reihenfolge festlegen, z.B. dahingehend, dass man immer zunächst versuchen sollte einen generischen Begriff zu finden, dann die Verwendung von Fremdwörtern ausprobiert und erst als *ultima ratio* – wenn andernfalls nicht die gewünschte Verständlichkeit erzielt wird – ein kulturelles Ersatzkonzept in Betracht zieht?

So einfach ist es nicht, da viele Komponenten bedacht werden müssen. Da ist zunächst der biblische Begriff selbst. Welches Bedeutungsspektrum hat ein Begriff<sup>413</sup>? Welche Konnotationen hat er? In welchen Zusammenhängen kommt er vor? Um welche Textgattung handelt es sich jeweils? Schon bei den hier untersuchten Begriffen waren die jeweiligen Probleme zu vielfältig, um eine Reihenfolge festlegen oder konkretere Entscheidungshilfen für die Übersetzung geben zu können.

Neben diesen unterschiedlichen Komponenten der Ausgangsbegriffe, bei denen alleine schon eine Festlegung auf eine der in 4.1 genannten Möglichkeiten eine unverständliche und / oder ungenaue Übersetzung zur Folge hätte, sind auch die einzelnen Zielkulturen und -sprachen zu unterschiedlich, um Richtlinien aufstellen zu können, die in allen Sprachen und Kulturen gleichermaßen gelten. In manchen Sprachen ist es gut möglich, mit Fremdwörtern aus der Landessprache zu arbeiten, weil viele auch diese Sprache verstehen und ihr gegenüber positiv eingestellt sind, in anderen Sprachen hingegen gibt es mehr Schwierigkeiten bei der Verwendung von Fremdwörtern<sup>414</sup>. Kann man in der einen Sprache einen Begriff gut umschreiben, machen die Strukturen einer anderen Sprache es unmöglich, denselben Begriff zu umschreiben, ohne dass es zu lang und kompliziert wird.

Auch kann man im Vorfeld keine Liste von unbekannten Konzepten erstellen, die für jede Sprache und Kultur gleichermaßen relevant wäre. Die eine Kultur lebt z.B. in ähnlichen geographischen und klimatischen Gegebenheiten wie die biblische Kultur, sodass bei ihnen Begriffe aus der Flora und Fauna wenige Schwierigkeiten bereiten, bei anderen jedoch sind die Lebensbedingungen so unterschiedlich, dass Vieles aus diesem Bereich erklärt werden muss<sup>415</sup>. Im Gegensatz zur Flora und Fauna müssen die beiden christologischen Hoheitstitel "Messias / Christus" und "Lamm Gottes" in (fast) allen Kulturen erklärt werden, egal, ob Lehnwörter, Umschreibungen oder Ersatzkonzepte für die Übersetzung gewählt werden, da sie eng mit der Geschichte und damit der Kultur und Denkweise des Volkes Israel verbunden sind. Auch die beiden kultischen Begriffe

<sup>414</sup> Vgl. z.B. die Situation bei den Chakassen, die viele Lehnwörter verwenden können (vgl. Knapp: 28.01.08), und in "Zentralasien", wo Fremdwörter – wenn irgend möglich – vermieden werden, weil Hass und Krieg mit den benachbarten Volksgruppen dazu führen, dass Fremdwörter aus diesen verfeindeten Gruppen auf Ablehnung stoßen (vgl. Übersetzer IV: 19.01.08).

schreibung durch einen ganzen Satz natürlicher wäre: "Die Sonne sticht / brennt sehr").

-

<sup>&</sup>lt;sup>413</sup> Die Bedeutungsspektren eines Begriffs in zwei Sprachen sind selten identisch: Die Hauptbedeutung des Adjektivs ,-kali' (Kiswahili) ist ,scharf'. So bedeutet ,kisu kikali' z.B. ,scharfes Messer'. Bei den Ausdrücken ,mwalimu (= Lehrer) mkali' und ,jua (= Sonne) kali' ist die Übersetzung des Adjektivs mit ,scharf' unangemessen. Der Lehrer ist nicht ,scharf', sondern streng, und die Sonne ist ,stechend' (wobei hier sogar die Um-

<sup>&</sup>lt;sup>415</sup> Bei meinen untersuchten Begriffen aus der Flora und Fauna gab es in Nepal z.B. keine Probleme, da alle vier Konzepte hinreichend bekannt waren (vgl. Holzhausen: 29.01.08), in "Südphilippinen" hingegen war nur die Schlange kein Problem, bei den anderen Begriffen sah dies anders aus (vgl. Übersetzer III: 19.01.08).

,Tempel' und 'Priester' sollten möglichst in einem Glossar erklärt werden, selbst wenn äquivalente Begriffe in der Sprache vorhanden sind, um genaue Funktion und Aufgaben der Priester darzustellen und Unterschiede zu eigenen bekannten Tempeln und Aussehen und Größe von ἱερόν und ναός zu beschreiben. Der τελώνης muss wiederum nicht zwangsläufig in jeder Sprache erklärt werden, da es Volksgruppen geben könnte, die ein Konzept haben, das mit dem biblischen τελώνης übereinstimmt<sup>416</sup>.

Angesichts dieser weit reichenden Unterschiede ist es nicht möglich, für jeden Begriff und jede Situation gleichermaßen gültige Richtlinien aufzustellen. Die bestehenden Grenzen können nicht enger gesteckt werden, ohne dass sie dadurch ihre Allgemeingültigkeit verlieren. Das ursprüngliche Ziel dieser Arbeit konnte somit nicht erreicht werden. Dennoch ist etwas Entscheidendes klar geworden:

Durch die exegetische Untersuchung der biblischen Begriffe kann Stück für Stück die Bedeutung des jeweiligen Konzeptes erarbeitet werden. Auf der einen Seite werden durch die Exegese zunächst mehr Probleme sichtbar. Gleichzeitig jedoch erhält die Untersuchung eine konkrete Richtung. Vorher wird nur allgemein die Frage gestellt, welche Bedeutung ein Begriff hat. Viele unterschiedliche Möglichkeiten sind dafür vorhanden: die Bedeutung im AT, die im Frühjudentum, im NT oder der hellenistisch-römischen Welt, die konnotative Bedeutung, die Abgrenzung dieses Begriffs zu anderen aus demselben Wortfeld, die Bedeutungsunterschiede in den verschiedenen Zusammenhängen usw. Aber nicht jeder dieser Aspekte ist für jeden Begriff gleichermaßen wichtig, sodass die Fragestellung durch die entdeckten Probleme zugespitzt wird und somit konkreter angegangen werden kann, weil nicht mehr alles berücksichtigt werden muss. Durch die Untersuchung wird deutlich, welches Problem bzw. welche Fragestellung für welchen Begriff relevant ist und wo genau die Schwierigkeiten bei der Übersetzung liegen (können). Diese Ergebnisse – das heißt die Bedeutungskomponenten und die vorhandenen Schwierigkeiten - dienen als Grundlage für alle weiteren Überlegungen. Jetzt erst ist es möglich, nach entsprechenden Äquivalenten in der ZS zu suchen. Wenn auch die Exegese kein Ergebnis in Form einer mathematischen Formel bietet, so zeigt sie aber mögliche, allgemein gültige Lösungsansätze auf. Eine sorgfältige Begriffsexegese ist somit nicht nur für eine bestimmte Sprache / Zielgruppe hilfreich. Die Rückschlüsse aber, was die Ergebnisse für eine bestimmte Sprache konkret bedeuten und wie man sie konkret in der eigenen Übersetzung anwenden bzw. umsetzen kann, müssen vom jeweiligen Übersetzerteam selbst gezogen werden, indem sie neben die sorgfältige Exegese die sorgfältige Betrachtung ihrer Sprache und Kultur stellen. Dies kann nur mithilfe von einheimischen Sprach- und Übersetzungshelfern gelingen.

## II. Die Untersuchung selbst verhilft zur Entscheidung

-

<sup>&</sup>lt;sup>416</sup> In den mir zugänglichen fremdsprachigen Übersetzungen gab es jedoch meist Schwierigkeiten, sodass der Begriff in irgendeiner Weise erklärt werden musste.

Aufgrund all dieser Unterschiedlichkeiten ist es nicht möglich, eine allgemeine Aussage zu machen, welche der in 4.1 genannten Möglichkeiten am besten ist<sup>417</sup>: "It is not possible, therefore, to suggest a general preference of vernacular term or borrowing" (Beekman 1980:37)418. Auf der einen Seite darf nicht jedes einheimische Konzept in die Übersetzung übernommen werden. Jedes Konzept muss sorgfältig geprüft werden, auch auf seine konnotative Bedeutung und religiöse Verwurzelung, sodass es nicht zu Missverständnissen kommt, die durch eine begriffliche Trennung hätten vermieden werden können.

Auf der anderen Seite kann gerade die Verwendung einheimischer Konzepte anstelle von Fremdwörtern zur Inkulturation führen. Wenn das Christentum als eine fremde (von den Missionaren kommende) Religion (bzw. als eine Art Dogma) übernommen wird, ohne dass man sie zum eigenen Leben und Erleben, zum eigenen Denken und zum eigenen Weltbild in Beziehung setzen kann, werden synkretistische Mischformen wahrscheinlicher. Wie sollen die Menschen zu eigenständigen Christen werden, wenn sie auch nach Jahren den Glauben noch als von außen kommend empfinden und nicht als Teil ihrer selbst? Die Verwendung vieler Fremdwörter verstärkt den Eindruck des 'Fremden': "Muss das Christentum nicht als eine landesfremde Religion erscheinen, wenn gerade die christlichen Begriffe durchwegs mit Fremdwörtern wiedergegeben sind? Wird dadurch nicht eine Kluft aufgerissen und der heidnischen Vergangenheit in jeder Hinsicht der Übertritt und die Aufnahme ins Christentum verwehrt?" (Walbert Bühlmann 1950:65). Benutzt man einheimische Begriffe und baut auf das auf, was bereits in der Kultur vorhanden ist, ist es nicht eine fremde Religion, sondern etwas "Eigenes". Übernimmt man einheimische Konzepte und deutet sie neu, indem man die alte Vorstellung anhand der Bibel in Kombination mit kirchlicher Unterweisung erweitert und transformiert, ist damit auch die Gefahr, dass die alte Bedeutung weiterhin bestehen bleibt und sich dadurch Vieles vermischt, geringer. Oft "wird man auch ruhig das einheimische Wort beibehalten dürfen, denn jedermann weiß nun, was von jetzt an darunter zu verstehen ist. Ja, auf diese Weise wird der alte Sinn des Wortes sogar sicherer annulliert und unschädlich gemacht" (Walbert Bühlmann 1950:68f).

Fremdwörter wecken beim Leser während des Lesens zunächst keine Vorstellungen, weil ihre Bedeutung unbekannt ist. Sie bewirken keine gedanklichen Verbindungen zwischen ihrer eigenen Welt und dem Begriff, der in der Übersetzung steht: "A borrowing often has sociolinguistic disadvantages - sometimes only temporarily. For example, in an early translation for one of the languages of the Philippines, a term for God was borrowed from a neighboring tribe. The response to the message was, 'Why should we be concerned about someone else's God?"' (Beekman 1980:37).

<sup>&</sup>lt;sup>417</sup> Dies wird von der UBS z.B. so berücksichtigt, dass es bis auf die allgemeine Vorgabe, sinngemäß zu übersetzen (in Anlehnung an die Werke von Nida), keine weiteren Richtlinien gibt. Da dies zu stark von oben dirigiert wäre, haben die einzelnen Übersetzer somit einen relativ großen Freiraum für die konkrete Umsetzung in ,ihren' Sprachen (vgl. Kaut 25.01.08).

<sup>&</sup>lt;sup>418</sup> Anders formuliert Walbert Bühlmann: "Das Fremdwort bleibt trotz allen seinen Rechtstiteln ein "Notbehelf', und das Erbwort verdient so weit als möglich aus pädagogischen und missionsmethodischen Gründen den Vorzug" (Walbert Bühlmann 1950:52; vgl. auch Kaut: 25.01.08, der die Benutzung von Fremdwörtern als ultima ratio bezeichnet). Diese Aussage darf jedoch nicht pauschalisiert werden.

Gott, die Bibel, der Glaube kommen von außen und werden nicht als etwas Eigenes, sondern etwas Fremdes betrachtet<sup>419</sup>.

Hill hat am Beispiel der Adioukrou verglichen, wie sich das kirchliche Leben weiterentwickelt, wenn einheimische Konzepte und Begriffe verwendet werden bzw. wenn man auf Fremdwörter und neu geschaffene Ausdrücke aus der Muttersprache selbst zurückgreift:

Während für Gott ein einheimisches Konzept verwendet wird, werden Engel und Dämonen durch neu geschaffene Ausdrücke übersetzt (Engel mit 'God's messengers' und Dämonen mit 'evil spirits'; vgl. Hill 2007:387) anstatt den Begriff ,elmis' zu verwenden, der ihre eigenen guten und bösen Geister bezeichnet. Folgende Auswirkungen hat sie bei den Konzepten für Engel und Dämonen beobachtet: "By developing new expressions to refer to angels and demons in Adioukrou, rather than increasing the correctness of the comprehension of the categories, comprehension was arrested and the conceptual categories have remained disconnected from Adioukrou reality, and that after eighty years" (Hill 2007:388). In der Kirche hören sie von Engeln / Dämonen, aber zu Hause in ihrem Alltag warten ihre eigenen guten und bösen Geister ("elmis") auf sie. Weder sind die eigenen Geister durch Lehre und Erziehung verschwunden, wie man gedacht hatte<sup>420</sup>, noch können sie ihre "elmis' mit Engeln und Dämonen in Verbindung bringen, weil sie begrifflich voneinander unterschieden werden. Obwohl sie die Bibel in ihrer Muttersprache haben, gibt es an dieser Stelle keine Verbindung zwischen dem biblischen Glauben und ihrem alten Weltbild: "By not allowing the elmis entry into the Christian Adioukrou worldview, they do not come under the influence of Scripture and perceptions about them have not been transformed. When troubles arise, however, Christians continue to look to them for help" (Hill 2007:393). Die Vermeidung der einheimischen Konzepte führte dazu, dass der Glaube und die Alltagsrealität voneinander getrennt sind (vgl.:393). "Local worldview categories can be ignored, but they do not disappear" (:390).

Benutzt man hingegen einheimische Konzepte, kann deren Bedeutung weit von der biblischen entfernt sein. Natürlich muss dies berücksichtigt und ernst genommen werden. Ihre Bedeutung jedoch kann anhand der Bibel und durch kirchliche Unterweisung verändert und neu gefüllt werden:

When a referent occurs in, say, twenty or more contexts, experience has shown that what is said about that referent shapes and may correct the reader's understanding ... The successful use of vernacular terms, even if some may need to depend on the corrective influence of context, makes a translation more relevant from the very first ... A judgment, of course, is required, but we tend to underestimate the power of context and Christian experience to modify not only the connotations of a word but also some of the denotations (Beekman 1980:39f).

Diese Veränderung anhand der Bibel ließ sich an ihrem Konzept für Gott ("Nyam") nach mehreren Jahren beobachten, obwohl es an einigen Stellen vom biblischen Konzept abweicht:

420 "Many believed that the local divinities (*elmis*) would disappear with education ... Three generations of Adioukrou Christians have severed relationships with their *elmis* in one way or the other, and many have been taught that they do not exist, but the *elmis* are still alive and well" (Hill 2007:389).

<sup>&</sup>lt;sup>419</sup> Neben dem Eindruck des Fremden der durch viele Fremdwörter entstehen kann, macht Dammann noch auf eine weitere Gefahr aufmerksam, die aus dem Nichtverstehen des Fremdwortes resultieren kann: "Sobald ein Fremdwort nicht verstanden wird, besteht die Gefahr, es nach der magischen Richtung hin misszudeuten" (Dammann 1975:103).

Traditionally, *Nyam* was the highest of the divinities. He had a wife and children. Although he ruled the world, he was distant, uninvolved in the daily affairs of life, accessible only through intermediaries such as ancestors and other divinities. He was not thought of as a creator God, because people never questioned the existence of the world. *Nyam* has been used by the Adioukrou for God in the Bible since 1915 when they were evangelized ... The influence of Scripture on the concept of *Nyam* has transformed it. He is now perceived to be a creator God, attentive to the prayer of people, ready to respond. People pray to him directly and often, asking for his help in the affairs of daily life. His children and wife have been relegated to folk tales (Hill 2007:385).

Ihre Gottesvorstellung wurde so verändert, dass sie der biblischen Vorstellung weitestgehend entspricht.

Diese Unterschiede und die damit verbundene Unmöglichkeit, engere Grenzen zu ziehen und damit die Auswahlmöglichkeiten einzuschränken, konnte ich auch in den von mir berücksichtigten Übersetzungen feststellen. Gab es bei 'Christus / Messias' noch die Beobachtung, dass alle von ihnen einen oder auch beide Ausdrücke als Lehnwörter in den Text aufnehmen, war der Umgang mit den übrigen Begriffen sehr verschieden<sup>421</sup>. Der Grund dafür ist die Vielfalt der Sprachen und Kulturen, die von den jeweiligen Übersetzern berücksichtigt und so gut wie möglich umgesetzt wurde.

Genauso, wie bei einem Begriff die unterschiedlichsten Lösungen gefunden wurden, hat man auch innerhalb jeder Sprache auf die unterschiedlichen Möglichkeiten, die in 4.1 dargestellt wurden, zurückgegriffen. Leitend in den Diskussionen um die beste Lösung waren die Fragen nach Zuverlässigkeit und Treue dem Ausgangstext gegenüber und Verständlichkeit in der Zielkultur. Bei jedem Begriff bzw. an jeder Stelle muss neu überlegt werden: Wie können die Übersetzer in ihrem konkreten Übersetzungsprojekt (das heißt in 'ihrer' Sprache und Kultur) mit diesem Begriff umgehen, sodass auf der einen Seite der Ausgangstext zuverlässig übermittelt wird, die gewählte Lösung aber auf der anderen Seite auch ihrer Sprache (mit ihren komplexen Strukturen) und Kultur (mit ihren unterschiedlichen Facetten und Ebenen) entspricht und damit für die Zielgruppe verständlich wird?

Dieses ständig wiederkehrende Ringen um die angemessenste Übersetzung entspricht der biblischen Vorgehensweise. Keiner der Autoren schrieb in einen 'luftleeren Raum'; alle hatten eine mehr oder weniger fest umrissene Zielgruppe vor Augen. Am deutlichsten erkennbar ist dies wohl bei den (paulinischen) Briefen; die Empfänger – also die Zielgruppe – wird zu Beginn jedes Briefes erwähnt<sup>422</sup>. Paulus hätte nicht so viele verschiedene Briefe an die Gemeinden schreiben müssen, wenn deren Inhalte nicht auf die jeweilige Situation zugespitzt wäre. Würde es sich bei seinem Anliegen um allgemeine theologische und ethische Diskussionen handeln, wäre ein Brief, der an alle bestehenden Gemeinden weitergereicht wird, ausreichend. In den einzelnen Briefen wird jedoch

-

<sup>&</sup>lt;sup>421</sup> Die größte Vielfalt wies der Begriff 'Priester' auf, wo in elf Übersetzungen acht verschiedene Möglichkeiten gewählt wurden.

<sup>&</sup>lt;sup>422</sup> Meist handelt es sich bei den Empfängern um Gläubige aus *einer* Stadt (z.B. Rom, Thessaloniki, Philippi). Im Gegensatz dazu gibt es jedoch auch Briefe, die sich an Gläubige aus verschiedenen Gemeinden richten. In diesen so genannten katholischen Briefen ist eine bestimmte Situation im Blick, die jedoch nicht gemeindespezifisch ist, sondern Gläubige in mehreren Gegenden betreffen kann (z.B. die mangelnde Umsetzung des Glaubens im Alltag durch entsprechende Taten im Jak. oder das Verhalten in Verfolgung im 1.Petr.).

deutlich, wie sehr Paulus seine jeweilige Zielgruppe im Blick hatte<sup>423</sup>, indem er konkret auf deren Situation bzw. ihre Fragen und Schwierigkeiten eingeht (z.B. 1.Kor.7,1), Einzelheiten aus ihrer (gemeinsamen) Vergangenheit aufgreift (z.B. Phil.4,10ff), auf seine Erstverkündigung zurückgreift (1.Kor.15,1) und einzelne Leute aus der Gemeinde besonders in seinen Grüßen erwähnt (z.B. Kol.4,17).

Diese Berücksichtigung der Zielgruppe ist ebenfalls deutlich geworden in der obigen Untersuchung in Pkt. 3.2: Die biblischen Autoren – dort vor allem am Beispiel der vier Evangelisten deutlich gemacht – gehen unterschiedlich mit Erklärungen und den aramäischen Begriffen um, da sie die Vorkenntnisse und das Hintergrundwissen ihrer Adressaten berücksichtigten. Wo sie befürchteten, dass die Leser die Botschaft nicht verstanden, haben sie Erklärungen bzw. Übersetzungen 'hinzugefügt'. Die erste Priorität scheint zu sein, dass die Leser verstehen, was geschrieben wurde (vgl. oben Pkt. 3.2.3).

Auf vielfältige Weise und durch unterschiedliche Beispiele konnte gezeigt werden, wie wichtig es ist, neben dem Ausgangstext auch die Zielgruppe, für die eine Übersetzung angefertigt wird, ihre Kultur, ihre Situation und ihren Verstehenshorizont im Blick zu haben, wofür neben den Übersetzern der LXX unter anderem auch die biblischen Autoren als Vorbild dienen können. Geschieht dies nicht, werden mehr Missverständnisse auftreten und auch die Inkulturation des Evangeliums und die Adaption der biblischen Botschaft wird erschwert. Eine Übersetzung hingegen, die Exegese und Kultur gleichermaßen berücksichtigt und somit tatsächlich zu einer Schnittstelle zwischen diesen beiden Elementen wird, verhilft zu Inkulturation und Adaption der biblischen Botschaft und trägt somit Wesentliches zur Entstehung einheimischer Kirchen bei, die unabhängig sind von ausländischen Missionaren.

<sup>&</sup>lt;sup>423</sup> Obwohl die Briefe überwiegend an eine Ortsgemeinde gerichtet waren, hatte Paulus auch andere Gläubige im Blick (vgl. z.B. 2.Kor.1,1, wo auch die 'Heiligen in ganz Achaja' als Mitempfänger genannt werden; Gal.1,2, wo von mehreren Gemeinden – ταῖς ἐκκλησίαις – die Rede ist).

## 6 Bibliographie

Ådna, J. 1996. "Tempel". GBL VI, 2379-2389.

Ådna, J. 2005<sup>4</sup>. "Tempel; III. Christlicher Umgang mit dem Tempel in Jerusalem; 1. Neues Testament". RGG VIII, 149-150.

Aland, B. 1980. "Bibelübersetzungen; I. Die alten Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments; 4. Die Übersetzungen ins Syrische; 4.2. Neues Testament". TRE VI, 189-196.

Albrecht, J. 1998. Literarische Übersetzung: Geschichte – Theorie – Kulturelle Wirkung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Alpers, M. 2005. "Wirtschaft und Finanzen: Das römische Steuer- und Finanzwesen im 1. Jahrhundert nach Christus". NTAK II, 178-181.

Auffarth, C. 2002<sup>4</sup>. "Messias / Messianismus; I. Religionsgeschichtlich". RGG V, 1143-1144.

Aune, D. E. 1992. "Christian Prophecy and the Messianic Status of Jesus". In: Charlesworth, J. H. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress, 404-422.

Bachmann, M. 2002. "Tempel; III. Neues Testament". TRE XXXIII, 54-65.

Balz, H. 1980a. , ἄγιος, άγιάζω, άγιασμός, άγιότης, άγιωσύνη". EWNT I, 38-48.

Balz, H. 1980b. , Βοανεργές". ΕWNT I, 535.

Balz, Η. 1981a. ,λειτουργία, λειτουργέω, λειτουργικός, λειτουργός". ΕWNT II, 858-861.

Balz, H. 1981b. ,,μαμωνᾶς". ΕWNT II, 941-942.

Balz, H. 1981c. "ὄφις". EWNT II, 1353-1354.

Barnwell, K. 1988<sup>4</sup>. Einführung in Semantik und Übersetzung. Burbach-Holzhausen: SSM-press.

Barnwell, K. 1999. "Forum of Bible Agencies: Basic Principles and Procedures for Bible Translation". In: Notes on Translation (NOT) Vol.13, Nb.2, 1-3.

Barnwell, K. / Dancy, P. / Pope, A. 1995. Key Biblical Terms in the New Testament: An Aid for Bible Translators (Prepublication Version). Dallas: Summer Institute of Linguistics. On CD ROM 'Translator's Workplace 4.0' (TW4).

Bascom, R. 2003. "The Role of Culture in Translation". In: Wilt, T. (Hg.) *Bible Translation. Frames of Reference.* Manchester: St. Jerome, 81-112.

Basser, H. W. 2000. "Priest and Priesthood, Jewish". DNTB, 824-827.

Bauer, W. / Aland, K. und A. 1986. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin, New York: de Gruyter.

Baumbach, G. 1992. "Messias / Messianische Bewegungen; III. Neues Testament". TRE XXII, 630-635.

Bearth, T. 1993. "Pragmatische und semantische Äquivalenz in Theorie und Praxis der neueren Bibelübersetzungen". In: Thiede, C. P. (Hg.). Bibelübersetzung zwischen Inkulturation und Manipulation. Paderborn: Deutsches Institut für Wissen und Bildung, 4-13.

Beekman, J. 1980. "Anthropology and Translation of New Testament Key Terms". In: NOT 80, 32-42.

Beekman, J. / Callow, J. 1989<sup>4</sup>. Translating the Word of God: With Scripture and Topical Indexes. Grand Rapids: Zondervan.

Behm, J. 1933. ,,ἄμπελος". *ThWNT I*, 345-346.

Besch, W. 2000. "Bibelübersetzung im 16. Jahrhundert ohne kodifizierte Schriftsprache? Sprachregionalität in Deutschland als zusätzliches Übersetzungsproblem Luthers". In: Groß, W. Bibelübersetzung heute – Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen. Stuttgarter Symposion 2000. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 73-94.

Betz, O. 1996a. "Gesetz". GBL II, 694-706.

Betz, O. 1996b. "Priester und Leviten". GBL IV, 1892-1902.

Betz, O. 1996c. "Targum". GBL VI, 2365-2367.

Betz, O. / Marshall, I. H. 1996. "Hoheitstitel Jesu Christi". GBL II, 905-919.

Beutel, A. 1998<sup>4</sup>. "Bibelübersetzungen; II. Christliche Übersetzungen in europäische Volkssprachen seit dem Mittelalter; 1. Übersetzungen in germanische Sprachen". RGG. I, 1498-1505.

Beutel, A. 2000. "Auf dem Weg zum "Septembertestament" (1522): Die Anfänge von Luthers Dolmetschung des Neuen Testaments". In: Groß, W. Bibelübersetzung heute – Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen. Stuttgarter Symposion 2000. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 95-118.

Bieberstedt, A. 2000. "Zur Syntax spätmittelalterlicher Bibelverdeutschungen vor Luther: Verfahren zur Umsetzung lateinischer Partizipialkonstruktionen in die deutsche Volkssprache". In: Groß, W. Bibelübersetzung heute – Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen. Stuttgarter Symposion 2000. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 11-48.

Biberstein, K. 2005<sup>4</sup>. "Tempel; II. Geschichtlich; 4. Der Tempel von Jerusalem; a. Geschichte; b. Ausstattung". RGG VIII, 143-146.

Bimson, J. J. 1997. "Einführung". In: Edersheim, A. 1997. Der Tempel. Mittelpunkt des geistlichen Lebens zur Zeit Jesu. Wuppertal: R. Brockhaus, 7-21.

Bittner, W. J. 1993. "Kultur". In: Burkhardt, H. / Swarat, U. (Hg.) Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde II. Wuppertal / Zürich: R. Brockhaus, 1190-1192.

Bittner-Schwob, W. 1996. "Johannesevangelium". GBL III, 1091-1103.

Blight, R. C. 1999. Translation Problems from A to Z. SIL International. On CD ROM 'Translator's Workplace 4.0' (TW4).

Block, D. I. 1999. *Judges, Ruth.* The New American Commentary VI. Nashville: Broadman & Holman Publishers.

Block, D. I. 2004<sup>2</sup>. "My Servant David: Ancient Israel's Vision of the Messiah". In: Hess, R. S. / Carroll Rodas, M. D (Hg.). *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Baker, 17-56.

Blomberg, C. L. 2004<sup>2</sup>. "Messiah in the New Testament". In: Hess, R. S. / Carroll Rodas, M. D (Hg.). *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Baker, 111-141.

Bock, D. L. 1994. Luke. Bd.1. BECNT. Grand Rapids: Baker.

Bock, D. L. 1996. Luke. Bd.2. BECNT. Grand Rapids: Baker.

Bockmuehl, M. 1999. Jesus von Nazareth - Messias und Herr. Wuppertal: R. Brockhaus

Boda, M. J. 2007. "Figuring the Future: The Prophets and Messiah". In: Porter, S. E. (Hg.). *The Messiah in the Old and New Testaments*. Grand Rapids, Cambridge: W. B. Eerdmans, 35-74.

Borse, U. 1981a. ,,ἱερόν". EWNT II, 429-431.

Borse, U. 1981b. "ναός". EWNT II, 1122-1126.

Bosman, H. L. / Van Dam, C. 1997. "פֿוּרִים,". In: VanGemeren, W. A. (Hg.). New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis III. Carlisle: Paternoster.

Bovon, F. 1989. Das Evangelium nach Lukas. EKK III/1. Düsseldorf, Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Bovon, F. 1996. Das Evangelium nach Lukas. EKK III/2. Düsseldorf, Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Bovon, F. 2001. Das Evangelium nach Lukas. EKK III/3. Düsseldorf, Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Bratcher, R. G. / Nida, E. A. 1961. A Translator's Handbook on the Gospel of Mark. London, New York, Stuttgart: United Bible Societies

Bredl, C. 1976. Übersetzung als linguistisches Problem. Eine Untersuchung zu den Möglichkeiten einer modernen Bibelübersetzung. Reutlingen.

Bremmer, J. N. 1996. Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Bremmer, J. N. 2000. "Opfer; III. Griechenland". DNP VIII, 1240-1246.

Brock, S. P. 1980. "Bibelübersetzungen; I. Die alten Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments; 2. Die Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische". TRE VI, 163-172.

Brockhaus, B. 2000. "Licht und Schatten - John Nelson Darby und die Elberfelder Bibel: Versuch einer Würdigung". In: Dokumentationszentrum für Geschichte der Brüderbewegung (Hg.). 200 Jahre John Nelson Darby. Hammerbrücke: concepcion SEIDEL, 55-74.

Brockhaus Enzyklopädie. 2006a<sup>21</sup>. "Kultur". XVI. Leipzig, Mannheim: F. A. Brockhaus, 61-66.

Brockhaus Enzyklopädie. 2006b<sup>21</sup>. "Sapir-Whorf-Hypothese". XXIV. Leipzig, Mannheim: F. A. Brockhaus, 18-19.

*Brockhaus Enzyklopädie.* 2006c<sup>21</sup>. "Translation / Translationswissenschaft". XXVII. Leipzig, Mannheim: F. A. Brockhaus, 672-674.

Brockhaus Enzyklopädie. 2006d<sup>21</sup>. "Übersetzung". XXVIII. Leipzig, Mannheim: F. A. Brockhaus, 195-196.

Brockhaus, U. 2005. "Bibelübersetzungen sind ein heikles Geschäft". *Perspektive 11 / 2005*. Dillenburg: CV

Büchsel, F. 1935. ,, εἴδωλον, εἰδωλόθυτον, εἰδωλείον, κατείδωλος, εἰδωλολάτρης, εἰδωλολατρία". ΤhWNT II, 373-377.

Bühlmann, W. 1996. "Lamm". GBL III, 1341-1342.

Bullinger, E. W. 1999<sup>22</sup>. Figures of Speech Used in the Bible; Explained and Illustrated. Grand Rapids: Baker

Burkhardt, H. 1996. "Philo". GBL IV, 1857-1859.

Bußmann, H. (Hg.). 1990<sup>2</sup>. Lexikon der Sprachwissenschaft. Stuttgart: Kröner.

Buth, R. 1981. "Mark 3,17 BONEPEΓEM and Popular Etymology". Journal fort he Study of the New Testament 10, 29-33

Cansdale, G. S. / Schütz-Schuffert, M. 1996. "Tiere". GBL VI, 2413-2431.

Carroll Rodas, M. D. 2004<sup>2</sup>. "New Lenses to Establish Messiah's Identity? A Response to Daniel I. Block". In: Hess, R. S. / Carroll Rodas, M. D (Hg.). Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls. Grand Rapids: Baker, 71-81.

Carson, D. A. 1991. *The Gospel according to John.* Leicester: Inter-Varsity Press, Grand Rapids: W. B. Eerdmans.

Carson, D. A. 1996<sup>2</sup>. Exegetical Fallacies. Grand Rapids: Baker Books; Carlisle: Paternoster

Carson, D. A. / Moo, D. J. 2005<sup>2</sup>. An Introduction to the New Testament. Grand Rapids: Zondervan.

Charlesworth, J. H. 1992. "From Messianology to Christology: Problems and Prospects". In: Charlesworth, J. H. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress, 3-35.

Childs, B. S. 1979. Introduction to the Old Testament as Scripture. Philadelphia: Fortress.

Clark, L. 1991<sup>6</sup>. "Aber wir essen gerne Schlangenfleisch". In: Holzhausen, A. (Hg.). Übersetzern in die Werkstatt geschaut: Aus der Praxis der Bibelübersetzung in aller Welt. Burbach-Holzhausen: Wycliff Bibelübersetzer, 45.

Conn, H. M. 2000. "Culture". In: Moreau, A. S. (Hg.). Evangelical Dictionary of World Missions. Grand Rapids: Baker, 252-255.

Cook, J. 2004<sup>4</sup>. "Septuaginta-Forschung". RGG VII, 1217-1220.

Cotterell, P. / Turner, M. 1989. Linguistics and Biblical Interpretation. London: SPCK.

Cullmann, O. 1975<sup>5</sup>. Die Christologie des Neuen Testaments. Tübingen: Mohr Siebeck.

Dahl, N. A. 1992. "Messianic Ideas and the Crucifixion of Jesus". In: Charlesworth, J. H. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress, 382-403.

Dammann, E. 1975. Die Übersetzung der Bibel in afrikanische Sprachen. München: Wilhelm Fink.

Dautzenberg, G. 1980. ,ἀμνός, ἀρήν, ἀρνός, ἀρνίον". ΕWNT I, 168-172.

Dignas, B. 2003<sup>4</sup>. "Priestertum; II. Religionsgeschichtlich; 3. Griechische Religion". RGG VI, 1650-1651.

Dodds, E. R. 1991<sup>2</sup>. Die Griechen und das Irrationale. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Dogniez, C. 1998<sup>4</sup>. "Bibelübersetzungen; I. Übersetzungen in antike Sprachen; 1. Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische". RGG I, 1487-1491.

Dohmen, C. 1984. "בֶּשֶׂב , בֶּבֶשֶׂה ,בְּשָׂב ה, בִּשִּׂב, הַבָּשִׂה . ThWAT IV, 45-54.

Dommershausen, W. 1984. "בוֹהן". ThWAT IV, 62-79.

Döpp, H.-M. 2005. ,Der Jerusalemer Tempel'. NTAK III, 187-200.

Duden. 1999<sup>3</sup>. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache: in zehn Bänden. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag.

Dunn, J. D. G. 1992. "Messianic Ideas and Their Influence on the Jesus of History". In: Charlesworth, J. H. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress, 365-381.

Edersheim, A. 1997. Der Tempel: Mittelpunkt des geistlichen Lebens zur Zeit Jesu. Wuppertal: R. Brockhaus.

Ego, B. 1997. "Priester / Priestertum; I. Religionsgeschichtlich, biblisch und jüdisch; 3. Judentum". TRE XXVII, 391-396.

Ellingworth, P. 1993. The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text. NIGTC. Grand Rapids: W. B. Eerdmans; Carlisle: Paternoster Press.

Ellison, H. L. 1967. The Centrality of the Messianic Idea for the Old Testament. Leicester: Theological Students Fellowship.

Elm, D. 2003<sup>4</sup>. "Priestertum; II. Religionsgeschichtlich; 4. Römische Religion". RGG VI, 1651-1652.

Evans, C. A. 2004<sup>2</sup>. "The Messiah in the Dead Sea Scrolls". In: Hess, R. S. / Carroll Rodas, M. D (Hg.). *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Baker, 85-101.

Faßbeck, G. 2000. Der Tempel der Christen: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum. TANZ 33. Tübingen, Basel: A. Francke.

Fiedler, P. 1980. , άμαρτία, άμαρτάνω, άμάρτημα, άμαρτωλός". EWNT I, 157-165.

Fiedler, P. 2006. Das Matthäusevangelium. ThKNT I. Stuttgart: Kohlhammer

Findeisen, A. 1993. "Inkulturation beim Übersetzen? Gedanken aus übersetzungswissenschaftlicher Sicht". In: Thiede, C. P. (Hg.). *Bibelübersetzung zwischen Inkulturation und Manipulation*. Paderborn: Deutsches Institut für Wissen und Bildung, 14-18.

Fitzmyer, J. A. 2007. The One Who Is to Come. Grand Rapids, Cambridge: W. B. Eerdmans.

Foerster, W. 1933. "βροντή". *ThWNT I*, 638-639.

Foerster, W. 1935. , ἔχιδνα". *ThWNT II*, 815.

Foerster, W. 1954. "ὄφις". *ThWNT V*, 566-570; 575-582.

Fohrer, G. 1979<sup>12</sup>. Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg: Quelle & Meyer.

France, R. T. 2002. The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text. NIGTC. Grand Rapids: W. B. Eerdmans.

Friedli, R. 2003<sup>4</sup>. "Priestertum; I. Religionswissenschaftlich". RGG VI, 1644-1646.

Friedrich, J. H. 1983. ,,πρόβατον". EWNT III, 365-368.

Fritz, V. 2002. "Tempel; II. Alter Orient und Altes Testament". TRE XXXIII, 46-54.

Gnilka, J. 1989a<sup>3</sup>. Das Evangelium nach Markus. EKK II/1. Düsseldorf, Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Gnilka, J. 1989b<sup>3</sup>. Das Evangelium nach Markus. EKK II/2. Düsseldorf, Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Gnilka, J. 1992<sup>2</sup>. Das Matthäusevangelium. HThKNT I/2. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Gnilka, J. 1993<sup>3</sup>. Das Matthäusevangelium. HThKNT I/1. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Golzio, K.-H. 2002. "Tempel; I. Religionsgeschichtlich". TRE XXXIII, 42-46.

Görg, M. 2001. "In der Septuaginta sichtbare ägyptische Einflüsse auf das Judentum". In: Fabry, H.-J. / Offerhaus, U. (Hg.). *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel.* Stuttgart: Kohlhammer, 115-130.

Gräb, W. 2001<sup>4</sup>. "Kultur; VII. Praktisch-theologisch". RGG IV, 1832-1833.

Graf, F. 1999<sup>4</sup>. "Divination / Mantik". RGG II, 883-886.

Graf, F. W. / Tanner, K. 1990. "Kultur; II. Theologiegeschichtlich". TRE XX, 187-206.

Grether / Fichtner. 1954. "ὄφις; B. Die Schlange im AT; 1. Terminologisches; 2. Die Eigenart der Schlange". *ThWNT V*, 571-572.

Grund, A. 2004<sup>4</sup>. "Sünde / Schuld und Vergebung; IV. Altes Testament". RGG VII, 1874-1876.

Grundmann, W. 1972<sup>3</sup>. Das Evangelium nach Matthäus. THNT I. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Grundmann, W. 1973. ,,χρίω, χριστός, ἀντίχριστος, χρῖσμα, χριστιανός; D. Die Christus-Aussagen des Neuen Testaments; E. Die Christus-Aussagen im außerneutestamentlichen Schrifttum der frühkirchlichen Zeit". *ThWNT IX*, 518-576.

Grundmann, W. 19788. Das Evangelium nach Lukas. THNT III. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Gundert, W. 1980. "Bibelübersetzungen; IV. Bibelübersetzungen in europäische Sprachen vom 17. Jh. bis zur Gegenwart".  $TRE\ VI$ , 266-299.

Gundry, R. H. 1993. Mark. A Commentary on His Apology for the Cross. Grand Rapids: W. B. Eerdmans.

Günther, H. 1996. "Markus, Evangelium". GBL IV, 1446-1450.

Guthrie, D. 1990<sup>4</sup>. New Testament Introduction. Leicester: Apollos; Downers Grove: InterVarsity.

Gutt, E.-A. 2000. Translation and Relevance: Cognition and Context. Manchester: St. Jerome.

Güttinger, F. 1963. Zielsprache: Theorie und Technik des Übersetzens. Zürich: Manesse.

Haacker, K. 1993. "Dynamische Äquivalent in Geschichte und Gegenwart". In: Thiede, C. P. (Hg.). Bibelübersetzung zwischen Inkulturation und Manipulation. Paderborn: Deutsches Institut für Wissen und Bildung, 19-32.

Haacker, K. 1999. Der Brief des Paulus an die Römer. ThHK VI. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Haacker, K. 2001. "Eine Übersetzung der Übersetzung. Erwägungen zur deutschen Sprachgestalt". In: Fabry, H.-J. / Offerhaus, U. (Hg.). *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel.* Stuttgart: Kohlhammer, 51-59.

Hahn, F. 1974<sup>4</sup>. Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hahn, F. 1983. ,,χριστός". *EWNT III*, 1147-1165.

Hahn, F. 2002a. Theologie des Neuen Testaments I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums. Tübingen: Mohr Siebeck.

Haigis, P. 2001<sup>4</sup>. "Kultur; IV. Fundamentaltheologisch". RGG IV, 1825-1827.

Hammer, R. J. 1975. "Kultur". In: Neill, St. / Moritzen, N.-P. / Schrupp, E. (Hg.). Lexikon zur Weltmission. Wuppertal: R. Brockhaus, 303-304.

Hanson, P. D. 1992. "Messiahs and Messianic Figures in Proto-Apocalypticism". In: Charlesworth, J. H. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress, 67-75.

Harjung, D. J. 1996. Die genaueste und zuverlässigste deutsche Bibel: Woran erkennt man eine gute Bibelübersetzung? Berneck: Schwengeler.

Harrison, R. K. / Hepper, F. N. 1996. "Weinstock, Weinberg". GBL VI, 2601-2604.

Hatim, B. / Mason, I. 1997. The Translator as Communicator. London / New York: Routledge.

Hauck, F. 1942. ,μαμωνᾶς". ThWNT IV, 390-392.

Hays, J. D. 2004<sup>2</sup>. "If He Looks Like a Prophet and Talks Like a Prophet, Then He Must Be... A Response to Daniel I. Block". In: Hess, R. S. / Carroll Rodas, M. D (Hg.). *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Baker, 57-69.

Helps for Translators. 1980<sup>2</sup>. Fauna and Flora of the Bible. London, New York, Stuttgart: United Bible Societies. (HfT).

Hengel, M. 1992. "Christological Titles in Early Christianity". In: Charlesworth, J. H. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress, 425-448.

Hengel, M. 2001. "Jesus der Messias Israels". In: Hengel, M. / Schwemer, A. M. Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie: Vier Studien, 1-80.

Hengel, M. 2007. "Das Gleichnis von den Weingärtnern Mk.12,1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse". In: Thornton, C.-J. (Hg.). Jesus und die Evangelien: Kleine Schriften V. WUNT 211. Tübingen: Mohr Siebeck, 139-176.

Hengel, M. / Schwemer, A. M. 2001. "Vorwort". In: Hengel, M. / Schwemer, A. M. Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie: Vier Studien, IX-XV.

Hepper, F. N. 1996. "Pflanzen". GBL IV, 1817-1834.

Herms, E. 2001<sup>4</sup>. "Kultur; V. Ethisch". RGG IV, 1827-1829.

Herodot. 5.Jhdt.v.Chr. "Drittes Buch: Thaleia". In: Stein, H. / Stammler, W. 1990<sup>3</sup>. Neun Bücher der Geschichte. Essen: Phaidon.

Herrenbrück, F. 1981. "Wer waren die "Zöllner"?". ZNW 72, 178-194.

Herrenbrück, F. 1996. "Zöllner". GBL VI, 2687-2688.

Hesse, F. 1973. "χρίω, χριστός, ἀντίχριστος, χρῖσμα, χριστιανός; B. משׁת und מְשִׁיחַ im Alten Testament". ThWNTIX, 485-500.

Hesselgrave, D. J. 1992. "Christ and Culture". In: Winter, R. D. / Hawthorne, S. C. (Hg.). *Perspectives on the World Christian Movement: A Reader.* Pasadena: Carey Library, C7-C8.

Hiebert, P. G. 1988<sup>3</sup>. Anthropological Insights for Missionaries. Grand Rapids: Baker.

Hiebert, P. G. 1992. "Culture and Cross-Cultural Differences". In: Winter, R. D. / Hawthorne, S. C. (Hg.). *Perspectives on the World Christian Movement: A Reader.* Pasadena: Carey Library, C9-C23.

Hiebert, P. G. 1994. Anthropological Reflections on Missiological Issues. Grand Rapids: Baker.

Hill, H. S. 2007. "The Effects of Using Local and Non-Local Terms in Mother-Tongue Scripture." *Missiology: an International Review 35(4)*, 383-396.

Hirschberg, W. 1988. "Kultur". In: Hirschberg, W. (Hg.). Neues Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin: Reimer, 269.

Hoehner, H. W. 1992. "Chronology". DJG, 118-122.

Hoffmann, E. G. / Siebenthal, H. von. 1990<sup>2</sup>. Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Riehen: Immanuel.

Hoffner, H. A. 1973. "בֻּיִת, ThWAT I, 629-638.

Höftmann, H. / Herms, I. 1982<sup>2</sup>. Wörterbuch Swahili Deutsch. Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie.

Hohnjec, N. 1980. Das Lamm –  $\tau \dot{o}$   $\alpha \rho \nu i \sigma \nu$  in der Offenbarung des Johannes: Eine exegetisch-theologische Untersuchung. Rom: Herder.

Holzhausen, A. 1991<sup>6</sup>. "Messias auf Binumarien". In: Holzhausen, A. (Hg.). Übersetzern in die Werkstatt geschaut: Aus der Praxis der Bibelübersetzung in aller Welt. Burbach-Holzhausen: Wycliff Bibelübersetzer, 49-50.

Holzhausen, A. 1993. "Möglichkeiten und Grenzen der Inkulturation bei der idiomatischen Übersetzung". In: Thiede, C. P. (Hg.). Bibelübersetzung zwischen Inkulturation und Manipulation. Paderborn: Deutsches Institut für Wissen und Bildung, 33-44.

Houtman, C. 1998<sup>4</sup>. "Ätiologie". RGG I, 901-902.

Hubbard, R. L. 1991<sup>2</sup>. The Book of Ruth. NICOT. Grand Rapids: W. B. Eerdmans.

Hunziger, C.-H. 1964. "σίναπι". ThWNT VII, 286-290.

Hurschmann, R. 1999. "Kosmetik". DNP VI, 767-769.

Hurst, L. D. / Green, J. B. 1992. "Priest, Priesthood". DJG, 633-636.

Hurtado, I. W. 1992. "Christ". DJG, 106-117.

Japhet, S. 2003. II Chronik. Ausgelegt von Sara Japhet. HThKAT XIV. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Jeremias, J. 1933. ,,ἀμνός, ἀρήν, ἀρνίον". *ThWNT I*, 342-345.

Jeremias, J. 1954. ,,πάσχα". ThWNT V, 895-903.

Jeremias, J. 1958<sup>2</sup>. "II. Teil: Die sozialen Verhältnisse; B. Hoch und niedrig". In: Jeremias, J. Jerusalem zur Zeit Jesu: Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1-250.

Jeremias, J. 1959. "ῥακά". ΤhWNT VI, 973-976.

Jobes, K. H. / Silva, M. 2000. Invitation to the Septuagint. Grand Rapids: Baker.

Josephus, F. 75-79 n.Chr. Ἰουδαϊκὸς πόλεμος: Der jüdische Krieg – Griechisch und Deutsch. Bücher III und IV. Herausgegeben von Bauernfeind, O. / Michel, O. 1982<sup>3</sup>, 1963. München: Kösel.

Juckel, A. 1998<sup>4</sup>. "Bibelübersetzungen; I. Übersetzungen in antike Sprachen; 3. Übersetzungen in christliche orientalische Sprachen". RGG I, 1494-1497.

Judge, E. A. 1996. "Griechenland". GBL II, 762-764.

Juel, D. H. 1992. "The Origin of Mark's Christology". In: Charlesworth, J. H. The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. Minneapolis: Fortress, 449-460.

Karrer, M. 1998. Jesus Christus im Neuen Testament. NTD XI. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Karrer, M. 1999<sup>4</sup>. "Christologie; I. Urchristentum". RGG II, 273-288.

Karrer, M. 2002<sup>4</sup>. "Messias / Messianismus; IV. Christentum; 1. Neues Testament". RGG V, 1150-1153.

Käser, L. 1992. "Ethnologie". In: Burkhardt, H. / Swarat, U. (Hg.). Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde I. Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 550-551.

Käser, L. 1998. Fremde Kulturen: Eine Einführung in die Ethnologie. Erlangen: Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission; Lahr: Verlag der Liebenzeller Mission.

Kassühlke, R. 1998. Eine Bibel – viele Übersetzungen: Ein Überblick mit Hilfen zur Beurteilung. Wuppertal: R. Brockhaus.

Kassühlke, R. 2001<sup>3</sup>. Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament: Griechisch-Deutsch. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Keener, C. S. 1998. Kommentar zum Umfeld des Neuen Testaments: Historische, kulturelle und archäologische Hintergründe. Bd. 1. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.

Keener, C. S. 2003. The Gospel of John: A Commentary. Bd. 2. Peabody: Hendrickson.

Kistemaker, S. J. 1992. Exposition of the Acts of the Apostles. NTC. Grand Rapids: Baker.

Kitchen, K. A. / Martin, W. J. 1996. "Sprache des Alten Testaments". GBL V, 2268-2275.

Kittel, G. 1933. ,,άββά". *ThWNT I*, 4-6.

Klein, W. 1997. "Priester / Priestertum; I. Religionsgeschichtlich, biblisch und jüdisch; 1. Religionsgeschichtlich". TRE XXVII, 379-382.

Klein, W. 1998. "Salbung; I. Religionsgeschichtlich". TRE XXIX, 707-709.

Klijn, A. F. J. 1976. *Die syrische Baruch-Apokalypse*. In: Kümmel, W. G. (Hg.). JSHRZ V / 2. Gütersloh: Gerd Mohn.

Kloppenborg, J. S. 2006. The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine. WUNT 195. Tübingen: Mohr Siebeck.

Koch, K. 1973. "אֹהֵל, ". ThWAT I, 128-141.

Köstenberger, A. J. 2004. John. BECNT. Grand Rapids: Baker.

Kraft, C. H. 1991<sup>9</sup>. Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective. Maryknoll: Orbis Books.

Kraft, C. H. 2001<sup>5</sup>. Anthropology for Christian Witness. Maryknoll: Orbis Books.

Kraft, H. 1981. ,, ίππος". EWNT II, 486-488.

Kraus, W. 2003<sup>4</sup>. "Opfer; II. Religionsgeschichtlich; 5. Neues Testament und frühes Christentum". RGG VI, 580-583.

Krech, V. 2001<sup>4</sup>. "Kultur; VI. Kultur, Kunst und Religion". RGG IV, 1829-1832.

Krieger, K.-S. 1997. "Die Zöllner: Jesu Umgang mit einem verachteten Beruf". BiKi 52, 124-130.

Kuhn, H.-W. 1980. ,,ἀββά". *EWNT I*, 1-3.

Kümmel, W. G. 1973<sup>17</sup>. Einleitung in das Neue Testament. Heidelberg: Quelle & Meyer.

Kwast, L. E. 1992. "Understanding Culture". In: Winter, R. D. / Hawthorne, S. C. (Hg.). *Perspectives on the World Christian Movement: A Reader.* Pasadena: Carey Library, C3-C6.

Lane, W. L. 1974. The Gospel according to Marc: The English Text with Introduction, Exposition and Notes. LCNT. London: Marshall, Morgan & Scott.

Lange, A. 20034. "Qumran". RGG VI, 1873-1896.

Larson, M. L. 1984. Meaning-based Translation: A Guide to Cross-language Equivalence. London, Boston: University Press.

Laubscher, M. S. 2001<sup>4</sup>. "Kultur; I. Religionswissenschaftlich". RGG IV, 1820-1821.

"Lausanner Verpflichtung". 1974. In: Beyerhaus, P. (u.a.). Alle Welt soll sein Wort hören: Lausanne-Dokumente Band 1. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 8-18.

Liddell, H. G. / Scott, R. 1996. A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement. Oxford: Clarendon.

Liebi, R. 2003. Der Messias im Tempel. Symbolik und Bedeutung des Zweiten Tempels im Licht des Neuen Testaments. Bielefeld: CLV.

Lingenfelter, S. 2000. "Cultural Learning". In: Moreau, A. S. (Hg.). Evangelical Dictionary of World Missions. Grand Rapids: Baker, 255-256.

Liturgiam Authenticam. 2001. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie: Fünfte Instruktion "zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie" (zu Art.36 der Konstitution): Lateinisch – Deutsch. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (LA)

Lohse, Ε. 1959. ,, ραββί, ραββουνί". *ThWNT VI*, 962-966.

Lohse, E. (Hg.). 1971<sup>2</sup>. *Die Texte aus Qumran: Hebräisch und Deutsch.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Lohse, E. 1973. ,, ώσαννά". ThWNT IX, 682-684.

Longman III, T. 2007. "The Messiah: Explorations in the Law and Writings". In: Porter, S. E. (Hg.). *The Messiah in the Old and New Testaments*. Grand Rapids, Cambridge: W. B. Eerdmans, 13-34.

Louw, J. P. 1982. Semantics of New Testament Greek. Atlanta: Scholars Press.

Louw, J. P. / Nida, E. A. 1989. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains.* New York: United Bible Societies.

Lust, J. / Eynikel, E. / Hauspie, K. 2003. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Luther, M. 1530. "Sendbrief vom Dolmetschen". In: Weimarer Ausgabe. 2005. D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe: Schriften Teil 3. Bd.30. 2. Abteilung. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 627-646.

Luther, M. 1531. "Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens". In: Weimarer Ausgabe. 2006. D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe: Schriften Teil 4. Bd.38. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1-69.

Luz, U. 1990. Das Evangelium nach Matthäus. EKK I/2. Düsseldorf, Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Luz, U. 1997. Das Evangelium nach Matthäus. EKK I/3. Düsseldorf, Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Luz, U. 2002a<sup>5</sup>. Das Evangelium nach Matthäus. EKK I/1. Düsseldorf, Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Luz, U. 2002b. Das Evangelium nach Matthäus. EKK I/4. Düsseldorf, Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Luzbetak, L. J. 2000. The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology. American Society of Missiology Series XII. Maryknoll: Orbis Books.

Lyons, J. 1986<sup>15</sup>. "Linguistics – Linguistics and Other Disciplines". In: Goetz, Ph. W. (Hg.). *The New Encyclopaedia Britannica: Knowledge in Depth XXIII*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 68-70.

Maier, B. 2005<sup>4</sup>. "Tempel; I. Religionswissenschaftlich". RGG VIII, 131-133.

Maier, J. 2002. "Tempel; IV. Judentum". TRE XXXIII, 65-72.

Marshall, I. H. 1978. The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text. NIGTC. Exeter: Paternoster Press.

Marshall, I. H. 1985. Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie. Gießen, Basel: Brunnen.

Marshall, I. H. 1992. "Lamb of God". DJG, 432-434.

Martin, W. J. / Kitchen, K. A. 1996. "Sprache des Alten Testaments". GBL V, 2268-2275.

Mauerhofer, E. 1995. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Bd.1. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.

Mauerhofer, E. 1999<sup>2</sup>. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Bd.2. Holzgerlingen: Hänssler.

McConville, J. G. 1995. 'Messianic Interpretation of the Old Testament in Modern Context'. In: Satterthwaite, P. E. / Hess, R. S. / Wenham, G. J. (Hg.). *The Lord's Annointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*. Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Baker, 1-17.

McLay, R. T. 2003. The Use of the Septuagint in New Testament Research. Grand Rapids, Cambridge: W. B. Eerdmans.

Meisner, N. 1977<sup>2</sup>. Aristeasbrief. In: Kümmel, W. G. (Hg.). JSHRZ II. Gütersloh: Gerd Mohn.

Menge – Güthling. 1987<sup>26</sup>. Langescheidts Großwörterbuch Altgriechisch-Deutsch: Unter Berücksichtigung der Etymologie von Prof. Dr. Hermann Menge. Berlin, München, Wien, Zürich: Langenscheidt.

Merkel, H. 1983. ,,τελώνης". EWNT III, 835-838.

Merklein, H. 1981. "Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie (Messias bzw. Sohn Gottes und Menschensohn)". ZNW 72, 1-26.

Metzner, R. 2004., "Sünde / Schuld und Vergebung; V. Neues Testament". RGG VII, 1876-1881.

Michel, O. 1938. ,,κόκκος, κόκκινος". ΤhWNT III, 810-815.

Michel, O. 1942. "ναός". ThWNT IV, 884-895.

Michel, Ο. 1954a. ,,οἶκος, οἰκία, οἰκέω, οἰκοδόμος, οἰκοδομέω, οἰκοδομή, ἐποικοδομέω, συνοικοδομέω, οἰκονόμος, οἰκονομία, κατοικέω, οἰκητήριον, κατοικίζω, οἰκουμένη". ΤhWNT V, 122-161.

Michel, O. 1954b. ", ὄνος, ὀνάριον". ΤhWNT V, 283-287.

Michel, O. 1959. ,,πώλος". ThWNT VI, 959-961.

Michel, O. 1969. ,,τελώνης". ThWNT VIII, 88-106.

Mink, G. 1980. "Bibelübersetzungen; I. Die alten Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments; 5. Die Übersetzungen ins Koptische; 5.1. Neues Testament". TRE VI, 196-199.

Mojola, A. O. / Wendland, E. 2003. 'Scripture Translation in the Era of Translation Studies'. In: Wilt, T. (Hg.) *Bible Translation. Frames of Reference*. Manchester: St. Jerome, 1-26.

Møller-Christensen, V. / Jordt Jørgensen, K. E. 1969. *Biblisches Tierlexikon*. BGK IV. Konstanz: Christliche Verlagsanstalt.

Morris, L. 1987<sup>2</sup>. The Gospel according to John. The English Text with Introduction, Exposition and Notes. NICNT. Grand Rapids: W. B. Eerdmans.

Morris, L. 1992. The Gospel according to Matthew. Grand Rapids: W.B. Eerdmans; Leicester: Inter-Varsity.

Moxter, M. 2001<sup>4</sup>. "Kultur; II. Kirchengeschichtlich". RGG IV, 1821-1824.

Neumann, K. / Stegemann, W. 2004<sup>2</sup>., Moderner und antiker Kulturbegriff". NTAK I, 6-13.

Newman, B. M. / Nida, E. A. 1972. A Translator's Handbook on the Acts of the Apostles. New York: United Bible Societies.

Newman, B. M. / Nida, E. A. 1980. A Translator's Handbook on the Gospel of John. New York: United Bible Societies.

Newman, B. M. / Stine, P. C. 1988. A Handbook on the Gospel of Matthew. UBS Handbook Series. New York: United Bible Societies.

Nida, E. A. 1947<sup>2</sup>. Bible Translating: An Analysis of Principles and Procedures, with Special Reference to Aboriginal Languages. New York: American Bible Society.

Nida, E. A. 1952. God's Word in Man's Language. New York: Harper and Brothers.

Nida, E. A. 1961. Bibletranslating: An Analysis of Principles and Procedures, with Special Reference to Aboriginal Languages. London: United Bible Socities.

Nida, E. A. 1964. Toward a Science of Translating. Leiden: E. J. Brill.

Nida, E. A / Taber, Ch. T. 1982<sup>3</sup>. The Theory and Practice of Translation. Leiden: E. J. Brill.

Noth, M. 1956<sup>3</sup>. Geschichte Israels. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

Nunnenmacher, E. 1987. "Kultur". In: Müller, K. / Sundermeier, T. (Hg.). Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. Berlin: Reimer, 235-239.

Oppenheimer, A. 2000. "Simon ben Kosiba". TRE XXXI, 270-272.

Orth, W. 2001. "Ptolemaios II. und die Septuaginta-Übersetzung". In: Fabry, H.-J. / Offerhaus, U. (Hg.). *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel.* Stuttgart: Kohlhammer, 97-114.

Otto, E. 2003<sup>4</sup>. "Priestertum; II. Religionsgeschichtlich; 1. Alter Orient und Altes Testament, 2. Antikes Judentum". RGG VI, 1646-1650.

Ottosson, M. 1977. "הֹיבֶל,". ThWAT II, 408-415.

Palzkill, E. 1983. ,,σίναπι". EWNT III, 585-586.

Passow, F. 1983. Handwörterbuch der griechischen Sprache. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Patsch, H. 1983. ,,πάσχα". EWNT III, 117-120.

Pesch, R. 1989<sup>5</sup>. Das Markusevangelium. HThKNT II/1. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Pesch, R. 1991<sup>4</sup>. Das Markusevangelium. HThKNT II/2. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Petri, H. 1996. "Lamm Gottes". GBL III, 1342.

Pixner, B. / Riesner, R. (Hg.) 1994. Wege des Messias und Stätten der Urkirche: Jesus und das Judenchristentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse. Gießen: Brunnen.

Porsch, F. 1980. , ἄμπελος, ἀμπελουργός, ἀμπελών". ΕWNT I, 172-173.

Porter, S. E. 2007. "The Messiah in Luke and Acts: Forgiveness for the Captives". In: Porter, S. E. (Hg.). *The Messiah in the Old and New Testaments*. Grand Rapids, Cambridge: W. B. Eerdmans, 144-164.

Radl, W. 1980. "Βαρναβᾶς". ΕWNT I, 476-477.

Recki, B. 2001<sup>4</sup>. "Kultur; III. Philosophisch". RGG IV, 1824-1825.

Reichmann, V. 1980. "Bibelübersetzungen; I. Die alten Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments; 3. Die Übersetzungen ins Lateinische; 3.1. Die altlateinischen Übersetzungen des Neuen Testaments". TRE VI, 172-176.

Reifler, H. U. 2005. *Handbuch der Missiologie: Missionarisches Handeln aus biblischer Perspektive*. Edition afem. Mission academics 19. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft.

Reiling, J. / Swellengrebel, J. L. 1971. A Translator's Handbook on the Gospel of Luke. New York: United Bible Societies.

Reiß, K. 1985. "Paraphrase und Übersetzung: Versuch einer Klärung". In: Gnilka, J. / Rüger, H. P. (Hg.). Die Übersetzung der Bibel – Aufgabe der Theologie. Bielefeld: Luther, 273-287.

Rengstorf, K. H. 1933. , άμαρτωλός, ἀναμάρτητος". *ThWNT I*, 320-339.

Reventlow, H. G. 1997. "Priester / Priestertum; I. Religionsgeschichtlich, biblisch und jüdisch; 2. Altes Testament". TRE XXVII, 383-391.

Richardson, D. 1994. Friedenskind: Wandlung einer Dschungelkultur grausamer Tücke in Neuguinea. Lahr: Verlag der Liebenzeller Mission.

Riesner, R. 1996. "Synagoge". GBL V, 2338-2347.

Rieß, W. 2005. "Randgruppen: Banditen, Zöllner und andere". NTAK II, 100-104.

Ringgren, H. 1993. "רְשָׁע, רְשָׁע, רְשָׁע, "רָשָׁע, ה'. ThWAT VII, 675-684.

Roberts, J. J. M. 1992. "The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations". In: Charlesworth, J. H. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress, 39-51.

Rodi, F. 1990. "Kultur; I. Philosophisch". TRE XX, 177-187.

Rösel, M. 2001. "Die Septuaginta-Version des Josua-Buches". In: Fabry, H.-J. / Offerhaus, U. (Hg.). Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel. Stuttgart: Kohlhammer, 197-212.

Rosenberger, V. 2001. *Griechische Orakel – Eine Kulturgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Röhser, G. 2005. "Tempel und Opferkult in der antiken Welt". NTAK III, 181-187.

Ross, R. L. 2003. "Advances in Linguistic Theory and Their Relevance in Translation". In: Wilt, T. (Hg.) *Bible Translation. Frames of Reference*. Manchester: St. Jerome, 113-152.

Ruckstuhl, E. 1981. "Θωμᾶς". EWNT II, 407-409.

Salevsky, H. 2000. "Übersetzungstyp, Übersetzungstheorie und Bewertung von Bibelübersetzungen. Ein Beitrag aus übersetzungstheoretischer Sicht". In: Groß, W. Bibelübersetzung heute – Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen. Stuttgarter Symposion 2000. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 119-150.

Sand, A. 1981a. ,, ἱερεύς". EWNT II, 427-429.

Sand, A. 1981b. "ἱερός". EWNT II, 431-432.

Sänger, D. 1983. ,,χρίω". EWNT III, 1166-1169.

Sänger, D. 1997. "Priester / Priestertum; I. Religionsgeschichtlich, biblisch und jüdisch; 4. Neues Testament". TRE XXVII, 396-401.

Sänger, D. 2004<sup>2</sup>. "Aristeasbrief, Pseudo-Phokylides, Joseph und Aseneth, 4. Makkabäerbuch". *NTAK I*, 94-98.

Sauer-Geppert, W. I. 1980. "Bibelübersetzungen; III. Mittelalterliche und reformationszeitliche Übersetzungen; III/1. Übersetzungen ins Deutsche". TRE VI, 228-246.

Schäfer, P. 1980. "Bibelübersetzungen; II. Targumim". TRE VI, 216-228.

Schäfer, P. 1998<sup>4</sup>. "Bar Kokhba-Aufstand". RGG I, 1103-1104.

Schiffman, L. H. 1992. "Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls". In: Charlesworth, J. H. *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress, 116-129.

Schmidt, T. E. 1992. "Taxes". DJG, 804-807.

Schmitt, H.-C. 2005. Arbeitsbuch zum Alten Testament: Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schnackenburg, R. 1992a<sup>7</sup>. Das Johannesevangelium. HThKNT IV/1. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Schnackenburg, R. 1992b. Das Johannesevangelium. HThKNT IV/3. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Schneider, G. 1980. ,,ἀσπίς". EWNT I, 417.

Schneider, G. 1981. "Ίησοῦς". EWNT II, 441-452.

Schneider, G. 1983. ,, ραββί, ραββουνί". EWNT III, 493-495.

Schneider, W. 1976. Wörter machen Leute: Magie und Macht der Sprache. München: R. Pieper & Co.

Schnelle, U. 2000. Das Evangelium nach Johannes. ThHK IV. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Schnelle, U. 2002<sup>4</sup>. Einleitung in das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schreiner, J. 1981. Das 4. Buch Esra. In: Kümmel, W. G. (Hg.). JSHRZ V / 4. Gütersloh: Gerd Mohn.

Schrenk, G. 1938. ,, ἱερός, ἱεροσύνη, ἱερατεύω, ἱεράτευμα, ἱερατεία (-ία), ἱερουργέω, ἱερόθυτος, ἱεροπρεπής, ἱεροσυλέω, ἱερόσυλος, ἱερεύς, ἀρχιερεύς". *ΤhWNT III*, 221-284.

Schröder, Chr. 2001. "Alphabetische Zusammenstellung auffälliger Neologismen der Septuaginta". In: Fabry, H.-J. / Offerhaus, U. (Hg.). Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel. Stuttgart: Kohlhammer, 61-69.

Schulz-Flügel, E. 1998<sup>4</sup>. "Bibelübersetzungen; I. Übersetzungen in antike Sprachen; 2. Übersetzungen ins Lateinische". RGG I, 1491-1494.

Schürmann, H. 1990<sup>4</sup>. Das Lukasevangelium. HThKNT III/1. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Schürmann, H. 1994. Das Lukasevangelium. HThKNT III/2a. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

Schwank, B. 1998<sup>2</sup>. Evangelium nach Johannes: Erläutert für die Praxis. St. Ottilien: EOS.

Schweizer, E. 1968. Jesus Christus: im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments. München, Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag.

Schweizer, E. 1987. "Jesus Christus I. Neues Testament". TRE XVI, 671-725

Scorgie, G. G. 2003. "Introduction and Overview". In: Scorgie, G. G. / Strauss, M. L. / Voth, S. M. (Hg.). The Challenge of Bible Translation: Communicating God's Word to the World. Grand Rapids: Zondervan, 19-34

Selman, M. J. 1995. "Messianic Mysteries". In: Satterthwaite, P. E. / Hess, R. S. / Wenham, G. J. (Hg.). *The Lord's Annointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts.* Carlisle: Paternoster, Grand Rapids: Baker, 281-302.

Seybold, K. 1986. "משׁח, משׁח. "*ThWNT V*, 46-59.

Seyferth, S. 2000. "Bibelsprachliche Lexemkonstanten in Martin Luthers Septembertestament, verglichen mit früheren spätmittelalterlichen Übersetzungen". In: Groß, W. Bibelübersetzung heute – Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen. Stuttgarter Symposion 2000. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 49-72.

Shouten van der Velden, A. 1992. Tierwelt der Bibel. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Siegert, F. 2004<sup>2</sup>. "Die Septuaginta (LXX) als Übersetzungscorpus". NTAK I, 71-76.

Smith, R. L. 1984. Micah-Malachi. WBC XXXII. Waco: Word Books.

Steimle, C. 2005<sup>4</sup>. "Tempel; II. Geschichtlich; 2. Griechische Tempel und Tempelausstattung; 3. Römische Tempel und Tempelausstattung". RGG VIII, 134-142.

Stemberger, G. 1992. "Messias / Messianische Bewegungen; II. Judentum". TRE XXII, 622-630.

Stenschke, C. 2007. "Wesen und Antwort neutestamentlicher Gemeinden in der multikulturellen Gesellschaft des ersten Jahrhunderts nach Christus". *JETh 21*, 83-125.

Stolt, B. 1980. "Bibelübersetzungen; III. Mittelalterliche und reformationszeitliche Übersetzungen; III/2. Übersetzungen in andere germanische Sprachen; 1. Übersetzungen ins Dänische". TRE VI, 246-247.

Stolt, B. 2000. Martin Luthers Rhetorik des Herzens. Tübingen: Mohr Siebeck.

Stolze, R. 1999. Die Fachübersetzung: Eine Einführung. Tübingen: Gunter Narr

Stoy, W. 1996. "Sprache des Neuen Testaments". GBL V, 2275-2282.

Strathmann, H. 1942. ,,λειτουργός, λειτουργικός". *ThWNT IV*, 236-238.

Strauß, H. 1992. "Messias / Messianische Bewegungen; I. Altes Testament". TRE XXII, 617-621.

Stuhlmacher, P. 1995. "Die Verkündigung Jesu und die neutestamentliche Christologie". In: Stuhlmacher, P. Wie treibt man biblische Theologie? BThS 24. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 26-39.

Stuhlmacher, P. 1999. Biblische Theologie des Neuen Testaments Band 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Stuhlmacher, P. 2002. Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze. WUNT 146. Tübingen: Mohr Siebeck.

Stuhlmacher, P. 2005<sup>2</sup>. Biblische Theologie des Neuen Testaments Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Sueton. ca. 122 n.Chr. "Claudius". In: Stahr, A. / Schön, F. / Waldherr, G. 1987. *C. Suetonius Tranquillus: Sämtliche erhaltene Werke*. Essen: Phaidon.

Taeger, J.-W. 2002<sup>4</sup>. "Lamm Gottes; I. Neues Testament". RGG V, 49-50.

Talmon, S. 1992. "The Concept of מְשִׁיחַ and Messianism in Early Judaism". In: Charlesworth, J. H. The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. Minneapolis: Fortress, 79-115.

Tauberschmidt, G. 1997. Principles of Bible Translation and the Septuagint: Translation Principles / Techniques and Their Relevance for Differentiating Translational and Text-Critical Cases. PhD Dissertation. Aberdeen: University of Aberdeen.

Thiede, C. P. 1993. "Gespräche". In: Thiede, C. P. (Hg.). *Bibelübersetzung zwischen Inkulturation und Manipulation*. Paderborn: Deutsches Institut für Wissen und Bildung, 52-207.

Thiel, J. F. 1983<sup>4</sup>. Grundbegriffe der Ethnologie: Vorlesungen zur Einführung. Collectanea Instituti Anthropos XVI. Berlin: Dietrich Reimer.

Tilly, M. 2005. Einführung in die Septuaginta. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Tuckett, C. 20004. "Hoheitstitel, christologische". RGG III, 1832-1833.

Uhlig, S. 1984. *Das äthiopische Henochbuch.* In: Kümmel, W. G. (Hg.). JSHRZ V / 6. Gütersloh: Gerd Mohn.

Unnik, W. C. van. 1980. "Corpus Hellenisticum Novi Testamenti". In: Barrett, C. K. (Hg.). *Sparsa Collecta: The Collected Essays of W. C. van Unnik*. Teil II. Leiden: Brill, 194-214.

Utzschneider, H. 2001. "Auf Augenhöhe mit dem Text: Überlegungen zum wissenschaftlichen Standort einer Übersetzung der Septuaginta ins Deutsche". In: Fabry, H.-J. / Offerhaus, U. (Hg.). Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel. Stuttgart: Kohlhammer, 11-50.

Vendler, Z. 1986<sup>15</sup>. "Linguistics – Semantics". In: Goetz, Ph. W. (Hg.). *The New Encyclopaedia Britannica: Knowledge in Depth XXIII*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 72-77.

Vivelo, F. R. 1981. Handbuch der Kulturanthropologie: Eine grundlegende Einführung. Stuttgart: Klett.

Walbert Bühlmann, P. 1950. Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem: Dargestellt am Swahili und an andern Bantusprachen. Freiburg in der Schweiz: Paulusdruckerei.

Walter, N. 1981. ,, έρμηνεύω, διερμηνευτής, διερμηνεύω, έρμηνεία, μεθερμηνεύω". ΕWNT II, 133-137.

Walter, N. 2001. "Die griechische Übersetzung der "Schriften" Israels und die christliche "Septuaginta" als Forschungs- und Übersetzungsgegenstand". In: Fabry, H.-J. / Offerhaus, U. (Hg.). Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel. Stuttgart: Kohlhammer, 71-96.

Waschke, E.-J. 2002<sup>4</sup>. "Messias / Messianismus; II. Altes Testament". RGG V, 1144-1146.

Weigandt, P. 1981. ,,οἶκος". EWNT II, 1222-1229.

Wendland, E. 2003. "A Literary Approach to Biblical Text Analysis and Translation". In: Wilt, T. (Hg.) Bible Translation. Frames of Reference. Manchester: St. Jerome, 179-230.

Wendland, E. R. 2004. Translating the Literature of Scripture: A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation. Dallas: SIL International.

Wendland, E. R. 2006. LiFE-Style Translating: A Workbook for Bible Translators. Dallas: SIL International.

Wengst, K. 2000. Das Johannesevangelium, 1. Teilband: Kapitel 1-10. ThKNT IV/1. Stuttgart, Berlin, Köln: W.Kohlhammer.

Wengst, K. 2001. Das Johannesevangelium, 2. Teilband: Kapitel 11-21. ThKNT IV/1. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer.

Wenham, G. J. 1994. Genesis 16-50. WBC II. Dallas: Word.

Westermann, C. 1989<sup>2</sup>. Genesis: 2. Teilband Genesis 12-36. BKAT I. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Wheaton, D. H. / Wiseman, D. J. 1996. "Maße und Gewichte". GBL IV, 1453-1462.

Wilckens, U. 2007. Theologie des Neuen Testaments Band 2: Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre; Teilband 1: Das Fundament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Wilkens, M. J. 1992. "Sinner". DJG. 757-760.

Wilss, W. 1982. The Science of Translation: Problems and Methods. Tübingen: Gunter Narr.

Wilt, T. 2003. "Translation and Communication". In: Wilt, T. (Hg.) Bible Translation. Frames of Reference. Manchester: St. Jerome, 27-80.

Witherington III, B. 1993. "Christ". DPL, 95-100.

Wolters, A. 2007. "The Messiah in the Qumran Documents". In: Porter, S. E. (Hg.). *The Messiah in the Old and New Testaments*. Grand Rapids, Cambridge: W. B. Eerdmans, 75-89.

Wonderly, W. L. 1968. Bible Translations for Popular Use. New York: American Bible Society.

Wootton, R. W. F. 1980. "Bibelübersetzungen; V. Bibelübersetzungen in außereuropäische Sprachen". TRE VI, 299-311.

Woude, A. S. van der. 1973. "χρίω, χριστός, ἀντίχριστος, χρίσμα, χριστιανός; C. Messianische Vorstellungen im Spätjudentum; VI. Rabbinisches Schrifttum". *ThWNT IX*, 512-518.

Zager, W. 1998. "Salbung; III. Neues Testament". TRE XXIX, 711-714.

Zahn, T. 1899. Einleitung in das Neue Testament. Bd.2. Leipzig: A. Deichert'sche.

Zohary, M. 1983. Pflanzen der Bibel: Vollständiges Handbuch. Stuttgart: Calwer.

# 6.1 Bibelausgaben

#### I. Ursprachen

Biblia Hebraica Stuttgartensia. 1997<sup>5</sup>. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. (BHS)

Rahlfs, A. / Hanhart, R. 2006. Septuaginta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. (LXX)

Nestle-Aland. 2001<sup>27</sup>. Novum Testamentum Graece. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. (NA<sup>27</sup>)

#### II. Deutsche Bibelübersetzungen

Bibel in gerechter Sprache. 2007<sup>3</sup>. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. (BigS)

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. 1979. Die Bibel. Stuttgart: Katholische Bibelanstalt (EÜ)

Genfer Studienbibel. 1999. Holzgerlingen: Hänssler. (GStB)

Menge, H. 2003<sup>14</sup>. Die Heilige Schrift. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. (Menge)

Münchner Neues Testament. 2000<sup>5</sup>. Studienübersetzung. Düsseldorf: Patmos (MNT)

Neue Genfer Übersetzung. 2003. Holzgerlingen: Hänssler. (NGÜ)

Neues Leben Bibel. 2005. Holzgerlingen: Hänssler. (NLB)

Revidierte Elberfelder Übersetzung. 1997<sup>6</sup>. Wuppertal: R. Brockhaus. (Elb 97)

Revidierte Elberfelder Übersetzung. 2006. Wuppertal: R. Brockhaus. (Elb 06)

Revidierte Gute Nachricht Bibel. 2000. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. (GNB)

Revidierte Lutherübersetzung. 1984. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. (Lu)

Wilckens, U. 1991<sup>8</sup>. Das Neue Testament. Zürich: Benziger; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Wilckens)

Zürcher Bibel. 2007. Zürich: Genossenschaft Verlag der Zürcher Bibel beim Theologischen Verlag Zürich. (ZB)

#### III. Englische und französische Bibelübersetzungen

King James Version. 1957. The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments. London: Scripture Gift Mission. (KJV)

La Bible du Semeur. 1999. Colorado Springs: Société Biblique Internationale. (Sem)

La Nouvelle Bible Segond. 2002. Édition d'étude. Villiers-le-Bel: Société Biblique Française. (NBS)

New American Standard Bible. 1995. La Habra: Lockman. (NASB)

New International Version. 1984. Holy Bible. Guildford: International Bible Society. (NIV)

New Living Translation. 1996. Holy Bible. Carol Stream: Tyndale Charitable Trust. (NLT)

New Revised Standard Version. 1989. The Holy Bible. Nashville: Thomas Nelson. (NRSV)

Today's English Version. 1971<sup>3</sup>. *Good News for Modern Man.* New York: American Bible Society. (TEV)

## IV. Bibelübersetzungen aus verschiedenen anderen Sprachen

## a. Burunge

Iburayiimu. 2006. Catimisuu gu Iburayiimu hari Burungaisoo (Historia ya Ibrahimu (Mwanzo 11,27-25,11) kwa Kiburunge). Dallas: Wycliffe Bible Translators International in cooperation with Burunge Translation Ministries. (Engl. The Story of Abraham (Gen.11,27-25,11) in the Burunge language of Tanzania – Trial Edition). (Burunge-Abraham)

Maariko. 2007. Kitaabuu gu Maariko hari Burungaisoo (Kitabu cha Marko kwa Kiburunge). Dallas: Wycliffe Bible Translators International. (Engl. The Book of Mark in the Burunge language of Tanzania). (Burunge-Mk.)

Yoona. 2006. Kitaabuu gu Yoona hari Burungaisoo (Kitabu cha Yoona kwa Kiburunge). Dallas: Wycliffe Bible Translators International in cooperation with Burunge Translation Ministries. (Engl. The Book of Jonah in the Burunge language of Tanzania – Trial Edition). (Burunge-Jon.)

#### b. Ebira

Enube Iraje Yi Avaba Aza. 1981. Ireyi Owoowa Ohomorihi. Lagos: Bible Society of Nigeria. (Dt.: Botschaft der Freude für alle Leute. Das neue Wort Gottes). (Ebira)

#### c. Jula

Kibaro Diman. 1994. Le Nouveau Testament en Dioula de Cote d'Ivoire. Abidjan: Société Biblique Internationale en coopération avec l'Association Ivoirienne pour la Traduction de la Bible. (Jula)

#### d. Kiswahili

Habari Njema. 1997. *Biblia*. Dodoma: Bible Society of Tanzania; Nairobi: Bible Society of Kenya. (Dt. *Gute Nachricht Bibel*). (HNB)

Röhl, K. 1939<sup>2</sup>. BIBLIA ndio Maandiko Matakatifu yote ya Agano la Kale nayo ya Agano Jipya katika msemo wa Kiswahili. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt. (Dt. Die Bibel, das heißt die ganze Heilige Schrift des Alten Testaments und des Neuen Testaments auf Kiswahili). (Röhl)

Union Version. 1961. Maandiko Matakatifu Ya Mungu Yaitwayo Biblia: Yaani Agano la Kale na Agano Jipya katika Lugha ya Kiswahili. London: The British and Foreign Bible Society. (Dt. Die Heilige Schrift Gottes, die Bibel genannt wird: Das heißt das Alte Testament und das Neue Testament auf Kiswahili). (UV 61)

Union Version. 1997. Maandiko Matakatifu ya Mungu Yaitwayo Biblia: Yaani Agano la Kale Na Agano Jipya. Dodoma: Bible Society of Tanzania; Nairobi: Bible Society of Kenya. (Dt. Die Heilige Schrift Gottes, die Bibel genannt wird: Das heißt das Alte Testament und das Neue Testament). (UV 97)

#### e. Nepali

Nepali Common Language NT. 1980 / 2001. Kathmandu: Nepal Bible Society. (Nepali)

#### f. Türkisch

Kutsal Kitab. 2001. Eski ve Yeni Antlasma (Tevrat, Zebur, Incil). Istanbul: The Bible Society in Turkey & The Translation Trust. (Dt. Die heilige Schrift. Alter und Neuer Bund (Pentateuch, Psalmen, Neues Testament)). (Türkisch)

#### g. Urdu

Revised Version. 198293. The Holy Bible in Urdu. Lahore: Pakistan Bible Society. (Urdu-RV)

IBS. 2004. New Urdu Bible Version. International Bible Society. (IBS)

## 6.2 Unveröffentlichtes Material

Endl, Michael. 04.01.08. Wycliff / SIL Übersetzer: Burunge (Tansania). Persönliches Gespräch.

Engelmann, Horst. 10.04.08. Langjähriger ehemaliger Bibelschulleiter in Tansania. Persönliches Gespräch.

Goerling, Fritz. 09.01.08. Wycliff / SIL Übersetzer: Jula (Elfenbeinküste); Übersetzungsberater in Westafrika. Persönliche Mitteilung.

Goerling, Fritz. 15.03.08. Wycliff / SIL Übersetzer: Jula (Elfenbeinküste); Übersetzungsberater in Westafrika. Persönliche Mitteilung.

Holzhausen, Andreas. 29.01.08. Wycliff / SIL Übersetzer: Nepali (Nepal); Übersetzungsberater für einige Minderheitensprachen in Nepal. Persönliche Mitteilung.

Holzhausen, Andreas. 31.01.08. Wycliff / SIL Übersetzer: Nepali (Nepal); Übersetzungsberater für einige Minderheitensprachen in Nepal. Persönliche Mitteilung.

Kaut, Thomas. 25.01.08. UBS-Übersetzungsberater. Persönliches Gespräch.

Knapp, Peter. 28.01.08. Wycliff / SIL Übersetzer: Chakassisch (Russland). Persönliche Mitteilung.

Nyange, Julius. August 2003. Leiter der International Bible Society of Tanzania. Persönliches Gespräch.

Peters, Armin. 04.02.08. Wycliff / SIL Übersetzungsprojektleiter: Romanes (Sinti). Persönliche Mitteilung.

Rubin, Suhail. 05.02.08. Muttersprachler Urdu (Pakistan). Persönliches Gespräch.

Scholz, Hans-Jürgen. 13.01.08. Wycliff / SIL Übersetzer: Ebira (Nigeria). Persönliche Mitteilung.

Scholz, Hans-Jürgen. 18.01.08. Wycliff / SIL Übersetzer: Ebira (Nigeria). Persönliches Gespräch.

Steinbring, Richard. 03.12.07. Wycliff / SIL Übersetzer: Südostasien. Persönliche Mitteilung.

Steyn, Gert. 29.02.08. Professor an der Universität von Pretoria (Südafrika). Persönliches Gespräch.

Ülbegi, Joshua Oktay. 22.01.08. Muttersprachler Türkisch (Türkei). Persönliches Gespräch.

Ülbegi, Joshua Oktay. 07.05.08. Muttersprachler Türkisch (Türkei). Persönliche Mitteilung.

Übersetzer I. 15.01.08. Anatolien. Persönliche Mitteilung.

Übersetzer I. 21.01.08. Anatolien. Persönliche Mitteilung.

Übersetzer I. 04.04.08. Anatolien. Persönliche Mitteilung.

Übersetzer II. 15.02.08. Eurasien. Persönliche Mitteilung.

Übersetzer II. 21.02.08. Eurasien. Persönliche Mitteilung.

Übersetzer II. 25.02.08. Eurasien. Persönliche Mitteilung.

Übersetzer III. 19.01.08a. Südphilippinen. Persönliches Gespräch.

Übersetzer III. 19.01.08b. Südphilippinen. Persönliche Mitteilung.

Übersetzer III. 24.01.08. Südphilippinen. Persönliche Mitteilung.

Übersetzer III. 07.04.08. Südphilippinen. Persönliche Mitteilung.

Übersetzer IV. 18.01.08. Zentralasien. Persönliches Gespräch.