

BIBELÜBERSETZUNG UND BIBELWISSENSCHAFT

I. Allgemeine Überlegungen

1. Man muss nicht Exeget sein, um ein guter Bibelübersetzer zu sein

Wenn man die heutige weltweite Arbeit an der Bibelübersetzung betrachtet, kann man sicher davon ausgehen, dass nur eine Minderheit von Übersetzern ausgebildete Exegeten im Sinne der akademischen Bibelwissenschaft sind. Viele haben nicht einmal die Vertrautheit mit den Ursprachen, die unsere Theologiestudierenden nach dem Graecum und dem Hebraicum besitzen. (Wie lange danach, ist eine andere Frage, aber sie können das wiederbeleben, wenn sie als Bibelübersetzer tätig werden.)¹

Ein leuchtendes Beispiel eines Nichttheologen, der sich als Bibelübersetzer verdient gemacht hat, ist Hermann Menge (1841–1939).² Er war ein Altphilologe im Schuldienst, ab 1900 im vorzeitigen Ruhestand, den er weitgehend der Bibelübersetzung widmete. Nach neun Jahren erschien 1909 seine Übersetzung des Neuen Testaments in modernes Deutsch, siebzehn Jahre später (1926) auch das Alte Testament. Letzteres ist besonders bemerkenswert, weil Menge kein Hebraist, sondern nur klassischer Philologe war. In meiner Studienzeit (in den 60er Jahren) galt die Menge-Bibel als die verlässlichste Studienbibel.

Interessant ist auch, dass vor einigen Jahrzehnten in Schweden in staatlichem Auftrag eine neue Bibelübersetzung erarbeitet wurde.

In der Kommission für das Neue Testament gab es dem Vernehmen nach nur einen Neutestamentler, Harald Riesenfeld (1913–2008). Die übrigen Mitglieder waren Fachleute für die Ursprache oder für die Zielsprache.

Diese Beispiele betreffen allerdings die Erstellung neuer Bibelübersetzungen in Ländern, die schon eine Tradition der Bibelübersetzung haben. Sie verfügen über Wörterbücher, in denen die Erforschung der biblischen Ursprachen schon einen Niederschlag gefunden hat, zum Teil sogar über spezielle Wörterbücher für die Bibelübersetzung. Wenn für eine Vokabel mehrere Äquivalente der Zielsprache in Frage kommen, sind hier schon die Bibelstellen der jeweils passenden Rubrik zugeteilt, so jedenfalls im Wörterbuch von „Bauer-Aland“³ und seinen Parallelen in anderen modernen Sprachen. Der Umgang mit solchen Hilfsmitteln will allerdings gelernt sein!

Die Arbeit der Pionierübersetzer, die einem Sprachraum eine erste Bibelübersetzung schenken, stellt sich ganz anders dar. Auf diesem Gebiet habe ich zu wenige Kenntnisse, so dass ich dafür keine Beispiele anführen kann. Nicht einmal Martin Luther war so ein Pionier, sondern hatte Vorläufer.⁴ Aber er wurde zum Klassiker – nicht nur, weil er ein Meister der deutschen Sprache war, sondern er war Exeget, Professor für die Auslegung des Alten und Neuen Testaments! In seinen Vorlesungen nahm er auch auf Details der Ursprachen Bezug.

2. Wissenschaftliche Exegeten sind nicht von vornherein die besseren Übersetzer

Übersetzer sind in gewisser Weise immer auch Exegeten, weil „Exegese“ ja Auslegung oder Interpretation bedeutet, Bemühung um das Verständnis von Texten. Nur ein *verständener* Text der Ausgangssprache kann befriedigend in die Zielsprache übertragen werden. Trotzdem sind die akademischen Fachleute für Bibelauslegung oft nicht die besten Übersetzer, und das aus verschiedenen Gründen:

a) Sie schreiben jedenfalls ihre Fachliteratur im Deutschen für studierende oder studierte Leute. Ihre Übersetzung ist zwar keine Linearübersetzung unter Missachtung der deutschen Syntax. Aber sie neigen in der Regel zu einer allzu engen Anlehnung an den Ausgangstext, so dass man mit ihrer Hilfe den griechischen Text lesend schneller verstehen kann. Für diesen Personenkreis ist das legitim, aber für ein breiteres Publikum nicht ideal.⁵

b) Zweitens sind Exegeten mit der Tradition der Bibelübersetzung und mit kirchlicher Sondersprache allzu vertraut. Darum merken sie es gar nicht, wenn ihre Wortwahl von der Allgemeinsprache abweicht. Zum Beispiel wird das hebräische *hoq* häufig mit „Satzung“ übersetzt. Das ist irreführend, weil nach heutigem Sprachgebrauch eine „Satzung“ ein längerer Text mit einer Mehrzahl von Paragraphen ist, während das hebräische Wort für das Einzelgebot steht (eben darum oft im Plural). Das ist noch ein harmloser Fall. Gravierender ist die Tradition, das griechische *skándalon* mit „Ärgernis“ zu übersetzen. Damit bezeichnet man heute etwas, das emotionale Abwehr auslöst. Das ist banal gegenüber dem, was im Neuen Testament damit gemeint ist, und infolgedessen fällt die Bedeutung wichtiger Bibelworte unter den Tisch. Dass das Wort vom Kreuz „den Juden ein Skandalon“ ist (so Paulus in 1 Kor 1,23) verweist nicht darauf, dass die Juden sich darüber ärgern oder Anstoß

daran nehmen, sondern dass sie es für religiös lebensgefährlich halten. Das Wort *skándalon* ist hier eine Metapher und bezeichnet ursprünglich ein Holzstück, das bei Berührung durch ein Tier die Falle zuklappen lässt. In der Sprache der Bibel wird damit u.a. die Verführung zum Götzendienst bezeichnet. Wenn Paulus in Röm 14,13 nach der Lutherbibel schreibt, dass „niemand seinem Bruder einen Anstoß oder Ärgernis bereite“, dann meint er, dass man Mitchristen nicht dazu verleiten soll, gegen das eigene Gewissen zu handeln. Im Kommentar von Ulrich Wilckens ist das immer noch mit „Ärgernis“ übersetzt, obwohl das eigentlich Gemeinte in der Exegese richtig klargestellt wird. Die Übersetzungstradition wird beibehalten, obwohl die Auslegung sie als missverständlich erweist.⁶

c) Drittens erliegen Wissenschaftler als Übersetzer manchmal der Versuchung, eine ganz spezielle Exegese, von deren Richtigkeit sie überzeugt sind, durch die Übersetzung festzuschreiben, obwohl der Ausgangstext mehrere Deutungen erlaubt. Zum Beispiel hat die Einheitsübersetzung in Apg 14,23 bei der Einsetzung von Ältesten ein „durch Handauflegung“ eingefügt, das keinen Anhalt an der Wortwahl des Lukas hat.⁷

In Röm 11,15 ist die (nicht auf Luther zurückgehende!) Übersetzung mit „ihre Verwerfung“ durch „ihren Verlust“ zu ersetzen.⁸ Dabei sollte aber offen bleiben ob die Juden aus der Sicht des Paulus in diesem Zusammenhang „etwas verloren haben“ oder „verloren gingen“. Es ist natürlich manchmal nicht möglich, in der Zielsprache ein Wort zu finden, das ebenso „ungenau“ ist wie der Ausdruck der Ausgangssprache.⁹

3. Übersetzer sind selbst „Exegeten“, weil sie den Ausgangstext verstehen müssen, bevor sie ihn in der Zielsprache verständlich machen können

Man kann die Bibel nicht sinnvoll übersetzen, indem man schlicht einen Vers nach dem

anderen übersetzt. Man muss sensibel sein für den jeweiligen Sprachvorgang im Zusammenhang, sei es eine Erzählung oder eine Argumentation. Dabei muss man versuchen, die vom Autor intendierte Kommunikation mit Adressaten oder Lesern herauszufinden. Das kann eine bloße Mitteilung sein, aber auch ein Handlungsimpuls oder ein emotionaler Einfluss. Das wirkt sich dann aus auf die Wortwahl und Form der Übersetzung.

Nehmen wir z.B. das Verbum *parakalein*, das eine große Bedeutungsbreite hat: „herbeirufen (lassen), zu Hilfe rufen, auffordern, (er)mahnen, ermuntern, antreiben, bitten, einladen, trösten, bestärken“.¹⁰ Was an einer konkreten Stelle vorzuziehen ist, ergibt sich aus der vorausgesetzten Beziehung zwischen dem sprechenden Subjekt und der angesprochenen Person oder Gruppe unter Berücksichtigung der Situation, u.U. aus dem ausgesprochenen Ziel des Sprechaktes. Wenn Paulus im Philemonbrief (V. 8f.) schreibt, er könne dem Empfänger sehr wohl „befehlen, was sich gehört“, entscheide sich aber für das *parakalein*, dann ist damit zweifellos ein bloßes *Bitten* gemeint.

Entsprechend ergibt sich in Röm 15,30 die zutreffende Übersetzung der Einheitsübersetzung: „Ich bitte euch, meine Brüder, im Namen Jesu Christi unseres Herrn, und bei der Liebe des Geistes: Steht mir bei und betet für mich zu Gott.“

In der Lutherbibel beginnt der Vers mit „Ich ermahne euch ...“. Das ist in heutigem Deutsch unangebracht, weil das Anliegen des Paulus keine Sache der Pflichterfüllung ist, sondern seine persönliche Sorge im Blick auf seine bevorstehende Reise nach Jerusalem. Das Wort „ermahnen“ hat bei uns heute einen vorwurfsvollen Beiklang, den das Wort zu Luthers Zeiten wohl nicht hatte. Darum sollte man es an anderen Stellen durch „ermuntern“, „ermutigen“ oder „zureden“ ersetzen.¹¹

Auch wenn in einem Spezialwörterbuch zum Neuen Testament für eine bestimmte Bibelstelle ein dort passendes deutsches Äquivalent empfohlen wird, darf man das nicht unkritisch übernehmen. Ein Beispiel dafür ist die Vokabel *katargein*, für die in Bauer-Aland eine „eigentliche“ und eine „übertragene“ Bedeutung angegeben wird. Die „eigentliche“ liegt angeblich in Lk 13,7 vor, wonach der unfruchtbare Feigenbaum angeblich „das Land aussaugt“, wofür kein einziger außerbiblischer Beleg angeführt wird. Die „übertragene“ Bedeutung ist überall sonst gegeben und ist mit „außer Wirksamkeit, Geltung setzen, entkräften“, „vernichten, vertilgen, beseitigen“ o.ä. zu übersetzen. Soll das alles aus der Grundbedeutung „aussaugen“ abgeleitet sein? Unsinn! Die angeblich „übertragene“ Bedeutung passt auch auf Lk 13,7: Der unfruchtbare Baum macht das Stück Boden, auf dem er steht, „unwirksam“, nämlich *unrentabel* und soll deshalb zugunsten besserer Pflanzen verschwinden. Luther hatte geschrieben: „Hau ihn ab, was hindert er das Land?“¹² Lutherbibel (1984) und Einheitsübersetzung bieten „dem Boden die Kraft nehmen“. Es geht aber nicht um Mitleid mit dem Boden, sondern um den Ertrag, den der Besitzer vermisst. Der Baum steht ja in einem Weinberg; da passt noch ein Weinstock an seiner Stelle hin!

4. Übersetzer sind auf historische Kenntnisse aus der Bibelwissenschaft angewiesen

Schwierigkeiten erwachsen aus der Tatsache, dass viele Vokabeln nicht einen gedanklichen Inhalt haben, sondern historische Realien bezeichnen, womöglich Realien, die es heute so nicht mehr gibt. Die „Wissenschaftlichkeit“ der Exegese besteht nicht nur in der Sammlung lexikalischer Kenntnisse, sondern auch in der Auswertung historischer Quellen auf Realien und historische Tatsachen hin.

Wenn wir in Apg 16,6 lesen, der heilige Geist habe Paulus und seinem Team verboten, in *Asi-*

en zu missionieren, dann wäre eine wörtliche Übersetzung irritierend. Hatte Paulus vor, nach Persien, Indien oder China zu reisen? Hier ist die Präzisierung durch „die Provinz Asien“ angebracht, wenn möglich mit einer Fußnote: „im Westen der heutigen Türkei“, damit nicht an ganz Kleinasien gedacht wird.

Ein weiteres Beispiel ist in Apg 16,12 die Bezeichnung der Stadt Philippi als eine *kolônia*. Unser heutiges Fremdwort „Kolonie“ passt hier nicht, weil es in der Moderne für ein ganzes Territorium gebraucht wird, das politisch unter fremder Herrschaft steht. (Den Übersetzungsfehler, den es hier zu vermeiden gilt, bezeichnet man mit der Metapher „falsche Freunde“.) Im Römischen Reich waren *coloniae* Städte in unterworfenen Gebieten, in denen Bürger aus Italien angesiedelt wurden (z.B. Veteranen aus den Legionen), um die dortige politische Lage zu stabilisieren und die Interessen Roms zu vertreten. Als Übersetzung kommt darum „Veteranenstandort“ in Frage. Man könnte auch von einem „Ableger Roms“ sprechen oder von einer „Stadt mit römischer Oberschicht“. Luther übersetzte mit „eine Freiestadt“ und legte damit eine Analogie zu den freien Reichsstädten seiner Zeit nahe.

Auch der lateinische Begriff *praetorium*, den Paulus in Phil 1,13 gebraucht, wird nicht verstanden, wenn man ihn im Deutschen mit „Prätorium“ wiedergibt. Es geht im Kontext um eine Gerichtsverhandlung, was den Gedanken an ein Gerichtsgebäude nahe legt. Wenn man genau hinschaut, meint der Text aber einen Personenkreis neben anderen: „Im ganzen Prätorium und bei allen Übrigen ist offenbar geworden, dass ich um Christi willen im Gefängnis bin“. Mit *praetorium* konnte auch die an einem Ort stationierte *Truppe* gemeint sein. Dafür kann man im Deutschen vielleicht „die ganze Garnison“ sagen.

Ein schwieriges Problem stellt sich am Anfang der Weihnachtsgeschichte in Lk 2,1. Nach dem griechischen Text hatte der Kaiser Augustus

eine *weltweite* Vermögenserfassung angeordnet. Im Griechischen ist da von der *oikoumene* die Rede, was eindeutig die *bewohnte Welt* bedeutet. Gemeint kann eigentlich nur das Römische Reich bzw. seine Bevölkerung sein; denn den Völkern in Asien hatte Augustus nichts zu befehlen. Aber die Römer hatten einen Sprachgebrauch, ihren Machtbereich als „die bewohnte Welt“ zu bezeichnen. Hier muss man sich entscheiden, ob man *die Sache* in klarem Deutsch benennt oder *die Wortwahl* des Ausgangstextes nachahmen will. Luther entschied sich für Letzteres: „dass alle Welt geschätzt würde“, die Einheitsübersetzung macht die Sache deutlicher: „alle Bewohner des Reiches“. Für ein breiteres Publikum ist Letzteres vorzuziehen, weil die Erzählung sonst gleich zu Anfang in die Kategorie Märchen eingeordnet wird. Vielleicht ist eine Lösung mit unserem Ausdruck „Weltreich“ ein diskutabler Kompromiss.

5. Müssen Übersetzer sich mit Textkritik beschäftigen, und wenn ja, wie?

Ein besonders schwieriges Kapitel der Bibelwissenschaft ist die Textkritik. Ihre Methoden werden im Theologiestudium im Proseminar durchgenommen, aber eine dauerhafte Kompetenz kommt dabei selten heraus. Aber für Bibelübersetzer kann die Frage nicht gleichgültig sein, welcher Ausgangstext eigentlich zu übersetzen ist! Für evangelikale Übersetzer, die häufig die Pionierarbeit in neuen Gebieten übernehmen, kommt hinzu, dass die Inspirationslehre sich nur auf den Urtext („*as originally given*“) bezieht. Übersetzer, die von einer kirchlichen Sozialisation herkommen, haben oft den Wortlaut der Bibel ihrer Kindheit und Jugend im Ohr und sind in der Gefahr, Lesarten beizubehalten, die durch neue Handschriftenfunde oder methodische Fortschritte fragwürdig geworden sind.

Tatsache ist z.B., dass der heutige Text der Lutherbibel von 1984 nicht durchweg dem „Standardtext“ der beiden maßgeblichen Editionen des Neuen Testaments entspricht.

Im Folgenden beschränke ich mich ganz auf das Neue Testament:

Grundlegend für die Arbeit der Textkritik ist nicht das *Alter* der Handschriften, sondern die Vertrautheit mit *häufigen Fehlerquellen*, die zu sekundären Lesarten führen können. Dabei kann es sich um quasi technische Versehen beim Abschreiben handeln¹³, aber auch um bewusste Abweichungen von den Vorlagen, die punktuell aus irgendwelchen Gründen für fehlerhaft gehalten werden. Aus der Häufigkeit derart erkennbarer Fehler in einer bestimmten Handschrift kann sie als eine mehr oder weniger vertrauenswürdige Handschrift eingestuft werden. Diese Vorarbeit hat zu einer Klassifizierung der vorhandenen Handschriften geführt, die in der Einleitung zur Ausgabe von *Nestle-Aland*¹⁴ und in Lehrbüchern erläutert wird.¹⁵

Für die Arbeit von Bibelübersetzern ist das *Greek New Testament*¹⁶ hilfreicher als der *Nestle-Aland*. Im *Greek New Testament* ist keine so unübersehbare Fülle von Varianten dokumentiert, sondern eine Auswahl nach Wichtigkeit.

Zweitens sind die Abweichungen im Apparat in die Kategorien A bis D eingestuft, wobei die Kategorien C und D besonders wichtig sind, weil in diesen Fällen die Meinung der Spezialisten geteilt ist, also eigenes Nachdenken empfohlen wird.

Hinzu kommt drittens, dass nur in dieser Edition des griechischen Neuen Testaments Hinweise auf die textkritischen Entscheidungen ausgewählter moderner Übersetzungen enthalten sind. Das fordert zusätzlich zu eigener Denkarbeit auf.

Leider gibt es Überlegungen, als künftige Handausgabe des griechischen Neuen Testaments nur noch den „Nestle-Aland“ weiterzuführen.¹⁷ Gegen etwaige Schritte in dieser Richtung sollten Bibelübersetzer und Bibelgesellschaften Sturm laufen!

6. Sind wissenschaftliche Kommentare eine Hilfe bei der Bibelübersetzung?

Diese Frage ist berechtigt und impliziert Anfragen an die Tradition wissenschaftlicher Kommentierung. Die Frage ist vor allem berechtigt im Blick auf den *Umfang* solcher Kommentare im Verhältnis zu der Arbeitszeit, die Übersetzern zur Verfügung steht. Es gibt, grob gesagt, zwei *Arten von Kommentaren*: Die *wissenschaftlichen* enthalten vieles, was für das Übersetzen irrelevant ist, so dass sie wegen des Umfangs zu teuer sind und der Arbeitsaufwand, das wirklich Relevante zu finden, oft unzumutbar ist. Die hilfreichen sprachlichen Erläuterungen finden sich nämlich meist nicht am Beginn der Auslegung, sondern verstreut im Zuge ausführlicher Erörterungen. Die *populären* Kommentare auf der anderen Seite bieten oft eine mit nützlichen Informationen angereicherte Paraphrase des Inhaltes oder der Aussage des Bibeltextes ohne eine Diskussion von Übersetzungsfragen (oder eine Begründung für eine vorgelegte eigene Übersetzung). Nach meinem Eindruck sind ältere Kommentatoren (wie z.B. Theodor Zahn) öfter auf lexikalische oder grammatische Probleme des griechischen Textes eingegangen, weil sie unter ihren Lesern zahlreiche Absolventen eines Gymnasiums vermuten durften, die Griechisch schon von der Schule mitbrachten.

Was sind nun die Fragestellungen der wissenschaftlichen Exegese, die in Kommentaren breiten Raum einnehmen, ohne für die Übersetzung besonders ertragreich zu sein? Es sind erstens die sog. *Einleitungsfragen* nach den Verfassern, der Abfassungszeit und dem Abfassungsort biblischer Schriften. Ferner die Frage nach den Adressaten der Briefe oder dem anvisierten Publikum anderer Schriften. Auf diese Fragen gibt es mit Ausnahme einiger Paulusbriefe keine gesicherten Ergebnisse, sondern nur mehr oder weniger plausible Hypothesen. Sie sind daher umstritten, und ihre Diskussion nimmt oft viel Raum ein. Die *Relevanz* dieser Fragen ist darin begründet,

dass die moderne Bibelwissenschaft seit fast 300 Jahren bemüht ist, die biblischen Schriften *historisch* zu verstehen, und das heißt: sie als zielgerichtete Schreiben oder Werke in ganz bestimmten Situationen zu verstehen – als *Kommunikation von Mensch zu Menschen*. Das ist der Intention nach unbedingt zu bejahen und im Falle der Paulusbriefe auch besonders naheliegend, weil sie deutliche Bezüge auf sein Leben, sein Wirken und seine Gemeinden enthalten. Bei anderen Schriften des Neuen Testaments haben wir weniger Anhaltspunkte, so dass die dahingehenden Bemühungen einen fast kriminalistischen Spürsinn verlangen und die Meinungen der Gelehrten hin und her schwanken.

Eine weitere Fragestellung, die in den Kommentaren breiten Raum einnimmt, ist fast ohne Belang für die Übersetzungsarbeit. Das ist die im engeren Sinne *historisch-kritische* Frage nach dem *Geschichtswert* berichtender Texte. Diese Frage hängt natürlich mit Einleitungsfragen nach Verfasser und Abfassungszeit zusammen: Je größer der Zeitraum ist, der zwischen berichteten Ereignissen und der Abfassung eines Berichtes liegt, umso mehr stellt sich die Frage: Woher kann der Verfasser das Erzählte wissen? Das führt oft weiter zu der Frage nach *Quellen*, die der Verfasser benutzt haben kann, seien es schriftliche oder mündliche. Die historische Frage drängt aber auch zu der Klärung literarischer *Gattungen*. Ein deutscher Text, der mit „Es war einmal ein Mann“ beginnt, wird mit Recht spontan als ein Märchen eingestuft und nicht als historischer Bericht. Dass das Buch Hiob mit eben dieser Wendung beginnt, verdient Beachtung! Ähnliches gilt von Gleichnissen, die ähnlich wie Märchen beginnen oder direkt oder indirekt mit „gesetzt den Fall, dass“ eingeleitet werden (vgl. z.B. Mk 4,26–29; Lk 11,5–8).

Zweifel an historischen Angaben biblischer Texte entzünden sich häufig an *wunderhaften Inhalten*, zu denen es keine Analogien in gegenwärtigen Erfahrungen gibt – je-

denfalls nicht im Horizont vieler Ausleger. Das hat keine unmittelbare Relevanz für die Übersetzung. Es gibt aber auch scheinbare Wundergeschichten, die etwas Erstaunliches erzählen, das keineswegs gegen die sog. Naturgesetze verstößt. In Apg 20,9 lesen wir etwas über einen jungen Mann, der während einer Predigt des Paulus einschief und aus dem dritten Stock hinunter fiel. In der Einheitsübersetzung heißt es: „Als man ihn aufhob, war er tot.“ Die Lutherbibel übersetzt ein bisschen genauer: Er „wurde tot aufgehoben.“ Dann aber heißt es (EÜ): „Paulus lief hinab, warf sich über ihn, umfasste ihn und sagte: Beunruhigt euch nicht: Er lebt!“ Keine Totenauferweckung, sondern eine Entwarnung! Wie aber ist vor diesem Hintergrund V.9 zu verstehen? Antwort: Als „erlebte Rede“, das heißt: Was wie eine Tatsachenbehauptung klingt, beschreibt nur den Eindruck der beteiligten Personen.¹⁸ Es empfiehlt sich, auch in der Wortwahl Wundergeschichten nicht übertreibend zu übersetzen.

Ein wichtiger Teil wissenschaftlicher Exegese gilt der Frage, aus welchen *Traditionen* ein biblischer Verfasser seine Begriffe, Vorstellungen oder ganze Aussagen übernommen hat. Das können Traditionen aus dem Alten Testament sein, die das Denken des Autors geprägt haben, aber auch Vorstellungen aus der Umwelt, die der Verfasser aufgreift, um seine nichtjüdischen Leser und Leserinnen wirkungsvoll ansprechen zu können.

Das *kann* für die Übersetzung relevant sein, wenn erst dadurch der Gehalt der Aussagen ein klareres Profil bekommt. Ein typisches Beispiel dafür ist der Begriff *ho christós* – „der Gesalbte“. Für die nichtjüdischen Mitmenschen der Urkirche hatte das Adjektiv *christós* überhaupt keinen bedeutsamen Beiklang, so ähnlich wie „geölt“ oder „beschmiert“ im Deutschen. Je nach den Möglichkeiten der Zielsprache und dem Bildungsstand des anvisierten Publikums können hier bei der Übersetzung erläuternde

Zusätze vonnöten sein, die deutlich machen, dass die so bezeichnete Person ein Hoffnungsträger und Retter ist, in Anlehnung an die Rolle berühmter Könige Israels.¹⁹ Auch beim Begriff der „Gerechtigkeit Gottes“, der bei Paulus eine große Rolle spielt, stehen alttestamentliche Traditionen im Hintergrund, die zu einer Sonderbedeutung führen. Die Sprache des Neuen Testaments ist in vieler Hinsicht ein „Soziolekt“, eine Sondersprache mit vielen Fachwörtern.²⁰

Für Übersetzer wünschenswert wäre ein **Übersetzungs-Kommentar** zum Neuen Testament, der vorhandene Übersetzungen kritisch bespricht, den Deutungsspielraum des Urtextes feststellt und mit sprachlichen Argumenten für ein bestimmtes Verständnis plädiert.

Für Übersetzer mit guten Englischkenntnissen gibt es Arbeitshilfen mit dieser Intention in der Reihe „*Helps for Translators*“, herausgegeben von den United Bible Societies. Ich habe mich mit einem dieser Bände näher befasst: „A Translator’s Handbook on Paul’s Letter to the Romans“ von Barclay M. Newman und Eugene A. Nida, Stuttgart 1973. Ich bin von diesem Hilfsmittel enttäuscht. An benutzten Kommentaren, die auf sprachliche Probleme genauer eingehen, sind die folgenden angegeben: William Sanday and Arthur C. Headlam, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, Edinburgh 1905; Otto Michel, Der Brief an die Römer, Göttingen 1955; C.K. Barrett, A Commentary on the Epistle to the Romans, New York 1957, daneben die kürzeren Kommentare von Denney, Dodd, Knox und Schmidt. Deren Meinungen zur Auslegung werden häufig referiert, auch Meinungen ohne direkte Folgen für die Übersetzung (!). Ich finde jedoch viel zu wenig *philologische Argumente* für eine bestimmte Übersetzung. Ich habe den Eindruck, dass dieses Hilfsmittel bei seinen Benutzern gar nicht den Blick in das griechische Neue Testament voraussetzt.

Die Zitate aus ausgewählten *englischen* Übersetzungen geben manchmal nützliche Denkanstöße (sofern man *native speaker* des Englischen oder gut mit Englisch vertraut ist), ferner Hinweise auf die Wiedergabe mancher Begriffe in nichteuropäischen Sprachen. Wichtiger wäre eine möglichst *genaue Umschreibung* des im Urtext Gemeinten, auf deren Basis die Übersetzer dank ihrer Kompetenz in der Zielsprache treffende Äquivalente finden könnten. *Der entscheidende Vorgang beim Übersetzen ist ja der, dass beim Lesen des Ausgangstextes vor dem „inneren Auge“ eine klare Vorstellung vom Sinn des Sprachvorgangs entsteht, für die man dann nach einer Formulierung in der Zielsprache sucht.* Ein quasi mechanisches Zusammensetzen der lexikalischen Äquivalente einzelner Vokabeln des Ausgangstextes unter Nachahmung von dessen Syntax führt noch nicht zum Ziel einer treffenden Übersetzung.

Das Übersetzen aus europäischen Bibelübersetzungen in eine völlig andere Sprachwelt ohne Blicke in den Urtext riskiert die Multiplikation von Fehlerquellen aus der europäischen Rezeptionsgeschichte der Bibel und damit den Vorwurf eines Übersetzungs-Kolonialismus. Das „Zwischenschalten“ einer Übersetzung in europäischen Sprachen kann die Chance verbauen, im direkten Transfer vom biblischen Ausgangstext in die Zielsprache optimale Äquivalente zu finden.²¹ Als Hilfsmittel für die Heranziehung des griechischen Urtextes könnte ein griechisches Neues Testament *in Transkription* herausgegeben werden, das die Schwellenangst gegenüber der zusätzlichen Fremdsprache mindern würde.²²

II. Übersetzungsprobleme der Rechtfertigungslehre des Paulus

1. Grundsätzliche Probleme bei der Wiedergabe von Genitiv-Verbindungen

Offene Fragen und Kontroversen entstehen immer wieder bei der Deutung und Übersetzung von Genitiv-Verbindungen zwischen zwei Nomina. Im Hebräischen entspricht dem die Status-constructus-Verbindung. Dabei steht nicht das zweite Nomen im Genitiv (den es im Hebräischen nicht gibt), sondern das erste Nomen erscheint in einer abgewandelten, verkürzten Form. Solche Genitiv- (oder auch Status-constructus-) Verbindungen haben die Funktion, dass das eine Nomen durch die Beigabe des anderen präzisiert wird.

Dieser Präzisierungsfunktion der Status-constructus-Verbindung entspricht im Deutschen die Bildung zusammengesetzter Substantive, in denen das präzisierende Element vorangestellt und betont gesprochen wird (z.B. „Hausgemeinschaft“ im Unterschied zu anderen Gemeinschaften). Das Hebräische mit seiner Bevorzugung der Endbetonung hat die umgekehrte Reihenfolge: Zuerst der (verkürzte) Oberbegriff und daran angehängt das Wort für die Präzisierung (z.B. *bet-lehem* = „Brothaus“).

Bei der Interpretation und Übersetzung griechischer Genitiv-Verbindungen (um die es im Folgenden gehen wird) stellt sich immer die Frage: In welchem Sinne erfolgt die Präzisierung? Ein Genitiv-Attribut kann ganz verschiedene Funktionen haben!²³

Am geläufigsten ist uns wahrscheinlich der Begriff „Possessivattribut“, der aber nur auf einen Ausschnitt der Möglichkeiten passt. Neben dem Besitzer einer Sache kann auch der Urheber einer Sache oder eines Sachverhaltes gemeint sein. Bei Gegenständen kann der Stoff, aus dem sie bestehen, genannt sein. Bei Personen steht der Genitiv für die Beziehung, z.B. Kindschaft oder Ehe. Kurz:

Die grammatische Frage, wie der Genitiv zu verstehen ist, führt also zu der semantischen Frage nach der Wortart und dem Inhalt des übergeordneten Nomens.

Zum Beispiel wird der Allgemeinbegriff „Haus“ durch die Nennung seines Besitzers im Genitiv zur Bezeichnung eines ganz bestimmten, einzelnen Hauses. Diese mögliche Funktion des Genitivs hat dazu geführt, dass die Funktion des Genitivs allzu oft mit dem Gedanken an ein Besitzverhältnis verbunden wird. Mit „jemandes Haus“ könnte aber auch das Haus gemeint sein, in dem jemand als Mieter lebt. Wenn dann noch andere Bedeutungen von „Haus“ (z.B. Firma, Adelsgeschlecht) in Frage kommen, wird es noch schwieriger.

In vielen Fällen geht es um die Alternative „Genitivus objectivus“ oder „Genitivus subjectivus“, d.h. um die Frage, ob das im Genitiv stehende Nomen zum Subjekt oder Objekt des Satzes wird, wenn man das regierende Nomen in ein Verb verwandelt.²⁴

Ein leicht nachvollziehbares Beispiel für diese Alternative ist der Ausdruck *agápe theou*. Wenn wir ihn mit „Gottes Liebe“ übersetzen, ist es im Deutschen eindeutig der Begriff dafür, dass Gott liebt. Wenn wir aber stattdessen das zusammengesetzte Wort „Gottesliebe“ wählen, ist ebenso eindeutig die Liebe *zu* Gott gemeint. Die Entscheidung, was in einem konkreten Fall gemeint ist, ergibt sich erst aus der Interpretation im Zusammenhang. Wenn Paulus sagt: „Nichts ... kann uns scheiden von der Liebe Gottes“ (Röm 8,38f.), dann ist klar, dass Gottes Liebe zu uns gemeint ist. Aber was meint 1 Joh 3,17: „Wenn jemand dieser Welt Güter hat und sieht seinen Bruder darben und schließt sein Herz vor ihm zu, wie bleibt dann die Liebe Gottes in ihm?“

Heißt das, dass Gott uns nicht mehr liebt, wenn wir kein Mitleid mit notleidenden Geschwistern haben? Oder ist gemeint, dass

mangelnde Nächstenliebe auf einen Mangel an Liebe zu Gott schließen lässt? (Jesus hatte ja das Gebot der Gottesliebe aus Dtn 6,5 und das der Nächstenliebe aus Lev 19,18 zum doppelten Liebesgebot zusammengefasst.²⁵) Eine Antwort ergibt sich aus dem Vergleich mit 1 Joh 4,20f: „Wenn jemand spricht: Ich liebe Gott, und hasst seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, der kann nicht Gott lieben, den er nicht sieht. Und dies Gebot haben wir von ihm, dass, wer Gott liebt, auch seinen Bruder lieben soll.“

In der Auslegung des Römerbriefs sind mehrere solcher Genitiv-Verbindungen Gegenstand anhaltender Kontroversen.²⁶ Am bekanntesten ist Luthers Ringen mit dem Begriff der Gerechtigkeit Gottes in Röm 1,17. In Röm 3,22 ist der Ausdruck *pístis Iesou Christou*, der traditionell mit „Glaube an Jesus Christus“ übersetzt wird, exegetisch umstritten. Warum? Weil *pístis* auch „Treue“ heißen kann, so dass die „Treue Christi“ gemeint sein könnte. Das nächste Problem dieser Art ist der Satz über die Universalität der Sünde in Röm 3,23 mit dem Ausdruck „*dóxa theou*“ (Lutherbibel heute: „Sie sind allesamt Sünder und mangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten.“). In 3,28 folgt dann der Begriff „Werke des Gesetzes“, der im Rahmen der „neuen Perspektive“ der Paulusforschung zum Gegenstand einer noch andauernden Debatte geworden ist. Ich stelle Röm 1,17 zunächst zurück und beginne mit Röm 3,22:

2. Zur Diskussion über den Ausdruck *pístis (Iesou) Christou*

In gedruckten Bibelübersetzungen wird als selbstverständlich angenommen, dass *pístis* mit dem Genitiv „Iesou“ oder „Iesou Christou“ mit „Glaube an“ zu übersetzen ist. Aber *pístis* kann ja auch „Treue“ meinen, und mit Gott im anschließenden Genitiv ist das vorzuziehen (jedenfalls in Röm 3,3: „Kann ihre Untreue etwa die Treue Gottes aufheben?“). Darum ist es nicht auszuschließen, dass auch

mit *Christus* im Genitiv seine Treue gemeint ist. Das ist Gegenstand einer seit Jahren vor allem im englischen Sprachraum lebhaft geführten Debatte.²⁷ Aber auch für die Übersetzung mit „Glaube Christi“ hatte J. Haussleiter 1881 und 1895 plädiert.²⁸ Einen Anstoß, *pístis* hier mit „Treue“ zu übersetzen, gab Karl Barth in seinem berühmten Kommentar zum Römerbrief von 1919 (S. 58), allerdings im Sinne von „Treue Gottes in Jesus Christus“ (so auch 1922), was dogmatisch richtig sein mag, aber als Übersetzungsvorschlag ausscheidet. Diskutabel ist dagegen die Abwandlung durch (seinen Sohn) Markus Barth zu dem Vorschlag, an die (in seinem Sterben bewiesene) „Treue Jesu Christi“ zu denken.²⁹ Am nachhaltigsten hat sich Richard B. Hays für die Annahme eines Genitivus subjectivus stark gemacht.³⁰

Dieses Verständnis ist zweifellos sprachlich möglich, und es gibt eindeutige Beispiele für *pístis* mit nachfolgendem Gen. subj. bei Paulus (z.B. 4,12.16: „Abrahams Glaube“, nicht „Glaube an Abraham“). Aber gegen beide Varianten dieser Deutung („Glaube Jesu“ und „Treue Jesu“) spricht, dass Paulus nirgends Jesus als Subjekt von *pisteuein* erwähnt und ihm auch nie das Prädikat *pistós* (treu) beilegt.³¹ Es versteht sich von selbst, dass für das Neue Testament Glauben an eine Person sich nur auf Gott oder Jesus beziehen kann, alle anderen personalen Genitive nach *pístis* darum das Subjekt des Glaubens bezeichnen. Es könnte allerdings sein, dass unsere Übersetzungstradition („glauben an“) zu sehr an die *fides quae creditur* denken läßt³², während die präpositionalen Formulierungen (und deren Substantivierungen zu einer Genitiv-Verbindung) mehr das Gegenüber eines Vertrauens oder den Grund einer Zuversicht (*fides qua creditur*) im Auge haben. (Wahrscheinlich ist die Wortwahl „glauben an“ von Anfang an eine bloße Nachahmung des griechischen *pisteuein eis* und keine schon vorher geläufige Ausdrucksweise in den germanischen Zielsprachen.³³)

Diese ganze Debatte ist von dem Verdacht überlagert, dass das traditionelle Verständnis der Wendung als „Gen. obj.“ angesichts der „Heilsnotwendigkeit“ des Glaubens nach Paulus eine menschliche Haltung oder gar Leistung zur Bedingung des Heils mache.³⁴ Eine solche Konkurrenz zwischen dem *sola fide* und dem *sola gratia* war Martin Luther nicht in den Sinn gekommen; dieser Verdacht hat vermutlich Predigttraditionen im Ohr, die den Ruf zum Glauben nicht als Zuspruch und Einladung („du darfst glauben“) sondern mehr als Forderung verkündigen („du musst glauben“). Ein Indiz für derartige gesetzliche Tendenzen im Reden vom Glauben sind Übersetzungen, die das Reden vom Glauben emphatisch verstärken, wie z.B. die „Bibel in heutigem Deutsch“ (1982, inzwischen korrigiert) zu Röm 1,17 („das *bedingungslose* Vertrauen“) oder die „Hoffnung für alle“ (2002) zu Röm 10,9 („wenn du von *ganzem* Herzen glaubst“).³⁵ Der exegetische Befund, dass es bei der umstrittenen Genitiv-Verbindung um den Glauben *von Menschen an Christus* geht, steht keineswegs der Erkenntnis im Wege, dass dieser Glaube ein Geschenk ist, von Gott oder Christus oder dem heiligen Geist durch das Wort der Verkündigung bewirkt.³⁶ Wichtig erscheint mir der Hinweis von *Rusam*, dass Paulus den Gegenstand oder das Gegenüber des Glaubens selten mit einer Präposition (*eis*, *en* oder *pros*) anschließt; die Genitiv-Verbindung scheint der Ersatz dafür zu sein.³⁷

Ausschlaggebend ist m. E. dass im Kontext des substantivischen *pistis* + Gen. mit dem Verbum *pisteuo* von glaubenden *Menschen* die Rede ist, hier in Röm 3,22 wie an der nächstliegenden Parallelstelle Gal 2,16 (dort mit dem Zusatz *eis Christón Iesoun*). Die Übersetzung mit „Glaube an Jesus (Christus)“ wird darum dem Kontext von Röm 3,22.26 eher gerecht.³⁸

Es bleibt das Problem, dass in der heutigen deutschen Allgemeinsprache dabei die Gefahr einer Verflachung zu einem religionssoziologischen Formalbegriff gegeben ist. „Chris-

tusglaube“ ist nicht einfach ein Synonym zu „Christsein“, sondern meint eine *Lebenszursicht* auf Grund des Wissens um Christus und der Zugehörigkeit zu ihm. R. Bultmann vertrat die These, dass „das Moment des vertrauenden Hoffens im spezifisch christlichen [*pistis*-]Begriff zurücktritt“³⁹. Das hält jedoch einer Überprüfung nicht stand, sondern beruht auf einem Herunterspielen des Zukunftsbezugs im neutestamentlichen Reden vom Glauben.⁴⁰

3. Zum Ausdruck *érga nó mou* im Römer- und Galaterbrief

Ein Verständnis als Genitivus subjectivus scheidet hier von vornherein aus, denn es geht in den einschlägigen Kontexten nicht um Taten oder Wirkungen des Gesetzes, sondern darum, ob Menschen etwas Bestimmtes zu tun haben. Der spezifisch paulinische, aber auch bei Paulus seltene Ausdruck (nur Röm 3,20.28; 9,32; vgl. Gal 2,16; 3,2.5.10) hat seinen Ort ausschließlich in der Auseinandersetzung mit den Judaisten, die von den Heidenchristen die Beschneidung und die Erfüllung weiterer kultisch-ritueller Forderungen des Gesetzes verlangten (vgl. Gal 2,3; 5,2.6.11; 6,12f.15; 2,11–14; 4,10). Auch im Röm ist dieser Kontext vorausgesetzt, wie die Erwähnung der Beschneidung in 2,25–29; 3,1.30; 4,9–12 zeigt. Die Beschneidung ist auch der springende Punkt unter den (aus nichtjüdischer Sicht) „nicht geziemenden Handlungen“, die der zum Judentum hingezogene König Izates von Adiabene besser vermeiden sollte (Josephus, Ant 20,41) und in der umgekehrten „Bekehrung“ der Jerusalemer Hellenisten des 2. Jh. v. Chr. von jüdischen zu ausländischen *érga* (Josephus, Ant 12,241). Für *kultische* Handlungen, nämlich die Opfer im Tempel, steht *érga* auch bei Josephus (Ant 8,111) im Tempelweihgebet des Salomo (und zwar im Kontext einer *Abwertung* der dinglichen Opfer zugunsten des sprachlichen Dankes an Gott im Gebet). Josephus folgt damit dem Sprachgebrauch der Septuaginta, wenn diese den Singular '*abodah* (wo er für „Gottesdienst“ steht) häufig mit dem Plural

érga übersetzt (vgl. Num 3–4 passim und 8,11.15.19). – Die Genitiv-Verbindung mit *nó mou* könnte analog zu *érga Kyriou* in Num 8,11 (*‘abodat JHWH*) und 3 Esr 5,56; 7,9 das *Gesetz als die Instanz* bezeichnen, an die der Dienst sozusagen adressiert ist.⁴¹ Der Genitiv könnte aber auch die *Autorität* namhaft machen, von der die kultischen Handlungen gefordert werden.⁴² Zwischen den *érga nó mou* im Sinne der „vom Gesetz vorgeschriebenen (spezifisch jüdischen kultischen) Handlungen“ und den „guten Taten“ der Ethik muss also klar unterschieden werden.⁴³ Die paulinische Abwertung der „Werke des Gesetzes“ zielt nicht auf eine allgemeine Verhältnisbestimmung zwischen Glauben und Handeln, sondern ist ein Votum für die Gleichstellung von Juden und Nichtjuden vor dem Angesicht Gottes (und darum auch innerhalb der Kirche) und setzt damit die Argumentation von Röm 1,16 an fort, die in 3,27–30 ihren Zielpunkt erreichen wird.⁴⁴

4. *Doxa Theou* in Röm 3,23

Im Röm 3,22 lautet die Luther-Übersetzung: „Sie sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten.“⁴⁵ Die zweite Vershälfte ist sicher als Bekräftigung der ersten gemeint, in ihrer Aussage aber umstritten, je nachdem, welche Bedeutung von *dóxa* und welches Verständnis des Genitivs *theou* angenommen wird.

Nach der vorherrschenden Meinung neuerer Ausleger⁴⁶ spielt Paulus auf die „Herrlichkeit Gottes“ an, an der die ersten Menschen als Ebenbild Gottes teilhatten und die sie durch die Sünde verloren haben. Die Einheitsübersetzung trägt diese Hypothese sogar in die Übersetzung ein. Als Übersetzung des Präsens *hysterountai* ist „sie haben verloren“ jedoch nicht diskutabel! Das Problem dieser Auffassung ist ferner, dass eine relativ selten belegte frühjüdische Vorstellung, ohne explizit ausgesprochen zu sein, bei Paulus oder gar seinen römischen Lesern als bekannt vorausgesetzt wird.⁴⁷ Darum denken andere Ausleger bei

dieser Teilhabe an Gottes Herrlichkeit an die eschatologische Bestimmung des Menschen, von der Paulus in Röm 5,2; 8,18.30 spricht, die aber durch die Sünde (zunächst) verspielt wurde.⁴⁸

Vorrangig sollte jedoch ein Verständnis gesucht werden, das der *normalen Wortbedeutung* von *hysterein* c. Gen. („Mangel an etwas haben“)⁴⁹ näher steht und das von Paulus gebrauchte *Präsens* respektiert. Unter diesem Gesichtspunkt hat die Übersetzung von *doxa* mit „Ehre“, „Anerkennung“ viel für sich, wobei *theou* sowohl als Gen. subj. („Anerkennung durch Gott“⁵⁰ als Synonym zu „Rechtfertigung“), als auch als Gen. obj. („Ehrung Gottes“⁵¹) verstanden werden kann.

Für „Ehre vor Gott“ o.ä. lässt sich anführen, dass eine hebräische Status-constructus-Verbindung sehr wohl die Bedeutung „aus der Perspektive von“ haben kann, z.B. in der Wendung, die mit „ein Gräuel für den Herrn“ übersetzt wird (vgl. z.B. Dtn 27,15). Ähnlich ist in 1 Kor 1,27 mit „das Törichte der Welt“ das „in den Augen der Welt“ Törichte gemeint und „das Schwache der Welt“ meint das aus der Sicht der Welt Schwache.

Andererseits sieht Paulus den Sündenfall der Menschheit nach Röm 1,21 darin, dass die Menschen Gott nicht die gebührende Ehre gaben. Auch im vorangehenden Text war von mangelnder Ehrfurcht vor Gott die Rede (3,11.18). Darum fügt sich „Ehrung Gottes“ m. E. am besten in den vorliegenden Zusammenhang. Die Anspielung auf eine ur- oder endzeitliche Partizipation an Gottes Herrlichkeit wäre, wenn Paulus sie intendiert hätte, eine glatte Überforderung der ersten wie auch aller späteren nichtprofessionellen Leser des Briefes.

Die drei besprochenen Beispiele zeigen m. E., dass es kurzschlüssig ist, eine Genitiv-Verbindung des griechischen Ausgangstextes scheinbar „wortgetreu“ mit analogen Geni-

tiv-Verbindungen im Deutschen wiederzugeben. Die Parallelisierung des griechischen Kasus-Systems mit dem deutschen ist keine objektive Vorgegebenheit, sondern eine Vereinfachung, die in vielen Fällen hilfreich ist, aber auch in die Irre führen kann.

5. Zum Begriff „Gerechtigkeit Gottes“ bei Paulus⁵²

Mein letztes Beispiel einer mehrdeutigen Genitivverbindung hat noch andere Gründe als die Mehrdeutigkeit von Genitiven. Hier ist schon der Begriff der Gerechtigkeit ein *semantisches Problem*. Wir müssen dabei auf die Bedeutung der Hebräischen Bibel für das Verständnis des Neuen Testaments zu sprechen kommen.

In Röm 1,16f nennt Paulus das Evangelium „eine Kraft Gottes, die jeden Glaubenden rettet“. Er begründet das mit der Feststellung, dass im Evangelium die „Gerechtigkeit Gottes“ offenbart wird oder zum Vorschein kommt. Luther übersetzte *dikaioσύνη theou* hier und in Röm 10,3 mit „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, in Röm 3,22 mit „Gerechtigkeit vor Gott“. Das liegt auf der Linie dessen, was ich eben zu Röm 3,23 als diskutabel erwähnt habe (der Genitiv im Sinne von „aus der Perspektive von“).

Auf der Basis der Bedeutung von *dikaioσύνη* in der Profangräzität (die in der Tugendlehre der antiken philosophischen Ethik vertieft und präzisiert wurde und die auch unserer landläufigen Vorstellung von Gerechtigkeit weitgehend entspricht⁵³) liegt der Gedanke an „Rettung“ oder „Heil“ jedoch denkbar fern; eine Verbindung mit dem ab V.18 entfalteten Gerichtsgedanken lag und liegt da viel näher. Dieses Problem hat die Ausleger des Römerbriefes immer wieder herausgefordert,⁵⁴ und es steht auch hinter einer seit 1961 besonders lebhaft geführten Diskussion⁵⁵ (wobei die semantischen Fragen nicht selten von theologiegeschichtlichen und systematischen Gesichtspunkten überlagert werden). Eine „Sternstunde“ der Auslegungsgeschichte,

die bis heute nachwirkt, war zweifellos Luthers berühmtes „Turmerlebnis“, sein Durchbruch zu einem neuen Verständnis der Gerechtigkeit Gottes, den er in der Vorrede zum ersten Band seiner gesammelten lateinischen Schriften 1545 so schildert⁵⁶:

„Ich war von einem wunderbaren Eifer ergriffen, Paulus im Brief an die Römer kennenzulernen; doch bislang stand mir ein einziges Wörtchen im Wege, nämlich Kap. 1: Gottes Gerechtigkeit offenbart sich in ihm. Ich hasste dieses Wörtchen ‚Gerechtigkeit Gottes‘; denn nach Brauch und Gewohnheit aller Lehrer hatte ich gelernt, ‚Gerechtigkeit‘ philosophisch zu verstehen, im Sinne der sogenannten ‚formalen‘ und ‚aktiven‘ Gerechtigkeit, durch die Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten bestraft.

Ich aber, der ich mich trotz meines tadellosen mönchischen Lebens vor Gott als Sünder fühlte und unter Gewissensbissen litt ..., ich hasste diesen gerechten, die Sünder bestrafenden Gott ... und sprach: Als ob es noch nicht genug wäre, dass die elenden Sünder, durch die Erbsünde auf ewig verloren, durch das Gesetz des Dekalogs mit allerlei Unheil bedrückt sind! Muss Gott auch noch durch das Evangelium den Schmerz vergrößern und uns durch das Evangelium mit seiner Gerechtigkeit und seinem Zorn drohen? So tobte ich mit wütendem, aufgewühltem Gewissen, klopfte aber dennoch weiter ungestüm an dieser Stelle bei Paulus an, voll glühenden Durstes, herauszufinden, was Paulus meinte.

Da erbarmte sich Gott über mich, so dass ich ... auf die Verknüpfung der Wörter achtete, nämlich: ‚Gottes Gerechtigkeit‘ offenbart sich in ihm, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben. Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als die, durch die der Gerechte lebt, weil Gott sie ihm schenkt, und zwar auf der Grundlage des Glaubens, und die Aussage zu begreifen, dass durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbart werde: die passive nämlich, durch die der barmherzige Gott uns mittels

des Glaubens rechtfertigt, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben. Jetzt fühlte ich mich wie neu geboren, die Türen waren aufgegangen, und ich war ins Paradies selber eingetreten.“

Die Erkenntnis, die Luther hier schildert, ist methodisch richtungsweisend, indem sie durch die Beachtung des Kontextes auf eine zweite Bedeutung von „Gerechtigkeit“ stößt, d.h. grundsätzlich für die *Bedeutungsbreite eines Wortes* im Unterschied zu philosophisch-dogmatischen Definitionen offen wird.

Fraglich und bis heute umstritten ist jedoch, ob die einfache Genitiv-Verbindung *dikaiosýne theou* sprachlich einleuchtend als Inbegriff der Rechtfertigungslehre erwiesen werden kann, d.h. ob Luthers Unterscheidung zwischen *iustitia activa* und *iustitia passiva* philologisch verifizierbar ist. Letzteres würden wir heute als einen Fall von Genitivus *auctoris* bezeichnen. Auffällig ist, dass schon Luther selbst beim Übersetzen Röm 1,17 nicht auf der hier geschilderten Linie wiedergibt, sondern statt dessen von der „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ spricht („Gen. relationis“ statt „Gen. auctoris“).⁵⁷

In neuerer Zeit haben – einen von A. Schlatter gegebenen Impuls aufnehmend – E. Käsemann, und insbesondere P. Stuhlmacher sich dafür eingesetzt, *dikaiosýne theou* als einen eschatologisch-soteriologischen Machtbegriff zu verstehen, der in Röm 1,16f nicht umsonst parallel zu *dýnamis* steht und mit *apokalýptetai* verbunden wird (womit der Eintritt bisher verborgener, zurückhaltender Gotteswirklichkeit in die Geschichte gemeint ist; vgl. 3,21).⁵⁸ Für diesen Ansatz ist kennzeichnend, dass der Gedanke an das *Recht Gottes* und seine Durchsetzung in der Welt gegen eine individualistische Verengung der Soteriologie hervorgehoben wird, ein Anliegen, das mit Röm 10,3 unterstützt werden kann. (Die nicht glaubenden Juden „haben sich nicht der Gerechtigkeit Gottes gefügt.“) Gegen diesen Vorstoß haben

R. Bultmann, H. Conzelmann, G. Klein und E. Lohse das traditionelle lutherische Verständnis der *dikaiosýne theou* als Gabe der Rechtfertigung verteidigt⁵⁹ und dabei besonders auf Phil 3,9 verwiesen, wo der Gegenbegriff zur „eigenen“ Gerechtigkeit „aus dem Gesetz“ die durch den Glauben an Christus vermittelte *ek theou dikaiosýne* ist – zweifellos ein Ausdruck für die Rechtfertigung.

Ein starres Entweder-Oder von „Machtcharakter“ und „Gabecharakter“ der *dikaiosýne theou* lässt sich offenbar nicht durchhalten, weil sich für beide Aspekte Belegstellen finden lassen. Neuere Beiträge zu dieser Diskussion lassen denn auch eine gewisse Konvergenz der Standpunkte erkennen, indem darauf verzichtet wird, den paulinischen Sprachgebrauch auf einen eng definierbaren *Begriff* der Gerechtigkeit Gottes festzulegen.⁶⁰ Das semantische Problem dieses Sprachgebrauchs kann damit jedoch noch nicht als befriedigend geklärt bezeichnet werden.

Im Folgenden seien die Gesichtspunkte genannt, die m. E. für das Verständnis von Röm 1,17 wichtig sind:

1. Der Gebrauch der Wörter vom Stamme *dik-* in jüdischen⁶¹ und christlichen Schriften unterscheidet sich z. T. so erheblich von dem der Profangräzität, dass die Gründe für diesen Befund in der Zweisprachigkeit der Autoren gesucht werden müssen. Es handelt sich also um „Übersetzungsgriechisch“ oder um „Bedeutungslehnwörter“, die abweichend von der Allgemeinsprache Inhalte eines fremdsprachigen Vorbilds aufgenommen haben.⁶²
2. Der Sprachgebrauch der Septuaginta lehrt, dass die Wortfamilie *dik-* in den allermeisten Fällen für hebräische Wörter von der Wurzel *š-d-q* eintritt,⁶³ so dass die Bedeutung der betreffenden hebräischen Wörter auf den Gebrauch der benutzten griechischen Äquivalente einwirkte und

deren Bedeutung entsprechend erweiterte oder verschob (freilich nur innerhalb eines bestimmten Traditionskreises oder Sprachmilieus).⁶⁴

3. Die hebräischen Wörter von der Wurzel *š-d-q* decken ein weites Bedeutungsspektrum ab, das sich nicht auf einen Begriff bringen lässt. Definitionsversuche wie „gemeinschaftsgemäßes Verhalten“⁶⁵ scheitern an der Vielfalt der Verwendungen, die keineswegs immer ein moralisches Urteil implizieren.⁶⁶ Als Grundbedeutung der Wortgruppe lässt sich jedoch unabhängig von jeder weiteren Aussage über den jeweils bezeichneten Gegenstand das *positive Urteil* dessen ansehen, der das betreffende Wort für etwas oder jemanden gebraucht. Also weder die Übereinstimmung mit einer *bestimmten* idealen Norm noch der Einklang mit einem vorausgesetzten Gemeinschaftsverständnis, sondern die Zustimmung des Sprechers (oder Autors) zu der bezeichneten oder charakterisierten Sache (oder Person) ist die durchgängige Funktion der Wortgruppe *š-d-q*. Sie erhält in verschiedenen Lebensbereichen speziellere Akzente und „Farbe“ durch die im Kontext ausgesprochenen Konkretionen, die beim Wortgebrauch als Assoziationen mitspielen können, sich aber nicht zur „Wortbedeutung“ verdichten.

4. *dikaiosýne* steht im jüdisch-christlichen Übersetzungsgriechisch überwiegend für *šedeq* und *šedaqah* und übernimmt also Funktionen dieser beiden Wörter.⁶⁷ Dabei wirft eine strukturelle Differenz zwischen den hebräischen Vorlagen und dem normalen griechischen Gebrauch von *dikaiosýne* Probleme auf: Während *dikaiosýne* (wie das deutsche „Gerechtigkeit“) durchgängig ein Abstraktnomen ist, können *šedeq* und *šedaqah* auch *Nomina actionis* sein, also konkrete Handlungen bezeichnen und bei Bedarf im Plural gebraucht werden (wie

das deutsche „Ungerechtigkeit“ oder „Zärtlichkeit“!).⁶⁸

5. Die textuelle Verbindung mit *sotería* und *apokalýptetai* weist die Verwendung von *dikaiosýne theou* in Röm 1,17 einer bestimmten Tradition zu, in der dieser Ausdruck das *rettende Handeln Gottes* bezeichnet, das von den Verfassern als Wohltat oder Erfolg Gottes gepriesen wird. Vgl. besonders Ps 98,2: „Erkennen ließ JHWH seine Hilfe, vor den Augen der Völker offenbarte er seine Gerechtigkeit.“

Und Jes 56,1b: „Denn nahe ist meine Hilfe, dass sie komme, und meine Gerechtigkeit, dass sie offenbart werde.“⁶⁹

Es handelt sich hier also um einen Genitivus subjectivus: Gott ist das Subjekt des „richtig guten“, nämlich helfenden oder rettenden Handelns. Der Gedanke des Rechtes tritt in diesem Zusammenhang ganz zurück oder erscheint nur am Rande.⁷⁰

Mit der soteriologischen Verwendung des Begriffes *dikaiosýne theou* folgt Paulus dem Sprachgebrauch des *palästinischen* Judentums im Unterschied zur stärker *hellenisierten* Diaspora⁷¹ und erweist sich somit als „Hebräer“ (vgl. 2 Kor 11,22; Phil 3,5; Apg 6,1).

Diese semantische Inkongruenz zwischen der Normalbedeutung von *dikaiosýne* und dem in V.17a gemeinten Begriff der *šedaqah* Gottes lässt fragen, ob die deutsche Vokabel „Gerechtigkeit“ zur Übersetzung dieser Stelle überhaupt brauchbar ist. Das Ausweichen auf Umschreibungen, für das mehrere neue Übersetzungen und Paraphrasen sich entscheiden,⁷² zerstört jedoch die Stichwortverbindungen, mit denen Paulus gern verschiedene Vokabeln vom Stamm *dik-* und sogar verschiedene Bedeutungen derselben Vokabel *dikaiosýne* nebeneinandersetzt. Unser Bedürfnis nach Exaktheit der Begriffsbildung steht offenbar in Spannung zum Sprachgefühl des Paulus, für den (analog zur Bedeutung

wiederkehrender Wurzeln in hebräischen Texten) das Durchhalten eines bestimmten Wortstammes zur Überzeugungskraft einer Rede beitrug.⁷³ Die Beibehaltung von „Gerechtigkeit“ für die Übersetzung von *dikaiosýne theou* ist nicht schlechter als dieser griechische Wortgebrauch des Paulus selbst, der schon für die ersten Leser und Leserinnen rätselhaft klingen konnte. Er macht freilich die Übersetzung angewiesen auf eine begleitende Erläuterung dieses Fachwortes der biblisch-kirchlichen Sondersprache.⁷⁴ Wahrscheinlich waren schon manche Überbringer der Paulusbriefe in der Lage, das von Paulus Gemeinte nach dem Vorlesen in Gemeinden zu erläutern. Das Vertrauen darauf, dass „die Heilige Schrift sich selbst erklärt“ (*scriptura sacra sui ipsius interpres*) stimmt zwar grundsätzlich, bewahrt sich aber erst in einem lebenslangen Lernen. Wir müssen heute mehr denn je bemüht sein, auch *Anfängern* des Bibellebens das Verstehen zu erleichtern. Sie kapitulieren zu schnell, wenn zu Vieles beim ersten Lesen nicht verständlich ist. Wenn die notwendigen Erläuterungen vorzugsweise unter Hinweis auf Parallelstellen erfolgen, ermutigt das zum Weiterlesen und tieferen Eindringen.

Klaus Haacker (Prof. Dr.), Berlin, ist Professor em. für Neues Testament und seine Umwelt an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal. Seine Forschungsschwerpunkte bilden das Leben und Werk von Paulus, die Botschaft Jesu und das lukanische Doppelwerk. Autor und Herausgeber zahlreicher Bücher und Aufsätze sowie Herausgeber der Zeitschrift *Theologische Beiträge* und der Neuauflage des *Theologischen Begriffslexikons zum Neuen Testament*.

ENDNOTEN

- 1 Für eine solche „Wiederbelebung“ empfehle ich die Herrnhuter Losungen in den Ursprachen. Ihnen verdankt mein Hebräisch seine „Auferstehung“.
- 2 Vgl. P. Olbricht, *Der Bibelübersetzer Hermann Menge: Sein Leben und sein Schaffen*, Berlin 1939; F. Schmidt-König, *Hermann Menge: Vom Gymnasialdirektor zum Bibelübersetzer*, Gießen/Basel 1956, 2. Aufl. Lahr-Dinglingen 1983.
- 3 Genauer: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* von Walter Bauer, 6. völlig neu bearbeitete Auflage im Institut für neutestamentliche Textforschung/Münster unter besonderer Mitwirkung von Viktor Reichmann hrsg. von Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin / New York 1988.
- 4 Vgl. W. Kurrelmeyer, *Die erste deutsche Bibel*, 10 Bände, Tübingen 1904–1915.
- 5 Von Übersetzungen, die den Ausgangstext poetisch nachzuahmen versuchen, hielt Goethe nicht viel. Sie „dienen eigentlich nur zur Unterhaltung der Gelehrten untereinander.“ So in *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*, 3. Teil, 11. Buch (Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, 2. Auflage 1957), Bd. 9, 494.
- 6 Vgl. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Zürich etc. / Neukirchen-Vluyn, Bd. 3 1982, 89f. Diese verharmlosende Übersetzung des Wortstamms *skandal-* ist schuld daran, dass das Jesuswort in Mt 18,6 par. Mk 9,42 und Lk 17,2 traditionell nicht auf die *Verführung* von Kindern bezogen wird. Dass hier in der aktuellen Lutherbibel das „Ärgernis geben“ durch „zum Abfall verführen“ ersetzt wird, liest eine Präzisierung in den Text hinein, die vom Regelfall der Kindesverführung ablenkt. Hier und in Mt 5,29 ist die Wortwahl der Einheitsübersetzung „zum Bösen verführen“ näher an der Grundbedeutung dieser Metapher „in große Gefahr bringen“.
- 7 Peinlicherweise ist in der 6. Auflage des Wörterbuchs von Bauer-Aland (s.o. Anm. 3) – abweichend von der 5. Auflage! – zu

- dem hier gebrauchten Verbum *cheirotonein* für Apg 14,23 diese Bedeutung angegeben, vermutlich unter dem Einfluss der Einheitsübersetzung! Das Verbum bezeichnet ursprünglich das *Ausstrecken* der Hand bei Abstimmungen bei einer Wahl und bekam später die erweiterte Bedeutung „(in ein Amt) einsetzen“ (auch mit Gott als Subjekt, also ohne körperlichen Gestus).
- 8 Vgl. meine Besprechung dieses Verses in *Versöhnung mit Israel: Exegetische Beiträge* (Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal Bd. 5), Wuppertal / Neukirchen-Vluyn 2002, 209–216. Dem Vernehmen nach ist die Berichtigung dieser Stelle im Zuge der laufenden Revision der Lutherbibel vorgesehen.
 - 9 Ich werde unten noch ein Beispiel für unzulässige Präzisierung aus dem Römerbrief vorstellen (Röm 3,23).
 - 10 So nach Langenscheidts *Taschenwörterbuch der griechischen und deutschen Sprache*, I, *Altgriechisch-Deutsch*, begründet von H. Menge, Neubearbeitung von K.-H. Schäfer u. B. Zimmermann, Berlin etc. 1986, 331.
 - 11 Auch in 2 Kor 5,20 passt „gut zureden“ besser als „ermahnen“, weil im gleichen Atemzug von „bitten“ die Rede ist.
 - 12 Nach meiner gärtnerischen Erfahrung ist „abhauen“ für diesen Vorgang auch noch nicht genau genug: Das Griechische *ekkopetein* signalisiert durch die Vorsilbe *ek*, dass man mit einer Axt den Stamm mit einigen Wurzeln *herausschlagen* muss, um Platz für eine neue Pflanzung zu machen.
 - 13 Zum Beispiel das Überspringen einer Zeile der Vorlage, besonders wenn zwei Zeilen mit dem gleichen Wort endeten, oder das Überspringen mehrerer Wörter, wenn in einem Satz dasselbe Wort noch einmal wiederkehrt.
 - 14 Aktuellste Auflage: *Novum Testamentum Graece*. Begründet von Eberhard und Erwin Nestle. Herausgegeben von Barbara und Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. 28. revidierte Auflage. Herausgegeben vom Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, unter der Leitung von Holger Strutwolf, Stuttgart 2012, 2. korrigierter Druck 2013.
 - 15 Ausführlich in K. Aland und B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments: Eine Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart 1982; B. M. Metzger, *Der Text des Neuen Testaments: Eine Einführung in die neutestamentliche Textkritik*, Stuttgart etc. 1966.
 - 16 Aktuellste Auflage: *The Greek New Testament*. Edited by Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Fifth Revised Edition prepared by the Institute for New Testament Textual Research, Münster/Westphalia under the direction of Holger Strutwolf, Stuttgart 2014. Man beachte die Identität der Verantwortlichen, - Ursache dafür, dass der editierte Text (ohne die Fußnoten im „Apparat“) übereinstimmt und als heutiger „Standardtext“ bezeichnet wird.
 - 17 Dazu habe ich mich kritisch geäußert in: „Kooperation und Konkurrenz: Zwei revidierte Neuauflagen des griechischen Neuen Testaments,“ *Th Beitr* 46 (2015): 182–186.
 - 18 Ebenso erklärt sich das Paradox, dass Paulus nach Apg 19,1 einige „Jünger“ (d.h. bei Lukas: Christen) fand, die noch nie etwas vom heiligen Geist gehört hatten und auch nicht christlich getauft waren. In Klartext übersetzt: Er fand Leute, die er beim ersten Eindruck für Christen hielt, wobei er sich aber getäuscht hatte. Vgl. meine Studie „Einige Fälle von ‚erlebter Rede‘ im Neuen Testament,“ *NT* 12 (1970) 70–77. Begriffsbestimmung und Beispiele u.a. unter https://de.wikipedia.org/wiki/Erlebte_Rede (abgerufen am 7.2.2016).
 - 19 Aber bitte keine Festlegung auf diese „königliche“ Linie! Auch Propheten konnten als „gesalbt“ bezeichnet werden (vgl. Jes 61,1). Entscheidend ist die (herausragende!) Erwählung und Beauftragung durch Gott.
 - 20 Nicht zu verwechseln mit dem Begriff „Judengriechisch“ im Sinne eines speziell

- jüdischen Dialekts auch in Alltagsvokabeln.
- 21 Vgl. K. W. Pahlen, „Bibelübersetzung ohne Urtext? Textgrundlage und Sprachkompetenz von Bibelübersetzern in Afrika,“ in *Wortlaute: Festschrift für Hartmut Günther*, hrsg. v. W. Schillhahn und M. Schaetzel, Groß Oesingen 2002, 13–19.
- 22 Dabei müsste das Problem gelöst werden, das durch unterschiedliche Aussprachetraditionen gegeben ist. Das Griechisch des Neuen Testaments klang ursprünglich mit Sicherheit nicht so, wie es in *Deutschland* unter dem Einfluss des Erasmus meistens gesprochen wird. Der „Kyrenius“ der Weihnachtsgeschichte hieß eigentlich *Quirinius* und beweist damit, dass damals schon der Buchstabe Eta als langes i gesprochen wurde. Und ganz sicher klang *euangelion* im Munde des Paulus nicht wie „*oiangelion*“!
- 23 Vgl. H. von Siebenthal, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament: Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann / von Siebenthal*, Gießen / Basel 2011, 234–251. Dass das Gleiche vom Deutschen gilt, ist den meisten Deutschen wohl nicht bewusst.
- 24 Dieses Begriffspaar wird manchmal unzutreffend verwendet, wo es um andere Alternativen geht.
- 25 Vgl. Mk 12,28–31 Parr.
- 26 Zum Folgenden verweise ich pauschal auf meine Ausführungen in *Der Brief des Paulus an die Römer*, Theologischer Handkommentar 6, Leipzig, (1. Aufl. 1999), 4., erneut überarbeitete Auflage 2012.
- 27 Vgl. K. F. Ulrichs, *Christusglaube, Studien zum Syntagma pistis Christou und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung*, Tübingen 2007; G.M. Taylor, „The Function of [PISTIS CHRISTOU] in Galatians,“ *JBL* 85 (1966): 58–76; G. Howard, „On the ‘Faith of Christ’,“ *HTR* 60 (1967): 459–465; A. J. Hultgren, „The Pistis Christou Formulation in Paul,“ *NT* 22 (1980): 248–263; S. K. Williams, „Again Pistis Christou,“ *CBQ* 49 (1987): 431–447; M. D. Hooker, „[PISTIS CHRISTOU],“ *NTS* 35 (1989): 321–342; R. B. Hays, „PISTIS and Pauline Christology: What is at Stake?,“ in E. Johnson und D. M. Hay (Hrsg.), *Pauline Theology*, Vol. 4, *Looking Back, Pressing On*, Atlanta 1997, 35–60. Einen guten Überblick in deutscher Sprache und gute Argumente bietet R. Rusam, „Was versteht Paulus unter [pistis Iesou Christou] (Röm 3,22.26; Gal 2,16.20; 3,22; Phil 3,9)?,“ *Protokolle zur Bibel* 11 (2002): 47–70.
- 28 Vgl. J. Haussleiter, „Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube: ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes,“ *NKZ* 2 (1881): 109–145.205–230; ders., „Was versteht Paulus unter christlichem Glauben? Eine Untersuchung der Formel [pistis Christou],“ in *Greifswalder Studien: Theologische Abhandlungen Hermann Cremer zum 25jährigen Professorenjubiläum*, Gütersloh 1895, 161–181.
- 29 Vgl. M. Barth, „The Faith of the Messiah,“ *Heythrop Journal* 10 (1969): 363–370.
- 30 Vgl. R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1 – 4:11*, Chicago 1981.
- 31 Vgl. Rusam (s.o. Anm. 28) 53.
- 32 D.h. an die Bejahung von Glaubensaussagen.
- 33 Dafür sprechen nach dem Grimmschen Wörterbuch Befunde in der gotischen Bibelübersetzung des Wulfila.
- 34 Vgl. L. Keck, „‘Jesus’ in Romans,“ *JBL* 108 (1998): 443–460, hier 454: „At stake here is emancipation from a subjectivist reading of justification, according to which its basis is either ‘works’ or our believing.“
- 35 Kursivierung K.H. - R. B. Matlock hat dieser theologischen Überfrachtung der Debatte mit Recht widersprochen, vgl. R. B. Matlock, „Detheologizing the [PISTIS CHRISTOU] Debate: Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective,“ *NT* 42 (2000): 1–23; ders., „Even the Demons Believe: Paul and [pistis Christou],“ *CBQ* 64 (2002): 300–318, hier 311–318.
- 36 D. Rusam (s.o. Anm. 28) kommt zu einem Nebeneinander von Gen obj. und Gen. auctoris, weil er dem paulinischen. Gegenbegriff

erga nomou eine Bedeutung auf der Linie des Gen. auctoris (oder Gen. originis) unterstellt. Sein Fazit (S. 70) lautet: „Obwohl es . . . also mit Sicherheit um das menschliche Glauben geht, hält Paulus durch den *genitivus auctoris* ausdrücklich am göttlichen Handeln in der Rechtfertigung fest.“ Das Risiko seiner Argumentation besteht darin, dass er einen in seiner Bedeutung umstrittenen Ausdruck durch einen ebenso umstrittenen andern zu erklären sucht. Man könnte der Antithese ja auch entnehmen, dass es – so wie das Gesetz bestimmte Handlungen *fordert* – um den von Christus *geforderten* (und nicht: geschenkten) Glauben geht!

- 37 Vgl. Rusam 52f, R. B. Matlock, “[*PISTIS*] in Galatians 3.26: Neglected Evidence for ‘Faith in Christ’?,” *NTS* 49 (2003): 433–439 hat auf die Variante zu Gal 3,26 in P⁴⁶ als Beleg für die Austauschbarkeit der Genitiv-Formulierung und der präpositionalen Konstruktion (aus der Sicht des Abschreibers) hingewiesen. Auf der Linie des „Gen. obj.“ liegen z.B. auch Phil 1,27 (*pistis tou euangeliou*); Kol 2,12 (*pistis tes energieas theou*) und 2 Thess 2,13 (p. *aletheias*).
- 38 Vgl. v. a. A. J. Hultgren, “The *Pistis Christou* Formulation in Paul”, *NT* 22 (1980): 248–263.
- 39 Vgl. *ThWNT* VI (1959) 209,33f.
- 40 Vgl. K. Haacker, „Glaube II - Altes und Neues Testament“ *TRE* 13 (1984): 277–304, hier 290 und 297.
- 41 Vgl. die Austauschbarkeit von „Eifer für Gott“ und „Eifer für das Gesetz“ (Apg 21,20; 22,3; Röm 10,2; ferner Gal 1,14).
- 42 In diesem Sinne sprechen verschiedene antike Schriftsteller von den „*Werken*“ der *Aphrodite* (= *Kypris*), wo es um die von der Liebesgöttin *geforderten* (erotischen) Handlungen geht; vgl. Antipatros, Epigr 43, ähnlich Bion 10 Z. 11. Der kultische Sinn des Ausdrucks ist am deutlichsten bei Musaios, Hero und Leander 141f: „Der *Kypris* Priesterin bist du: obliege den *Werken der Kypris*: komm und weihe mich ein in die Hochzeitsbräuche der Gottheit.“

- 43 Auch in der Gegenposition des Jakobus ist das biblische Beispiel für die Notwendigkeit der „*Werke*“ als Bewährung des Glaubens kein „gutes Werk“ im Sinne der Ethik, sondern die - ethisch eher fragwürdige - *kultische* Handlung der Darbringung Isaaks (vgl. Jak 2,20–24), und die „*Werke*“ der Rahab von Jericho (Jak 2,25) bestehen - in ihrem Landesverrat zugunsten der Israeliten (vgl. Jos 2)! Die Ergänzung des Glaubens durch die „*Werke*“ ist also etwas anderes als der Glaube, der sich in der *Liebe* auswirkt (Gal 5,6).
- 44 Vgl. v.a. J. D. G. Dunn, “The New Perspective on Paul”, *BJRL* 65 (1983): 95–122, hier 107: “By ‘works of the law’ Paul intended his readers to think of *particular observances of the law like circumcision and the food laws*.” 110: “What he denies is that God’s justification depends on ‘covenantal nomism’, that God’s grace extends only to those who wear the badge of the covenant.” (Vgl. Nachdruck in ders., *The New Perspective on Paul*, Tübingen 2005, hier 98 und 101.) Dazu ist auf den (erst ziemlich spät editierten) Brief 4QMMT zu verweisen, wo der Ausdruck *ma’asê ha-torah* für *kultische* Forderungen steht, zu denen der Verfasser (der „Lehrer der Gerechtigkeit“?) Sondermeinungen seiner Gruppe vertritt; vgl. zuletzt J. D. G. Dunn, “4QMMT and Galatians,” *NTS* 43 (1997): 147–153, und M. Bachmann, „4QMMT und Galaterbrief: [*Ma’asê ha-torah*] und [*ERGA NOMOU*]“, *ZNW* 89 (1998): 91–113.
- 45 Nur unwesentlich abweichend von Luthers Originalfassung.
- 46 So C. E. B. Cranfield, J. D. G. Dunn, O. Michel, E. Käsemann, H. Schlier, W. Schmithals, U. Wilckens, D. Zeller; J. Jervell, *Imago Dei: Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen 1960, 180f unter Berufung auf Apk Mos 21,6 (Adam zu Eva: „O böse Frau, was hast du unter uns angerichtet? Du hast mich der Herrlichkeit Gottes entfremdet.“); griech. Apk Bar 4,16.
- 47 Die allgemeinere Vorstellung von einer besonderen Herrlichkeit (oder Ehrenstel-

- lung) Adams ist z. T. unberührt von der Sündenfall-Problematik; vgl. Sir 49,16.
- 48 So die Kommentare von O. Kuss, H. Lietzmann, A. Nygren, A. Schlatter, H. W. Schmidt und eine Alternativübersetzung der Lutherbibel 1984 (angeblich „wörtlich“!).
- 49 Vgl. Bauer-Aland, *Wörterbuch*, Sp.1692 unter Hinweis auf Josephus, Ant 15,200.
- 50 So Luther, ferner Zahn unter Hinweis auf Röm 2,7.10.29; 1 Kor 4,5 und Joh 12,43.
- 51 Vgl. Röm 3,7; 4,20 u. ö.
- 52 Zum Folgenden vgl. auch meinen neuesten Artikel „Justice, Justification, Righteousness,” in *Oxford Encyclopedia of Bible and Theology* I (2015): 581–587.
- 53 Vgl. G. Schrenk, *ThWNT* II: 194f.; A. Dihle, „Gerechtigkeit“ *RAC* X: 233–360; K. Grünwaldt, „[dikaiosyne]“, *TBLNT*² I: 729–739.
- 54 Einen Überblick über „Die Gerechtigkeit Gottes in der Paulusexegese“ gibt U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Bd. I, 223–233 am Schluss seines Exkurses „Gerechtigkeit Gottes“ (202ff).
- 55 Vgl. W. Grundmann, „Zur gegenwärtigen Diskussion um das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes in der neutestamentlichen Wissenschaft“, *ThJb* 1970: 99–117; M. T. Brauch, „Perspectives on ‘God’s Righteousness’ in Recent German Discussion,” in E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 523–542; P. Stuhlmacher, „Die Gerechtigkeitsanschauung des Apostels Paulus,“ in ders., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit: Aufsätze zur biblischen Theologie*, 1981, 87–116, bes. 105f.
- 56 Vgl. WA 54, 185f (lateinischer Originaltext, entspricht Clemen 4, 427f).
- 57 Die sprachliche Möglichkeit dieser Übersetzung ergibt sich aus dem Vergleich mit dem Genetiv *tou kosmou* = „in den Augen der Welt“ in 1 Kor 1,27f.
- 58 Vgl. E. Käsemann, „Gottesgerechtigkeit bei Paulus,“ *ZThK* 58 (1961): 367–378, auch in ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen 1964, 181–193; Chr. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk: Eine Untersuchung zu Römer 9–11*, Göttingen 1964; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1965.
- 59 Vgl. R. Bultmann, „[DIKAIOSYNE THEOU],“ *JBL* 83 (1964): 12–16, auch in ders., *Exegetica*, Tübingen 1967, 470–475; H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967 u.ö., § 25, II; G. Klein, „Gottes Gerechtigkeit als Thema der neusten Paulusforschung,“ *VF* 12,2 (1967): 1–11, auch in ders., *Rekonstruktion und Interpretation*, München 1969, 225–236; E. Lohse, „Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie,“ in ders., *Die Einheit des Neuen Testaments*, Göttingen 1973, 209–227.
- 60 Vgl. P. Stuhlmacher (s. o. Anm. 58); Wilckens I, 203–208; K. Kertelge, „Rechtfertigung“ bei Paulus: *Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs*, Münster 1967 (2. Aufl. 1972) und ders., „[dikaiosyne] etc.“, *EWNT* I: 784–796.
- 61 Hierzu vgl. besonders M. J. Fiedler, „[Dikaiosyne] in der diasporajüdischen und intertestamentarischen Literatur“, *JSJ* 1 (1970): 120–143; J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry*, Cambridge 1972, 52–111.
- 62 Ein solches heute vordringendes Bedeutungslehnwort ist „Evidenz“ für empirische oder textliche Belege (nach dem Vorbild des englischen “evidence”), während „Evidenz“ früher nur eine Eigenschaft von etwas meinte.
- 63 Vgl. G. Quell, *ThWNT* II: 176f; J. A. Ziesler (s. o.) 58.
- 64 Vgl. D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings. Studies in the Semantics of Soteriological Terms*, Cambridge 1967, 82–162.
- 65 So zahlreiche neuere Autoren im Anschluss an H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen* (2. Aufl. 1900); vgl. K. Koch, „קָדַשׁ sdq gemeinschaftstreu / heilvoll sein,“ *THAT* II: 507–530.
- 66 Vgl. N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, New York 1964, S. 51–78;

- vgl. z. B. Richt 5,11 (*šedeq* für „Heldentat“ o. ä.); Jes 41,2 (für „Sieg“ oder „Erfolg“).
- 67 In LXX nach G. Quell, *ThWNT* II: 176 81mal für *šedeq* und 134mal für *šedaqah*.
- 68 Vgl. Ri 5,11; 1 Sam 12,7; Micha 6,5.
- 69 Ferner: Jes 46,13: „Ich lasse nahen meine Gerechtigkeit, sie ist nicht fern, und meine Hilfe bleibt nicht aus ...“. Jes 51,5: „Meine Gerechtigkeit ist nahe, und mein Heil kommt heraus.“ Weitere Parallelismen von „Gerechtigkeit“ und „Heil“ finden sich in Jes 45,8; 59,17; Ps 71,15; 40,11. Zu diesen Texten und der durch sie bezeugten Tradition - auch im Blick auf das oben unter Punkt 3 erörterte Problem - vgl. die methodisch vorbildliche Studie von F. Crüsemann, „Jahwes Gerechtigkeit (*šēdāqā/šādāq*) im Alten Testament,“ *EvTh* 36 (1976): 427–450.
- 70 Das spricht gegen die Akzentuierung durch E. Käsemann und P. Stuhlmacher.
- 71 Vgl. M. J. Fiedler (s. o. Anm. 58).
- 72 Vgl. J. Zink (1971), *Die Gute Nachricht* (1971), *BhD* (1982), *Hoffnung für alle* (1983).
- 73 Vgl. M. v. Albrecht, *Meister römischer Prosa*, Tübingen / Basel, 3. Aufl. 1995, 134: „Wiederkehr desselben Wortes in verschiedener Funktion wurde in der Antike weniger gemieden als heute.“
- 74 Dass es sich um ein biblisches Fachwort handelt, könnte im Druck durch Anführungszeichen signalisiert werden.