

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN

BAND/VOL. X (2015)

JUBILÄUMSBAND/ANNIVERSARY VOLUME

Markus Piennisch, Peter Wassermann (Hg.)

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN



BAND/VOL. X (2015):

JUBILÄUMSBAND/ANNIVERSARY VOLUME 2006-2015

**Die Bibel im Kontext der semitischen Ursprachen
als Grundlage der Offenbarung Gottes**

**The Bible in the Context of the Semitic Original Languages
as the Basis of the Self-Revelation of God**

IMPRESSUM

STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN (STT), BAND/VOL. X (2015)
<http://www.sttonline.org>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-00-054180-3

© 2016 EUSEBIA School of Theology (EST), Stuttgart.
Alle Rechte vorbehalten. <http://www.estonline.org>

Herausgeber:

Dr. habil. Markus Piennisch und Peter Wassermann

Redaktion:

Dr. habil. Markus Piennisch und STT-Team

Erscheinungsweise:

Stuttgarter Theologische Themen (STT) ist der Mitteilungsband der Stuttgarter Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission. Erscheint jährlich.

Urheberrecht:

Alle Beiträge unterliegen dem Urheberrecht des einzelnen Verfassers und der STT. Jede weitere Veröffentlichung bedarf der schriftlichen Genehmigung.

Haftung:

Trotz sorgfältiger Prüfung der Inhalte durch die Redaktion, kann eine Haftung für die Veröffentlichungen vom Herausgeber nicht übernommen werden. Mit der Übergabe der Manuskripte, Tonträger und Bilder an die Redaktion, erteilt der Verfasser dem Herausgeber das Recht zur uneingeschränkten Veröffentlichung.

Träger:

EUSEBIA-Missionsdienste gemeinnützige GmbH
Fetzerstr. 13, D-70199 Stuttgart
Postfach 15 01 03, D-70075 Stuttgart

Vorwort 5

Foreword 8

Klaus Haacker

Bibelübersetzung und Bibelwissenschaft 11

Bible Translation and Biblical Studies 31

Clemens Wassermann

Die Semitismen in der Hirtenrede und ihre Übersetzung 49

The Semitisms in the Shepherd Discourse and their Translation 57

Markus Piennisch

Hermeneutische Überlegungen zur Übersetzung der Bibel 65

Hermeneutical Reflections on the Translation of the Bible 81

Peter Wassermann

Gottes Sohn und Menschen-Sohn 95

Son of God and Son of Man 113

Clemens Wassermann

Der biblisch-semitische Hintergrund des Neuen Testaments 131

The Biblical-Semitic Background of the New Testament 153

Clemens Wassermann

Die Rezeption des Aramäischen der zweiten Tempelzeit
im biblischen Text 173

The Reception of the Aramaic of the Second Temple Period
in Biblical Text 185

Markus Piennisch

Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium als Erfüllung
der Offenbarungen Gottes 197

The Messianic Secret in Mark's Gospel as Fulfillment
of the Revelations of God 227

Markus Piennisch

Die Relevanz biblisch-semitischer Offenbarungsstrukturen
für eine Hermeneutik der Septuaginta 253

The Relevance of Biblical-Semitic Revelation Structures
for a Hermeneutic of the Septuagint 273

V O R W O R T

Liebe Leserinnen und Leser,

es ist uns eine besondere Freude, diesen Jubiläumsband der STUTTGARTER THEOLOGISCHEN THEMEN zum 10-jährigen Bestehen der Stuttgarter Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission vom 24. Oktober 2015 herauszugeben. Das Thema der Tagung lautete:

Bibelübersetzung und Bibelwissenschaft.

Wir sind dankbar für die Kontinuität seit der ersten Fachtagung 2006, denn es war keineswegs selbstverständlich, dass wir insgesamt 19 Dozenten aus 7 Nationen gewinnen würden (England, Israel, Libanon, Australien, Vereinigte Staaten, Schweiz und Deutschland). Sie haben ihr jeweiliges Fachwissen in fruchtbarer Weise eingebracht, um das grundlegende Ziel der Entwicklung des biblisch-semitischen Verstehensansatzes zu fördern.

Dieser Verstehensansatz ist für die Bibelauslegung deshalb wichtig, weil die westlich orientierte Theologie zu sehr von einem aristotelisch geprägten Verständnis der Realität bestimmt wird. Denn im Weltbild des Aristoteles, das durch Plato vorbereitet wurde, besteht ein grundlegender Dualismus, eine Spaltung zwischen geistiger/geistlicher Wirklichkeit und physikalischer/materieller Wirklichkeit. Dieser „logische Dualismus“ hat sich in der abendländischen Geistesgeschichte durchgesetzt und auch das Denken der Christen im westlichen Christentum bestimmt.

Da die Herausgeber und Referenten der Fachtagung aus einem internationalen und interkulturellen Umfeld kommen und darin gearbeitet haben, war von Anfang an klar, dass die Fachtagung die drei Forschungsgebiete von Bibel, Theologie und Mission zusammenführen muss. Denn nur so können diese drei grundlegenden Dimensionen des christlichen Glaubens sich gegenseitig befruchten. Das biblische Vorbild für diesen Ansatz findet sich im Neuen Testament, in der Apostelgeschichte Kapitel 20, Vers 27. Dort fasst der Apostel Paulus gegenüber den Ältesten der christlichen Gemeinde in Ephesus seine Zielsetzung der theologischen Arbeit im Zusammenhang der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus wie folgt zusammen:

„Denn ich habe nicht unterlassen, euch den ganzen Ratschluss Gottes zu verkündigen.“

Paulus war verwurzelt in einer gründlichen Kenntnis der Bibel, die er jahrelang intensiv studiert hatte, vor allem der Thora des Alten Testaments. Dies ist die Grundlage seiner Theologie, für die er durch die Begegnung mit dem auferstandenen Jesus Christus auf der Straße nach Damaskus den Schlüssel erhielt. Der Schlüssel war die Herrschaft Jesu Christi, die ihm durch den Glauben die Vollmacht gab, um das Evangelium durch die Mission zu den Nationen zu bringen.

Die Mission und Verkündigung des Paulus wäre jedoch undenkbar ohne die grundlegende Offenbarung der Person und des Werkes Jesu Christi durch die Evangelien des Neuen Testaments. Denn dort wird Jesus Christus als Menschen-Sohn offenbart, der vom Himmel kommt, um dem irdischen Gottes-Sohn die Vollmacht zur Einführung des Reiches Gottes zu verleihen. In dieser Vollmacht erfüllt Jesus, der Messias, die Passion und Auferstehung von den Toten. Als auferstandener Sohn Gottes wird er somit zum Ausgangspunkt der Verkündigung des Paulus, wie er im Römerbrief Kapitel 1, Vers 4 schreibt:

„... und nach dem Geist, der heiligt, eingesetzt ist als Sohn Gottes in Kraft durch die Auferstehung von den Toten.“

Diese physikalische Grundlage des Wirkens Gottes in seinem Sohn, wie sie in den Evangelien bezeugt wird, muss in der heutigen Verkündigung erneut betont werden, da die westliche Theologie zu einseitig auf der Verkündigung des Paulus basiert und ihn oftmals in dualistischer Weise fehlinterpretiert. Insbesondere die semitischen Sprachstrukturen in den Evangelien weisen darauf hin, dass das Kommen und die Menschwerdung Jesu Christi sehr stark im Alten Testament verwurzelt sind. Daher ist die Herausarbeitung der Semitismen in den Evangelien sehr wichtig, um die Verwurzelung im Alten Testament, und damit in der hebräischen und aramäischen Sprache, deutlich zu machen. Denn dies ist notwendig, um durch die ganzheitliche semitische Wahrnehmung der Realität das dualistische Weltbild der Gegenwart zu überwinden.

Hier hat die Bibelwissenschaft noch einen weiten Weg vor sich, doch es gibt immer wieder einzelne Ansätze in dieser Richtung. So liegt in diesem Jahr der Schwerpunkt der Fachtagung auf dem Gebiet der Bibelübersetzung. In seinem zweiteiligen Vortrag **„Bibelübersetzung und Bibelwissenschaft“** führt Prof. K. Haacker aus, dass die Übersetzung des biblischen Textes bestimmte Gemeinsamkeiten mit der exegetischen Erarbeitung des Textes hat. Dennoch sind die Aufgabenstellung und die Zielsetzung unterschiedlich, weil die Bibelübersetzung in der Zielsprache verständlich sein muss. Daher werden einige Fehler im Bereich der Wortbedeutung, der Grammatik und der Kenntnis des historischen Hintergrundes aufgezeigt, die im Prozess der Übersetzung auftreten können. Diese Problemstellungen konkretisiert Haacker anhand der Rechtfertigungslehre des Paulus im Römer- bzw. Galaterbrief, indem er die grammatikalischen Möglichkeiten der Begriffe „Gerechtigkeit Gottes“, „Glaube Jesu Christi“, „Werke des Gesetzes“ sowie „Herrlichkeit Gottes“ darlegt und in Beziehung zu Luthers Verständnis der Rechtfertigung des Sünders setzt.

Anschließend erläutert C. Wassermann **„Die Semitismen in der Hirtenrede und ihre Übersetzung“** anhand von semitischen und deutschen Bibelübersetzungen. Dabei wird einerseits deutlich, dass unsere deutschen Übersetzungen semitische Redeweisen im griechischen Urtext nicht so genau wiedergeben können wie semitische Bibelübersetzungen. Andererseits fällt auch die Übersetzungsleistung Luthers neu ins Gewicht, der meist eine formgetreue und verständliche Wiedergabe erreichte. Weniger genau bei der Übertragung erscheinen dagegen gegenwärtige deutsche Übersetzungen. Aufgrund der bewussten Verankerung der Semitismen im Urtext und deren Bedeutung für geistliche Erneuerungen wäre dagegen ihre sorgfältige Übersetzung angebracht.

Schließlich führt M. Piennisch **„Hermeneutische Überlegungen zur Übersetzung der Bibel“** aus, indem er auf Luthers Anliegen der Bibelübersetzung eingeht. Daraufhin zeigt er anhand der Selbstoffenbarung Gottes „Ich werde sein, der ich sein werde“ die Herausforderungen der biblisch-semitischen Begrifflichkeit auf. Ebenso wird die biblisch-semitische Grammatik anhand des

Schöpfungsgebotes und –verbotes „Ihr dürft frei essen – ihr werdet gewiss sterben“ beleuchtet. Zusammenfassend werden grundlegende Faktoren der Bibelübersetzung im biblisch-semitischen Verstehenshorizont herausgestellt.

Anlässlich des Jubiläums veröffentlichen wir erneut einige STT-Artikel der vergangenen Jahre, um die Wichtigkeit der textbezogenen theologischen Arbeit zu unterstreichen. Denn nur auf diese Weise können die offenbarungsrelevanten Strukturen im AT und NT herausgearbeitet werden, die zu einer sachgemäßen Verkündigung führen und die Vollmacht der Mission verstärken und unterstützen.

So legt P. Wassermann in seinem zweiteiligen Vortrag **„Gottes Sohn und Menschen-Sohn: Zeugnisse des Alten und des Neuen Testaments“** dar, wie die Zeugnisse des Alten und des Neuen Testaments die Frage nach der Identität Jesu Christi beantworten. Denn das Verständnis der Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur ist von entscheidender Bedeutung für die Verkündigung des Evangeliums in der christlichen Gemeinde und Mission heute.

Den Textbezug betont C. Wassermann in seinem zweiteiligen Vortrag **„Der biblisch-semitische Hintergrund des Neuen Testaments: Die lexikalischen und grammatikalischen Semitismen“**. Hier zeigt sich, dass es bereits historisch eine beträchtliche Tradition der Erforschung der Quellentexte gibt, die für den heutigen Stand der Forschung weiter fruchtbar gemacht werden muss. Entsprechend erläutert er in seinem Vortrag **„Die Rezeption des Aramäischen der zweiten Tempelzeit im biblischen Text“** die Verwendung von semitischen Sprachstrukturen in der Bibel. Anhand von Beispielen aus Esra und dem Johannesevangelium macht er deutlich, dass der semitische Hintergrund der Texte zu einem tieferen Verständnis der biblisch-theologischen Kontinuität der Offenbarung Gottes beiträgt.

Diese Kontinuität unterstreicht M. Piennisch in seinem Vortrag **„Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium als Erfüllung der Offenbarungen Gottes“**. Hier wird in besonderer Weise das vollmächtige Wirken Christi sichtbar, wo Jesus als Messias nur durch den Glauben erkannt wird. Dadurch wird das Geheimnis seiner Einheit von Menschensohn und Gottes Sohn in Kreuz und Auferstehung offenbar. Abschließend erfolgt in seinem Vortrag **„Die Relevanz biblisch-semitischer Offenbarungsstrukturen für eine Hermeneutik der Septuaginta“** eine kritische Würdigung der sprachlichen Entstehung der griechischen Übersetzung des Alten Testaments. Er zeigt die theologischen Bedeutungsverluste im Prozess der Bibelübersetzung beispielhaft auf und stellt daraufhin die Notwendigkeit der Erarbeitung der biblisch-semitischen Sprach- und Denkstrukturen für die gegenwärtige theologische Forschung und Verkündigung heraus.

Die Vorträge der Fachtagung erscheinen zweisprachig und sind unter **sttonline.org** auch im mp3-Format erhältlich. Die elfte Fachtagung für Bibel, Theologie und Mission findet am 24. September 2016 in Stuttgart statt. Das Thema lautet: **„Die Urgeschichte im Buch Genesis nach dem linguistischen Ansatz der semitischen Sprachen“**.

Vielen Dank für Ihr Interesse!

Die Herausgeber

F O R E W O R D

Dear Readers,

it is with great pleasure that we publish this anniversary volume of STUTTGARTER THEOLOGISCHE THEMEN on the occasion of a decennial of the Stuttgart Professional Conference for Bible, Theology and Missions, held on the 24th October, 2015. The theme of the conference was: **Bible Translation and Biblical Studies.**

We are grateful for the continuity since the first conference held in 2006, for it was not self-evident that we would win a total of 19 lecturers from 7 nations (England, Israel, Lebanon, Australia, United States, Switzerland and Germany). They have introduced their respective expertise in a profitable way in order to promote the foundational objective, which is the development of the Biblical-Semitic approach to theology.

This approach is important for the interpretation of the Bible because Western-oriented theology is shaped too much by an Aristotelian understanding of reality. In the world view of Aristotle, which was prepared by Plato, there is a foundational dualism, a split between the mental/spiritual reality and the physical/material reality. This so-called “logical dualism” has prevailed in the Western history of thought and also has determined the way of thinking in Western Christianity.

As the editors and lecturers of the symposium come from and work in an international and intercultural environment, it became clear from the outset that the conference would bring together the three research areas of Bible, theology and missions. Only in this way can these three foundational dimensions of Christian faith stimulate each other. The Biblical model for this approach is found in the New Testament, in Acts chapter 20, verse 27. There, the Apostle Paul sums up his theological task for the elders of the Christian community at Ephesus in the context of the proclamation of the Gospel of Jesus Christ as follows:

“Because I did not refrain from declaring to you the whole counsel of God.”

Paul was rooted in a thorough knowledge of the Bible, which he had studied intensively for many years, especially the Torah of the Old Testament. This is the basis of his theology, for which he received the key through the encounter with the Risen Christ on the road to Damascus. The key was the Lordship of Jesus Christ, who by faith gave him the power to take the gospel to the nations through his missionary journeys.

The mission and proclamation of Paul, however, would be impossible without the foundational revelation of the person and work of Jesus Christ through the Gospels of the New Testament.

There, Jesus Christ is revealed as Son of Man, who comes from heaven to be incarnated in the Son of God with the authority of introducing the Kingdom of God on earth. In this authority, Jesus the Messiah accomplishes the way to Calvary and the resurrection from the dead. As the risen Son of God, he thus becomes the starting point of Paul’s preaching, as he writes in Romans chapter 1 verse 4:

“... according to the spirit, who sanctifies, is designated the Son of God in power by the resurrection from the dead.”

This physical basis of God’s work in his Son, as attested in the Gospels, must be emphasized again in today’s proclamation because Western theology is too one-sidedly based on the proclamation of Paul, thus often misinterpreting him in a dualistic way. In particular, the Semitic language structures in the Gospels indicate that the coming and the incarnation of Jesus Christ are deeply rooted in the Old Testament. Therefore, the elaboration of the Semitisms in the Gospels is very important for clarifying this basis in the Old Testament, and therefore in the Biblical branch of the Hebrew and Aramaic language. It is necessary to overcome the contemporary dualistic worldview through this approach of holistic Semitic perception of reality.

Here, Biblical science still has a long way to go, but there are always individual approaches in this direction. Thus the focus of the symposium this year is in the field of Bible translation. In his two-part lecture **“Bible Translation and Biblical Studies”**, Prof. K. Haacker explains that the translation of the Biblical text has certain similarities with the exegetical elaboration of the text. Nevertheless, the challenge and the objectives are different, because a Bible translation must be understood in the target language. Therefore, common mistakes in the area of semantics, grammar and knowledge of the historical background are exposed, which may occur in the process of translation. Haacker specifies these problems based on Paul’s doctrine of justification in Romans and Galatians, by demonstrating the grammatical possibilities for the terms “righteousness of God”, “faith of Jesus Christ”, “works of the law” and “glory of God” and by relating them to Luther’s understanding of the justification of the sinner.

Subsequently, C. Wassermann explains **“The Semitisms in the Shepherd Discourse and their Translation”** based on Semitic and German translations of the Bible. It becomes evident, on the one hand, that our German translations can not reflect as accurately the Semitic ways of speaking in the Greek text as Semitic Bible translations. On the other hand, the translation performance of Luther receives new weight, for he usually achieved both a formally accurate and an understandable representation. In contrast, contemporary German translations appear to be less accurate in this transfer. However, because of the conscious placement of Semitisms in the original text and the importance of the latter for spiritual awakenings, a careful translation would rather be appropriate.

Finally, M. Piennisch explains **“Hermeneutical Reflections on the Translation of the Bible”** by considering Luther’s concern for Bible translation. He then shows, on the basis of God’s self-revelation “I will be who I will be”, the challenges of Biblical-Semitic terminology. Also, Biblical-Semitic grammar is illuminated based on the creation commandment, respectively, the prohibition “You may freely eat - you will surely die”. In summary, foundational factors of Bible translation are highlighted in the biblical Semitic horizon of understanding.

On the occasion of this anniversary, we also republish some STT articles from previous years, in order to underline the importance of the text-based theological work. For only in this way the relevant revelational structures in the Old and New Testaments can be developed, which lead to a more substantial proclamation, thus strengthening and supporting the authority of missions.

Then P. Wassermann explains in his two-part lecture “**Son of God and Son of Man: Testimonies of the Old and New Testaments**” how the testimonies of the Old and New Testaments answer the question of the identity of Jesus Christ. Hence an understanding of the unity of his divine and human nature is crucial for the proclamation of the Gospel in the Christian church and missions today.

Subsequently C. Wassermann emphasizes the text reference in his two-part lecture “**The Biblical-Semitic Background of the New Testament: The Lexical and Grammatical Semitisms**”. This shows that already historically there is a considerable tradition of exploration of source texts which must be made more fruitful for the present state of research. Accordingly, he explains in his lecture “**The Reception of Aramaic of the Second Temple Period in Biblical Text**” the historical dimension of Semitic language structures in the Bible. Using examples from Ezra and the Gospel of John, he presents evidence that the historical Semitic setting of texts contributes to a deeper understanding of the biblical-theological continuity of God’s revelation.

This continuity underlines M. Piennisch in his lecture “**The Messianic Secret in Mark’s Gospel as fulfillment of the Revelations of God**”. Here the authoritative work of Christ becomes visible in a special way, where Jesus is recognized as the Messiah by faith alone. Through this, the secret of his union of Son of Man and Son of God in cross and resurrection is revealed. Finally, his lecture “**The Relevance of Biblical-Semitic Revelation Structures for a Hermeneutic of the Septuagint**” provides a critical evaluation of the linguistic origin of the Greek translation of the Old Testament. He shows the theological losses of meaning in the process of Bible translation in an exemplary way and then goes on to emphasize the need to develop the Biblical-Semitic language and thought structures for current theological research and proclamation.

The lectures of the symposium are published bilingually and are available at sttonline.org, in mp3 format as well. The eleventh professional conference on Bible, Theology and Missions will take place in Stuttgart on the 24th of September 2016. The theme is: “**Pre-History in the Book of Genesis according to the Linguistic Approach of Semitic Languages**”.

Thank you for your interest!

The Editors

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 außerbiblisches 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 Paulusbrieve 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 entzündeten 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 Totenaufweckung, 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 *pístis* + 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 Lebenszuversicht auf Grund des Wissens um Christus und der Zugehörigkeit zu ihm. R. Bultmann vertrat die These, dass „das Moment des vertrauens Hoffens im spezifisch christlichen [*pístis*-]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 Verschärfung 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 *dikaíosýne 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 *dikaíosýne* 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 *dikaíosýne 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, *dikaíosýne theou* als einen eschatologisch-soteriologischen Machtbegriff zu verstehen, der in Röm 1,16f nicht umsonst parallel zu *dýnamis* steht und mit *apokalyptetai* 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 *dikaíosýne 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 dikaíosýne* ist – zweifellos ein Ausdruck für die Rechtfertigung.

Ein starres Entweder-Oder von „Machtcharakter“ und „Gabecharakter“ der *dikaíosýne 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. *dikaíosýne* 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 *dikaíosýne* Probleme auf: Während *dikaíosýne* (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 *dikaíosýne 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 *dikaíosýne theou* folgt Paulus dem Sprachgebrauch des *palästinischen Judentums* im Unterschied zur stärker *hellenisierten Diaspora*⁷¹ und erweist sich somit als „Hebräer“ (vgl. 2 Kor 11,22; Phil 3,5; Apg 6,1).

Diese semantische Inkongruenz zwischen der Normalbedeutung von *dikaíosýne* 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 *dikaíosýne* 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 *dikaíosýne 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 Paulusbrieфе 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 Wortstammes *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 *ekkop-tein* 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. 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 energeias 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 Musaïos, 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 Ehrenstellung) 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, „[*dikaïosyne*]“, *TBLNT* 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., „[*dikaïosyne*] etc.“, *EWNT* I: 784–796.
- 61 Hierzu vgl. besonders M. J. Fiedler, „[*Dikaïosýne*] 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, „*ἡ ζωὴ ἐν κοινῇ*“, *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, *ThWNTII*: 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.

BIBLE TRANSLATION AND BIBLICAL STUDIES

I. General Reflections

1. In order to be a good Bible translator it is not necessary to be an exegete

If one looks at today's global work of Bible translation, one can safely assume that only a minority of translators are trained exegetes in the sense of academic biblical scholarship. Many are not even familiar with the original languages as our students of theology after passing the exams “Graecum” and “Hebraicum”. (How long after, is another question, but they can revive it, if they become active as Bible translators.)¹

A shining example of a non-theologian who earned his merits as a Bible translator, is Hermann Menge (1841–1939).² He was a classicist teaching in a school, since 1900 in early retirement, when he largely devoted himself to the translation of the Bible. After nine years, in 1909, his translation of the New Testament into modern German appeared, seventeen years later (1926) also the Old Testament. The latter is particularly noteworthy because Menge was not a Hebraist, but only a classical philologist. In my student days (in the 60s) the Menge Bible was regarded as the most reliable study Bible in German.

It is also interesting that several decades ago a new Bible translation was developed by national mandate in Sweden. In the commission for the New Testament, there was reportedly only one New Testament scholar, Harald Riesenfeld (1913–2008). The other members

were either specialists in the original language or the target language.

However, these examples were new Bible translations in countries that already had a tradition of Bible translation. There you may have dictionaries in which the study of biblical languages has already been taken into account, sometimes even special dictionaries for the translation of the Bible. If several equivalents in the target language are eligible for a word in question, the references are already allocated to each matching category, at least in the dictionary of “Bauer-Aland”³ and its counterparts in other modern languages. However, the use of such tools has to be learned!

The work of pioneer translators who give a first Bible translation to a language group, presents itself quite differently. In this field, I do not have enough knowledge, so I cannot cite any examples. Not even Martin Luther was such a pioneer, but had predecessors.⁴ Nevertheless he became a classic - not only because he was a master of the German language, but also because he was an exegete, a professor for the interpretation of the Old and New Testaments! In his lectures, he also referred to details of the original languages.

2. Professional exegetes are not naturally the better translators

Translators are themselves always exegetes in a certain way because “exegesis” means exposition or interpretation, the effort to understand texts. In order to transfer a text into another

language, you must at first try to *understand* it while you read it as it is. Nevertheless, the academic experts of biblical interpretation are often not the best translators and this for various reasons:

a) They at any rate write their professional literature for students or educated people. Of course their translation is no linear translation in defiance of German syntax. However, they usually have the tendency of keeping as closely as possible to the source text, so that when reading the Greek text you can understand it faster with their help. For people who can read Greek this is legitimate, but for a wider audience it is not ideal.⁵

b) Secondly, exegetes as a rule are too familiar with traditions of Bible translation and distinctive church language. Thus they do not even notice it when their vocabulary differs from everyday language. For example, the Hebrew word *hoq* is often translated as “statute”. This is misleading, because in modern terms a “statute” is a longer text with a number of paragraphs, while the Hebrew word stands for a single commandment (therefore often in plural). This is still a harmless case. More serious is the tradition to translate the Greek word *skándalon* as “offense”. Today, this refers to something that triggers emotional resistance. This is dull compared to what is meant in the New Testament, and consequently, the meaning of important biblical texts is obscured. Paul’s claim that the word of the cross is “a skándalon to the Jews” (1 Cor 1:23) does not refer to the fact that the Jews resent or take offense, but means that they regard it as highly dangerous. The word *skándalon* is in this context a metaphor which originally refers to a piece of wood, which can close the trap when touched by an animal. In the language of the Bible, it is used for seducing into idolatry and similar threats to religion. When Paul in Romans 14:13 writes (according to Luther’s translation) that “no one should give his brother an offense or annoyance”, he means

that one should not tempt fellow Christians to act against their own conscience. Ulrich Wilckens in his commentary on Romans still translates skándalon as “annoyance”, although what is actually meant is properly clarified by his exegesis. The traditional translation is maintained, although the interpretation proves it to be misleading.⁶

c) Thirdly, scholars as translators sometimes succumb to the temptation to spread abroad a specific interpretation of which they are convinced, although the source text allows several interpretations. For example, the Einheitsübersetzung has inserted “laying on of hands” in Acts 14:23 where elders are appointed – without any justification from Luke’s wording.⁷

In Romans 11:15 the frequent translation “their rejection” (not shared by Luther!) has to be replaced by “their loss”.⁸ It should, however, be left open whether according to Paul the Jews “have lost something” or “got lost”. Sometimes of course there may be no word in the target language that is as “inaccurate” or broad as the term of the source language.⁹

3. Translators themselves are “exegetes” because they need to *understand the source text before they can make it understandable in a target language*

It does not make sense to translate the Bible by simply translating one verse after another. You have to be sensitive to the speech act in context, be it a narrative or an argument. You have to try figuring out the communication process with the addressees or readers which is intended by the author. It can be a mere information, but also an impulse to act or a way to exert an emotional influence. That will affect the wording and form of the translation.

Let us take, for example, the verb *parakalein*, which has a large range of meanings, namely “call in, send for, summon, invite, appeal to, exhort, encourage, comfort, console, excite,

demand, require, beseech, entreat”.¹⁰ What is preferable in a specific place results from the assumed relationship between the speaking subject and the person or group addressed in consideration of the situation, possibly from the aim of the speech act. When Paul in Philemon (v. 8f.) writes that he could very well “command what is proper” to the recipient, but then chooses *parakalein*, it is clear that he prefers to *ask for a favour*.

Therefore the translation of Rom 15:30 in the New English Bible (“I implore you ...” was better than today’s New Revised Standard Version “I appeal to you”. In Luther’s Bible, the verse begins with an equivalent to “I exhort you ...”. This is inappropriate because the concern of Paul is not a matter of duty, but his personal concern in view of his upcoming journey to Jerusalem. The word “exhort” today has a reproachful overtone which the word in Luther’s time probably did not have. Thus, one should replace it elsewhere with something like “encourage” or “cheer up” or “persuade”.¹¹

Even if a German equivalent is recommended for a particular Bible passage in a specialized dictionary of the New Testament, we must not accept this uncritically. Take for example the verb *katargein*, for which Bauer-Aland distinguishes between a normal and a metaphorical meaning. As an example of the normal meaning only Lk 13:7 is mentioned, where the barren fig tree is said to “drain the country”, for which not a single extra-biblical proof is cited. The “metaphorical” meaning is used everywhere else and is to be translated with “to put out of operation or validity, to refute, to destroy, eradicate, eliminate” or the like. Should all of this be derived from the basic meaning “to drain, exhaust”? Nonsense! The allegedly “transferred” meaning also fits Lk 13:7: The barren tree makes the piece of ground on which it stands, “ineffective”, namely *unprofitable*, and should be removed in favor of better plants. Luther wrote: “Cut it off, why should it hinder the land?”¹² Luther’s

Bible today (1984) and the Einheitsübersetzung offer: “to take the power from the ground”. It is not about pity on the ground, but the yield which the owner is missing. Indeed, the tree is in a vineyard; another vine in its place would make more sense!

4. Translators depend on historical knowledge from Biblical studies

Difficulties arise from the fact that many words do not have a conceptual content, but denote historical realities, possibly realities which no longer exist today. Exegesis is not only about collecting lexical knowledge, but draws from historical sources about certain realities and facts.

When in Acts 16:6 we read that the Holy Spirit prohibited Paul and his team from evangelizing “in Asia”, a literal translation would be irritating. Was Paul planning to travel to Persia, India or China? Here the clarification “province of Asia” is appropriate, if possible, with a footnote “the Western part of present-day Turkey”, so that people should not think of entire Asia Minor.

Another example is the designation of the city of Philippi as a *kolônia* in Acts 16:12. Our modern word “colony” does not fit here, because it was re-coined in the modern era for an entire territory that is politically under foreign rule. (The seemingly “literal” wrong translation, which needs to be avoided here, is metaphorically labeled “false friends”.) In the Roman Empire *coloniae* were cities in conquered regions where citizens from Italy were settled (e.g. veterans from the legions) in order to stabilize the local political situation and to represent the interests of Rome. As a translation, therefore, “veterans’ base” could be suitable. One could also describe the character of the city as an “offshoot of Rome” or of a “city with a Roman upper class”. Luther translated *colonia* as “a free city of the empire” and thus suggested an analogy with cities of his time which were independent from the rulers of surrounding territories.

Likewise the Latin term *praetorium*, which Paul uses in Phil 1:13, is not really understood if it is represented in German with “Prätorium”. It appears in the context of a trial, which suggests the idea of a courthouse. However, if one looks closely the text refers to a group of people among others: “In the whole praetorium, and among all others it has been revealed that I am in prison for Christ’s sake.” A *praetorium* was not always a building but could also be used for local *troops*, like the English term “garrison”.

A difficult problem arises at the beginning of the Christmas story in Luke 2:1. According to the Greek text, the Emperor Augustus had ordered that “*all the inhabited world (oikoumene)* should be registered” (for taxation). In reality this can only refer to people within the Roman Empire. But the Romans used to describe their power sphere as “the inhabited world”. In such a case you have to decide between a word which clearly denotes what is meant or to imitate the expression used in the original text. For a wider audience the latter is in this instance preferable, because otherwise the story of Luke 2 is placed into the category of fairy tale right at the beginning. In German we could use the term “Weltreich” as a viable solution.

5. Must translators deal with textual criticism, and if so, how?

A particularly difficult chapter of Biblical studies is textual criticism. In German theological faculties the relevant criteria are taught to undergraduate students, but a permanent competence rarely results from it. However, for Bible translators the question cannot be indifferent which source text has actually to be translated! And for evangelical translators, who often take on the pioneering work in new areas, the doctrine of inspiration only refers to the source text “*as originally given*”. Translators who grew up as Christians often know texts of the Bible by heart from their childhood

and youth. They are in danger of sticking to readings that have become questionable by new manuscript discoveries or methodological advances. Even the current edition of the Lutherbibel (1984/1999) does not consistently translate the present “standard text” of the two authoritative editions of the New Testament.

Below, I will confine myself entirely to the New Testament:

Foundational to the work of textual criticism is not the *age* of the manuscripts, but familiarity with *frequent errors*, which can lead to secondary readings. These may be technical mistakes in copying¹³, but also deliberate deviations from an older manuscript which for various reasons is considered to be incorrect. The frequency of such detectable deviations in a particular manuscript can lead to the conclusion that this is a more or less trustworthy manuscript. In the course of time such conclusions have led to a classification of the existing manuscripts, which is explained in the introduction to the edition of *Nestle-Aland*¹⁴ and in textbooks.¹⁵

For the work of Bible translators, the *Greek New Testament* edited by the United Bible Societies¹⁶ is more helpful than *Nestle-Aland*. The Greek New Testament does not document such a vast number of variants, but a selection according to importance.

In addition, the textual differences documented in the apparatus are classified in categories A to D of which the categories C and D are particularly important: In these cases the opinion of the specialists is divided, so that it may be worth-while to think it over.

Moreover, only in this edition of the Greek New Testament, references to the text-critical decisions of selected modern translations are included. That is another signal for the need of a decision.

Unfortunately, there are considerations to continue Nestle-Aland alone as the hand edition of the Greek New Testament of future generations.¹⁷ Bible translators and Bible societies should vehemently oppose any steps in this direction!

6. Are full-blown scholarly commentaries an aid in Bible translation?

This question is justified and implies doubts concerning the tradition of academic commenting. There are, roughly speaking, *two types of commentaries*: The *scholarly type* contains much that is irrelevant to the translation process, so that these books are too expensive, and the amount of work required in order to find what is really relevant, is often unacceptable. Indeed, the useful linguistic explanations are usually not found at the beginning of the exposition, but scattered in the course of extensive discussions. The *popular commentaries*, on the other hand, often provide a mere paraphrase enriched with useful information on the content or the message of the biblical text without any discussion of translation questions (or a reasoning for the provided own translation). My impression is that older commentators (such as Theodor Zahn) more often dealt with lexical or grammatical problems in the Greek text, because they could assume numerous high school graduates among their readers, who already knew Greek from school.

What are the issues of scientific exegesis, which take broad space in commentaries without being particularly profitable for translation? Firstly, there are the so-called *introductory questions* about the authors, the date of composition and the place of writing of biblical texts. Furthermore, there is the question of the addressees of the letters or the targeted audience of other writings. In all these questions there are no conclusive results except for some letters of Paul, but only more or less plausible hypotheses. They are controversial and debate often takes a lot

of space. The *relevance* of these questions is based on the fact that modern biblical scholarship for almost 300 years endeavors to understand the biblical writings *historically*, that is: to understand them as targeted letters or works in very specific situations - as a *communication from human to humans*. This intention can only be affirmed and in the case of Paul’s letters this path is particularly promising, because his letters contain clear references to Paul’s life, his work and his churches. However, in other writings of the New Testament we have much less evidence, so that the pertinent efforts require an almost criminological nose (or serendipity!), and the opinions of scholars sway to and fro.

Another issue, which occupies much space in the commentaries, is almost irrelevant for translation work. This is the *historical-critical* question (in its strictest sense) concerning the *historical value* of narratives. Of course this question is linked with introductory questions regarding author and date of composition. The larger a period between the reported events and the drafting of a report is, the more the question arises: How can the author know the narrated content? This often leads on to the question of *sources* that the author may have used, whether written or oral. But the historical question also implies the task of distinguishing *literary genres*. A German text that begins with “There once was a man” is rightly spontaneously classified as a fairytale and not as a historical report. That the book of Job begins with this same phrase, deserves attention! The same is true of parables that begin like fairy tales, or directly or indirectly with “in the event that” (see, for example, Mk 4:26–29; Lk 11:5–8).

Doubts about historical details of biblical texts are often prompted by *miraculous content*, for which there is no analogy in present experiences – at least not in the horizon of many interpreters. This problem has no direct relevance for translation. Nevertheless, there

are “miracle stories” that narrate something amazing which does not violate the so-called natural laws. In Acts 20:9 we read about a young man who fell asleep during a sermon of Paul and then fell down from the third floor. In most translations we read something like: “When they picked him up, he was dead.” The Luther Bible translates a bit more cautiously: “He was taken up dead.” But then narrative goes on to say: “Paul went down, threw himself on him, covered him and said: Be not distressed: He lives!” No raising of the dead, but an all-clear! But what is the meaning of the end of v. 9? Answer: It is a case of “style indirect libre”, that is: What sounds like a statement of fact by the narrator is a hidden quotation of what the persons involved think or feel.¹⁸

An important part of scholarly exegesis deals with the question from which *traditions* a Biblical author has taken his concepts, ideas or entire statements. This may be traditions from the Old Testament that have shaped the thinking of the author, as well as ideas from the environment, which the author takes up in order to address his non-Jewish readers effectively.

This *may* be relevant for translation, given the case that without knowledge of these traditions the meaning of a text term remains vague. A typical example of such cases is the term *ho christós* – “the anointed one”. For non-Jewish contemporaries of the early Church the adjective *christós* had absolutely no meaningful connotations, like “oiled” or “smeared” for us. Depending on the capabilities of the target language and the educational level of the targeted audience, explanatory additions may be needed in the course of a translation. These additions should make it clear that the so-named person is a beacon of hope and a savior, reminding of the role of famous kings of Israel.¹⁹ The same applies to the term “righteousness of God”, which plays an important role in Paul. This concept is also

rooted in Old Testament traditions which carry a special meaning. The language of the New Testament is in many ways a “sociolect”, a special language of a community with many technical terms.²⁰

For translators, a “**translation commentary**” on the whole New Testament would be desirable, which should evaluate existing translations, draw attention to conflicting options of exegesis and (possibly) plead for a particular rendering in the target language.

Translators with a good knowledge of English may profit from volumes of the series “*Helps for Translators*”, published by the United Bible Societies. I have dealt more closely with one of these volumes: “A Translator’s Handbook on Paul’s Letter to the Romans” by Barclay M. Newman and Eugene A. Nida, Stuttgart 1973. Yet, I am disappointed with this tool. The scholarly “authorities” consulted here are: William Sanday and Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (1905); Otto Michel, *The Letter to the Romans* (1955); C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (1957), next to the shorter commentaries by Denney, Dodd, Knox and Schmidt. Their opinions on the interpretation are frequently noted, even opinions without any consequences for the translation (!). However, I find far too few *philological arguments* for a particular translation. Besides I have the impression that this tool does not presuppose the possibility of a consideration of the Greek New Testament by its users. The quotations from selected *English* translations sometimes give useful impulses (if you are a *native speaker* of English or well familiar with English), also some examples of the equivalents of some Biblical terms in non-European languages. More important would be the most *accurate circumscription* of what is meant in the original text, based on which the translator could find adequate equivalents on the basis of his competence in the target

language. *The crucial process in translating is indeed that when you read (or re-read) the original text, a clear but silent idea of the meaning of the speech process arises before the “inner eye”, for which you then search a wording in the target language.* A more or less mechanical assembly of lexical equivalents of individual words of the source text by imitation of its syntax does not lead to the goal of an adequate translation.

A translation from European Bible translations into a completely different sphere of language without looking at the original text is hazardous because it risks the multiplication of errors in the European reception history of the Bible and may end up in a “translation colonialism”. The “interposing” of a translation from European languages can obstruct the chance to find optimal equivalents in direct transfer from the biblical source text into the target language.²¹ As an aid for resorting to the Greek original text, a Greek New Testament could be edited *in transcription*, which would reduce the threshold of anxiety towards this ancient and additional foreign language.²²

II. Translation Problems of Paul’s Doctrine of Justification

1. Basic problems in translating genitive connections

Questions and controversies repeatedly arise with the interpretation and translation of genitive connections between two nouns. In Hebrew, a parallel phenomenon is the status constructus connection. In a constructus connection it is not the second noun that resembles our genitive (which does not exist in Hebrew), but rather the first noun appears in a modified or shorter form. In any case, such genitive (or status constructus-) compounds have the function that one term is clarified or narrowed down by the addition of the other word (in genitive or status constructus).

In German we have another way of adding precision by means of composed nouns, where the precision is added by the first part, and is spoken with emphasis. Similar expressions in English are not written as one word (cf. “house party” in contrast to other parties). Hebrew, with its preference for final stress, has the opposite order: First, the (shortened) generic term and appended thereto, the word which provides precision (e.g. *bet-lehem* = “house of bread”).

When interpreting and translating Greek genitive connections (which will be dealt with below), the question always is to be raised: In what sense does the specification take place? A genitive attribute may have entirely different functions!²³

In many cases, the genitive points to an owner (possessive genitive). But that is only a fraction of the possibilities. Instead of the owner, the genitive may point to the author of something. In Greek, the material of which things are made, may be noted in genitive. As for people, the genitive stands for the relationship, for example, sonship (see Luke 6,15-16: “James [son] of Alphaeus ... Judas [son] of James). Briefly: The grammatical question of how the

genitive is to be understood thus leads to the semantic question for the type of word and the contents of the noun which “governs” it.

For example, “someone’s house” can give the name of the owner but could also mean the house in which someone lives as a tenant. When other meanings of “house” (e.g. company, noble family) come into consideration, it is even more difficult.

In many cases we have to decide between “genitivus objectivus” or “genitivus subjectivus”. That means: Suppose you transform the expression into a sentence and the governing noun into a verb. Will the noun in the genitive become the subject or object of this sentence?²⁴

An easily comprehensible example for this option is the Greek term *agape theou*. If we translate it with “God’s love”, it is clearly the notion that God loves. But if instead we choose the German compound “Gottesliebe” (“God-love”), it means love *toward* God. The decision about what is meant in a particular case, depends upon the interpretation in context. When Paul says: “Nothing ... can separate us from the love of God” (Rom 8,38f), then it is clear that God’s love toward us is meant. But what does 1 John 3:17 mean: “If anyone has this world’s goods and sees his brother in need, yet closes his heart against him, how does God’s love abide in him?”

Does this mean that God no longer loves us if we have no sympathy with troubled brothers and sisters? Or does it mean that lack of charity suggests a lack of love for God? (Remember that Jesus summarized the commandment to love God from Deuteronomy 6:5 and the commandment to love one’s neighbor from Lev 19:18 into the double commandment of love.)²⁵ The answer comes from a comparison with 1 Joh 4:20f.: “If any one says, I love God, and hates his brother, he is a liar; for he who does not love his brother whom he has seen, cannot love God whom he has not seen. And

this commandment we have from him, that he who loves God should love his brother also.”

In the interpretation of Romans several such genitive compounds are the subject of ongoing controversy.²⁶ The most well-known is Luther’s struggle with the concept of God’s righteousness in Romans 1:17. In Romans 3:22, the term *pistis Christou Iesou*, traditionally translated as “faith in Jesus Christ”, is exegetically controversial. Why? Because *pistis* can also mean “faithfulness” and hence it could refer to the “faithfulness of Christ”. The next problem of this kind is a statement on the universality of sin in Romans 3:23, using the term “*dóxa theou*” (Luther: “For all have sinned and fall short of the glory they should have with God.”). Then, in 3:28, the term “works of the law” follows, which is a storm centre of the discussion about the “new perspective” in Pauline studies. I postpone Rom 1:17 for now and start with Romans 3:22:

2. The discussion on the term *pistis* (*Iesou*) *Christou*

In printed editions of the Bible it is taken for granted that *pistis* with the genitive “Iesou” or “Iesou Christou” has to be translated with “faith in”. But *pistis* can indeed also mean “faithfulness”, and with God in the subsequent genitive this is preferable (at least in Romans 3:3: “Can their faithlessness possibly nullify the faithfulness of God?”). Hence it cannot be excluded that also with *Christ* in genitive his faithfulness is meant. This is the subject of a lively debate which has been going on for years, especially in the Anglo-Saxon language sphere.²⁷ But also the translation “Faith of Christ” has been advocated by J. Haussleiter in 1881 and 1895.²⁸ An impetus to translate *pistis* with “faithfulness” here was given by Karl Barth in his famous commentary on Romans from 1919 (p. 58), but in the sense of “faithfulness of God in Jesus Christ” (likewise also 1922). This could be correct dogmatically, but has to be discarded as a suggestion for translation. Debatable, however, is the modified

proposal by (his son) Markus Barth to think of the “faithfulness of Jesus Christ” (which is proven in his death).²⁹ Most sustainably, Richard B. Hays has argued for the adoption of a genitivus subjectivus.³⁰

This understanding indeed is linguistically possible, and there are clear examples of *pistis* followed by Gen. subj. in Paul (e.g. 4:12.16: “Abraham’s faith”, not “faith in Abraham”). However, against both versions of this interpretation (“faith of Jesus” and “Jesus’ faithfulness”) we have to consider the fact that Paul nowhere mentions Jesus as the subject of *pisteuein* and never attributes the predicate *pistós* (faithful) to him.³¹ It goes without saying that for the New Testament faith in a person can only refer to God or Jesus, therefore, all other personal genitives after *pistis* denote the subject of faith. However, it could be that our translation tradition (“believe in”) allows too much reasoning about *fides quae creditur*³², while the prepositional formulations (and their derived nouns in a genitive connection) rather have in mind the counterpart of trust or the foundation of confidence (*fides qua creditur*). (Probably the choice of words “believe in” from the beginning is a mere imitation of the Greek *pisteuein eis* and not an expression that was familiar previously in Germanic target languages.³³

This whole debate is overlaid by the suspicion that the traditional understanding of the phrase as “Gen. obj.”, given the “soteriological necessity” of faith according to Paul, makes a human attitude or even performance the condition of salvation.³⁴ Such competition between *sola fide* and *sola gratia* had not come to mind to Martin Luther; this suspicion probably has preaching traditions in mind which proclaim the call to faith not as encouragement and invitation (“you may believe”) but rather as a demand (“you have to believe”). One indication of this type of legal tendencies in speaking of faith are translations that amplify the discourse about faith

emphatically, such as the “Bibel in heutigem Deutsch” (1982, now corrected) on Rom 1:17 (“*unconditional* trust”) or the “Hoffnung für alle” (2002) on Rom 10:9 (“if you believe with *all* your heart”).³⁵ The exegetical finding that the controversial genitive connection is about the faith *of people in Christ* does not prevent the realization that this belief is a gift, brought about by God or Christ or the Holy Spirit, through the Word of proclamation.³⁶ To me the hint from *Rusam* seems important, that Paul rarely connects the subject-matter or the counterpart of faith with a preposition (*eis*, *en* or *pros*); the genitive connection seems to be the substitute for it.³⁷

In my opinion it is decisive that the context of substantival *pistis* + Gen. with the verb *pisteuo* speaks about believing *humans*. This is the case in Rom 3:22 as well as in the closest parallel passage Gal 2:16 (there with the addition of *eis Christón Iesoun*). Hence, the translation with “faith in Jesus (Christ)” rather does justice to the context of Rom 3:22.26.38.

The problem remains that in today’s common German the risk of a flattening into a formal term of sociology of religion is given. “Christ faith” simply is not a synonym for “being Christian”, but refers to a life of *confidence* based on the knowledge of Christ and the affiliation to him. R. Bultmann advanced the thesis that “the aspect of trustful hope retreats in the specifically Christian [*pistis*-] terminology”.³⁹ This, however, does not hold up to an examination, but is based on downplaying the reference to the future in the New Testament discourse about faith.⁴⁰

3. The expression *érge nómu* in Romans and Galatians

In this case an understanding of genitivus subjectivus can be discarded here from the outset, because the context of this term is not about the action or effects of the law, but whether people have to do something specific. The distinctively Pauline, but even with him rare

expression (only Rom 3:20.28; 9:32; cf. Gal 2:16; 3:2.5.10) has only one place and function in the discussion with Judaizers. It comprises what they demanded from gentile Christians: circumcision (if male) and the observance of other cultic or ritual rules of the Mosaic Law (cf. Gal 2:3; 5:2.6.11; 6:12f.15; 2:11 to 14:4.10). The early chapters of Romans are still related to this discussion, as the references to circumcision in 2:25–29; 3:1.30; 4:9–12 show. Circumcision was also the decisive point of the “unfitting actions” (from a non-Jewish point of view), which King Izates of Adiabene, who was sympathizing with Judaism, should rather avoid (Josephus, Ant 20:41). The same meaning of *érğa* is presupposed by Josephus when he speaks of “foreign *érğa*” which Jewish Hellenists practiced in the 2nd century BC by worshipping Zeus in Jerusalem (Antiquities 12:241). For *cultic* acts, namely the sacrifices in the temple, *érğa* is also employed by Josephus in his rendering of Solomon’s prayer at the consecration of his temple (Ant 8:111). It is interesting that this speech *downgrades* the material sacrifices to God in favor of words of gratitude towards God. This use of *érğa* had been introduced by the Septuagint, where the plural *érğa* often translates the singular ‘*abodah*’ (if it stands for “worship”; cf. Num 3–4 passim and 8:11.15.19).

The genitive connection with *nómou* could – like *érğa Kyriou* in Num 8:11 (‘*abodat YHWH*’) and 3 Ezra 5:56; 7:9 – point to the law as the “address” of cultic performance.⁴¹ But this genitive could also designate the authority by which the cultic rituals are required.⁴² In any case, *érğa nómou* as a term for distinctively Jewish actions prescribed by law must not be confused with “good deeds” in ethical perspective.⁴³ The Pauline devaluation of the “works of the law” is not about the relationship between faith and lifestyle, but pleads the case of equality between Jews and Gentiles in God’s sight (and therefore also within the church). It is part of the argument beginning in Rom 1:16 which reaches its goal in 3:27–30.44.

4. *Doxa Theou* in Rom 3:23

In Romans 3:22 the Luther translation reads: “For all have sinned and fall short of the glory they should have with God.”⁴⁵ The second half of the verse is certainly meant as reaffirmation of the first, but controversial in its statement, depending on the meaning of *dóxa* and on which understanding of the genitive *theou* is adopted.

According to the prevailing view of recent interpreters,⁴⁶ Paul alludes to the “glory of God”, which the first humans shared as God’s image but lost through sin. The Einheitsübersetzung even introduces this hypothesis into the translation. However, as translation of the present tense *hysterountai*, “they have lost” is unacceptable! Another problem of this exegesis is the fact that a rather rarely documented early Jewish idea is assumed as being known by Paul or even his Roman readers without being explicitly expressed.⁴⁷ Therefore, other interpreters understand this sharing God’s glory as the eschatological destiny of man (mentioned in Romans 5:2; 8:18.30.48) which – for the time being – was forfeited by sin.

Primarily, however, an understanding should be sought, which is closer to *normal meanings* of the word *hysterein* c. Gen. (“lag behind”, “fall below”, “fail to obtain”)⁴⁹ and which respects the *present tense* used by Paul. From this perspective, the translation of *doxa* as “honor”, “acceptance” has much to recommend it, while *theou* can be understood both as a Gen. subj. (“acceptance by God”)⁵⁰ as synonym for “justification”, as well as a Gen. obj. (“honoring God”)⁵¹.

In favor of “glory before God”, etc. it is worth mentioning that a Hebrew status constructus connection may very well have the meaning “from the perspective of”, for example, in the term which is translated as “an abomination to the Lord” (see e.g. Deut 27:15). Similarly, in 1 Corinthians 1:27 “the foolish things of the world” mean the foolish things “in the eyes of

the world” and “the weak things of the world” designate what is weak from the perspective of the world.

On the other hand, Paul according to Romans 1:21 sees the original sin of mankind in their refusal to give due honor to God. Similarly just before 3:23 Paul mentions the lack of reverence for God (3:11.18). That is why “honoring God”, in my opinion, fits best into the present context. An allusion to an original or eschatological participation in God’s glory (if Paul would have intended it) would demand too much of the addressees and all subsequent non-professional readers of this letter.

In my opinion, the three examples discussed show that it is a self-deception if we think it is “faithful” to reproduce a genitive connection of the Greek text with analogous genitive connections of a modern language. The fact that we use the same names for the Greek system of cases and ours today can lead astray.

5. The term “righteousness of God” in Paul⁵²

My final example for an ambiguous genitive connection is not only due to the ambiguity of genitives. Here the very concept of righteousness poses a *semantic problem*. It leads us to a reflection on the importance of the Hebrew Bible for an understanding of the New Testament.

In Rom 1:16f Paul calls the gospel “a power of God that saves every believer”. He substantiates this by noting that in it the “righteousness of God” is revealed or emerges. Luther translated *dikaíosyne theou* in this case and in Rom 10:3 as “the righteousness which is valid before God” and in Romans 3:22 with “righteousness before God”. This stands in line with what I have just mentioned as being debatable in Romans 3:23 (the genitive meaning “from the perspective of”).

Coming from the meaning of *dikaíosyne* in ordinary Greek (which was developed and

clarified in the theory of virtue of ancient philosophical ethics and largely corresponds to our popular conception of justice)⁵³ the idea of “salvation” is very far away. A combination with the idea of judgment (starting to be unfolded in v.18) suggests itself much more. Time and again, this problem has challenged the interpreters of Romans,⁵⁴ and since 1961 it is also the topic of a very lively debate⁵⁵. (In it the semantic issues involved have often been blended with concerns of systematic theology, past or present).

A “splendid moment” in the history of interpretation that continues to resonate today, was Luther’s famous “tower experience”, his breakthrough to a new understanding of God’s righteousness, which he describes in the preface to the first volume of his collected Latin writings in 1545 as follows:⁵⁶

“I greatly longed to understand Paul’s epistle to the Romans and nothing stood in the way but that one expression, ‘the justice of God,’ because I took it to mean that justice whereby God is just and deals justly in punishing the unjust. My situation was that, although an impeccable monk, I stood before God as a sinner troubled in conscience, and I had no confidence that my merit would assuage him. Therefore I did not love a just and angry God, but rather hated and murmured against him. Yet I clung to the dear Paul and had a great yearning to know what he meant. Night and day I pondered until I saw the connection between the justice of God and the statement that ‘the just shall live by his faith’. Then I grasped that the justice of God is that righteousness by which through grace and sheer mercy God justifies us through faith. Thereupon I felt myself to be reborn and to have gone through open doors into paradise. The whole Scripture took on a new meaning, and whereas before the ‘justice of God’ had filled me with hate, now it became to me inexpressibly sweet in greater love. This passage of Paul became to me a gate to heaven ...”.

The discovery which Luther describes here gives us a good example of how a second meaning of a term (“righteousness”) can come to the fore when we take heed to the context. The *range of meanings of a word* should not be reduced to definitions by philosophy or dogmatics.

It has been, however, a controversial question until today, whether the simple genitive connection *dikaíosýne theou* can on linguistic grounds be verified to be a succinct expression of the doctrine of justification. Or in other words: is Luther’s distinction between *iustitia activa* and *iustitia passiva* philologically verifiable? The latter would today be called a case of the genitivus *auctoris*. It is striking that Luther himself when translating already does *not* interpret Rom 1:17 on the line described above, but instead speaks of the “righteousness which is valid before God” (“Gen. relationis” rather than “Gen. auctoris”).⁵⁷

In recent times – following an impulse by A. Schlatter – E. Käsemann, and particularly P. Stuhlmacher have been committed to understand *dikaíosýne theou* as an eschatological-soteriological concept of power, which does not vainly stand in parallel with *dýnamis* in Rom 1:16f and is connected with *apokályptetai* (which indicates the entry of the previously unseen and restrained reality of God into history; cf. 3:21).⁵⁸ It is characteristic of this approach that the idea of the *righteousness of God* and its impact on and final victory in the world has been emphasized against an individualistic narrowing of soteriology, a concern which can be supported by Rom 10:3. (The non-believing Jews “have not submitted to the righteousness of God”.) However, against this approach, R. Bultmann, H. Conzelmann, G. Klein and E. Lohse defended the traditional Lutheran understanding of *dikaíosýne theou* as the gift of justification⁵⁹, and in doing so, particularly referred to Phil 3:9 where the opposite of “own” justice “from the law” is the *ek theou dikaíosýne* mediated

by faith in Christ – without doubt an expression of justification.

A rigid either-or of “power” and “gift” for *dikaíosýne theou* does not hold water because for both aspects evidence can be found. More recent contributions to this discussion allow for a certain convergence of perspectives by refraining from defining the Pauline usage as a narrowly fixed *concept* of the righteousness of God.⁶⁰ However, that does not mean that the semantic problem of this phrase has been sufficiently clarified.

Let me draw your attention to some more aspects which, in my opinion, are important for the understanding of Romans 1:17:

1. The use of words of the root *dik-* in Jewish⁶¹ and Christian writings to some extent differs so significantly from that of profane Greek that reasons for this must be sought in the bilingualism of the authors. Hence we have “translation Greek” or “borrowed loanwords” which in deviation from the ordinary language absorbed the meaning from words in a foreign language which they translated.⁶²
2. The use of the word family *dik-* in the Septuagint in most cases translates Hebrew words from the root *š-d-q*,⁶³ so that the meaning of the Hebrew words in question influenced the use of the Greek equivalents and extended or shifted their meaning (though only within a certain circle of tradition or language environment).⁶⁴
3. Hebrew words from the root *š-d-q* cover a wide range of meanings that cannot be reduced to one clear “concept”. Attempts of a definition as “behavior respecting the community”⁶⁵ fall short of the variety of uses that do not always imply a moral judgment.⁶⁶ However, the basic meaning of the word group can be established - independently from any further statement

on the designated subject - as *positive evaluation* by the one who uses the word in question for something or someone. So neither the correspondence with a *certain* ideal standard nor the accordance with a presupposed understanding of community, but the consent of the speaker (or writer) to a thing or a person or group is the regular function of the word group *š-d-q*. In varying areas of life it obtains more specific accents and “color” from the context and these can produce familiar connotations in the word usage; but they do not condense into one lexical “meaning”.

4. In Jewish-Christian translation Greek *dikaíosýne* stands predominantly for *šedeq* and *šedaqah* and therefore takes on functions of these two words.⁶⁷ Yet, a structural difference between the Hebrew originals and the normal Greek use of *dikaíosýne* raises problems: While *dikaíosýne* (like the German “Gerechtigkeit”) is consistently an abstract noun, *šedeq* and *šedaqah* can also be *nouns of action*, designating specific actions so that these words can be used in the plural (as the German equivalents of “injustice” or “tenderness”).⁶⁸
5. The close textual connection with *sotería* and *apokályptetai* allocates the use of *dikaíosýne theou* in Rom 1:17 to a particular tradition in which this term describes the *saving work of God*, which is praised by the authors as a blessing or success of God. See especially Ps 98:2: “The Lord has made known his salvation; he has revealed his righteousness in the sight of the nations.” (ESV) and Is 56:1b: “For close is my salvation to come, and my righteousness to be revealed.”⁶⁹ Hence this is a genitivus subjectivus: God is the subject of the “really good action” of helping or saving his people. The idea of justice completely retreats into the background or only appears marginally.⁷⁰

With the soteriological use of the term *dikaíosýne theou*, Paul follows the language of *Palestinian* Judaism in contrast to the more *Hellenized* diaspora⁷¹ and thus proves himself to be a “Hebrew” (cf. 2 Cor 11:22; Phil 3:5; Acts 6:1).

This semantic incongruence between the common meaning of *dikaíosýne* and the term *šedaqah* of God intended in v.17a raises the question whether our term “righteousness” can be used for the translation of this verse. However, to resort to paraphrases, for which several new translations and interpretations opt,⁷² destroys the lines of key words by which Paul likes to play with words from the root *dik-* and even uses different meanings of the term *dikaíosýne* alongside. Our wish for accuracy of terms obviously is in tension with the language of Paul, for whom (in analogy to the importance of recurring roots in Hebrew texts) the consistency of a certain word stem contributed to the persuasiveness of a speech.⁷³ To stick to “righteousness” as translation of *dikaíosýne theou* is not worse than Paul’s own use of this word, which may have sounded puzzling already for the first readers. To follow his example makes the translation dependent on an accompanying explanation of this technical term of distinct biblical-ecclesiastical language.⁷⁴ Some assistants of Paul who delivered his letters may have been able to explain what Paul meant after reading them to the congregation. The confidence that “Scripture interprets itself” (*scriptura sacra sui ipsius interpres*), although true in principle, has to come true in lifelong learning. More than ever before, we need to be committed today to assist *beginners* to reading the Bible in their understanding. They give up too quickly if too much is baffling at first reading. If the necessary explanations are given, preferably by reference to parallel passages, this encourages to read further and to penetrate deeper and deeper into its wealth.

ENDNOTES

- 1 For such a “revitalization” I recommend the *Moravian Daily Watchwords* in the original Biblical languages. My Hebrew owes its “revival” to them.
- 2 Cf. 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. ed. Lahr-Dinglingen 1983.
- 3 *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* von Walter Bauer, 6. completely newly reworked edition in the Institut für neutestamentliche Textforschung/ Münster under special assistance of Viktor Reichmann ed. by Kurt Aland and Barbara Aland, Berlin / New York 1988.
- 4 Cf. W. Kurrelmeyer, *Die erste deutsche Bibel*, 10 vols., Tübingen 1904–1915.
- 5 Goethe did not have a high opinion of translations attempting to imitate the original text poetically. They “really serve only for the conversation of scholars among themselves.” Thus in *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*, 3,11. (Werke, Hamburger Ausgabe in 14 vols., 2. ed. 1957), vol. 9, 494.
- 6 Cf. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, Zürich etc. / Neukirchen-Vluyn, vol. 3, 1982, 89f. This trivialising translation of the word stem *skandal-* is responsible for the fact that the word of Jesus in Mt 18:6 par. Mk 9:42 and Lk 17:2 traditionally is not applied to the seduction of children. The present Lutheran translation of this verse as “seduce to apostasy”, reads something into the text which distracts from the usual case of seduction of children. Here and in Mt 5:29 the wording of the Einheitsübersetzung “to seduce toward evil” is closer to the basic meaning of this metaphor, “to expose to great danger”.
- 7 Embarrassingly, in the 6th edition of the dictionary by Bauer-Aland (see above note 3) – in deviation from the 5th edition! – this meaning has been assigned for the verb *cheirotonein* used here for Acts 14:23, probably under the influence of the Einheitsübersetzung! The verb originally designates the stretching out of the hand when giving a vote at an election and later received the extended meaning “to appoint (to office)” (also with God as subject, of course without a physical gesture).
- 8 See my discussion of this verse in *Versöhnung mit Israel: Exegetische Beiträge* (Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal vol. 5), Wuppertal / Neukirchen-Vluyn 2002, 209–216. Rumours say that a correction of this passage is planned in course of the current revision of the Luther Bible.
- 9 Below I will present an example for illegitimate precision from the letter to the Romans (Rom 3:23).
- 10 Cf. Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon: With a Supplement*, Oxford 1968, 1311.
- 11 Also in 2 Cor 5:20 “to encourage” fits better than “admonish”, because in the same breath Paul speaks of “entreating”.
- 12 According to my gardening experience, to “cut off” is not precise enough for this action: the Greek *ekkoptein* with the prefix *ek* signals that you have to cut out the stem and also some roots with an axe in order to get space for a new planting.
- 13 For example the skipping of a line of the original, especially when, for example, two lines were ending with the same word, or the skipping of several words, when in one sentence the same word recurs.
- 14 Most recent edition: *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 With more detail 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 Most recent edition: *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. One should note the identity of the responsible persons, - the reason for the fact that the edited text (without the footnotes in the “apparatus”) concurs and is designated as today’s “standard text”.
- 17 See my objections in: „Kooperation und Konkurrenz: Zwei revidierte Neuauflagen des griechischen Neuen Testaments,“ *Th Beitr* 46 (2015): 182–186.
- 18 The same solution can explain the paradox that Paul according to Acts 19:1 found some “disciples” (i.e. in Luke: Christians), who had never heard anything about the Holy Spirit and who had not received Christian baptism either. Translated into plain language: He found people he considered to be Christians at first sight, but he was mistaken. Cf. my study „Einige Fälle von ‚erlebter Rede‘ im Neuen Testament,“ *NT* 12 (1970) 70–77. Definition of terms and examples, among others, under https://de.wikipedia.org/wiki/Erlebte_Rede (accessed on 7.2.2016).
- 19 But caution: The notion is not restricted to a “royal” line! Also prophets could be designated as “anointed” (cf. Is 61:1). The decisive aspect is the (outstanding!) election and commissioning by God.
- 20 Not to confuse with the term “Jewish Greek” in the sense of a special Jewish dialect also in everyday language.
- 21 Cf. K. W. Pahlen, „Bibelübersetzung ohne Urtext? Textgrundlage und Sprachkompetenz von Bibelübersetzern in Afrika,“ in: *Wortlaute. Festschrift für Hartmut Günther*, ed. W. Schillhahn und M. Schaetzel, Groß Oesingen 2002, 13–19.
- 22 Here the problem of different pronunciation traditions needs attention. Originally, the Greek of the New Testament certainly did not sound the way it is mostly spoken in Germany (due to the influence of Erasmus). The “Cyrenius” of the Christmas story was originally called Quirinius and this example proves that already at that time the letter *Eta* was pronounced as a long *i*. And in the mouth of Paul *euangelion* certainly did not sound like “oiangelion” (which is the German pronunciation)!
- 23 Cf. H. von Siebenthal, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament: Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann / von Siebenthal*, Gießen / Basel 2011, 234–251. Most Germans are probably not aware of the fact that the same is also true for German.
- 24 This pair of terms is sometimes used in an inaccurate way, where other alternatives are concerned.
- 25 Cf. Mk 12,28–31 Parr.
- 26 As for what follows I refer to my argument in: *Der Brief des Paulus an die Römer*, Theologischer Handkommentar 6, Leipzig, (1. Aufl. 1999), 4., erneut überarbeitete Auflage 2012.
- 27 Cf. 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. E. Johnson und D. M. Hay (Hrsg.), *Pauline Theology*, vol. 4, *Looking Back*,

- Pressing On*, Atlanta 1997, 35–60. A good overview in the German language and good arguments are given by 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 Cf. J. Haussleiter, „Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube: ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes“, *NKZ* 2 (1881): 109–145.205–230; idem, „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 Cf. M. Barth, „The Faith of the Messiah“, *Heythrop Journal* 10 (1969): 363–370.
- 30 Cf. R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1 – 4:11*, Chicago 1981.
- 31 Cf. Rusam (see above note 27) 53.
- 32 That means, the mere affirmation of creeds.
- 33 According to Grimm’s dictionary of the German language the Gothic Bible translation of Wulfila points in this direction.
- 34 Cf. L. Keck, „‘Jesus’ in Romans“, *JBL* 108 (1998): 443–460, here 454: „At stake here is emancipation from a subjectivist reading of justification, according to which its basis is either ‘works’ or our believing“.
- 35 Italics by K.H. – R. B. Matlock has rightly objected to this theological overload of the debate, cf. R. B. Matlock, „Detheologizing the [PISTIS CHRISTOU] Debate: Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective“, *NT* 42 (2000): 1–23; idem, „Even the Demons Believe: Paul and [pistis Christou]“, *CBQ* 64 (2002): 300–318, here 311–318.
- 36 D. Rusam (see above note 27) arrives at a juxtaposition of Gen. obj. and Gen. auctoris, because he presupposes a meaning regarding the Pauline counter term *erga nomou* in the line of Gen. auctoris (or Gen. originis). His conclusion (p. 70) is: „Although the issue ... certainly is human faith, Paul – by his use of the genitivus auctoris – nevertheless underlines that God’s justification is God’s achievement.“ The risk of his argument is that he tries to explain a debated term through another debated term. We still could understand, that the issue is faith is demanded by Christ – just as the law demands certain actions – while it is a gift of God.
- 37 Cf. Rusam 52f, R. B. Matlock, „[PISTIS] in Galatians 3.26: Neglected Evidence for ‘Faith in Christ’?“, *NTS* 49 (2003): 433–439 has pointed toward the variant reading of Gal 3:26 in P46 which teaches that the Genitive and the prepositional construction (from the view of the copyist) have the same meaning. In the line of „Gen. obj.“ are, for example, also Phil 1:27 (*pistis tou euangeliou*); Col 2:12 (*pistis tes energeias theou*) and 2 Thess 2:13 (*p. aletheias*).
- 38 Cf. especially A. J. Hultgren, „The Pistis Christou Formulation in Paul“, *NT* 22 (1980): 248–263.
- 39 Cf. *ThWNT* VI: 209,33f.
- 40 Cf. K. Haacker, „Glaube II - Altes und Neues Testament“ *TRE* 13 (1984): 277–304, here 290 and 297.
- 41 For “zeal for God” and “zeal for the law” as meaning the same phenomenon in Acts 21:20; 22:3; Rom 10:2; cf. Gal 1:14).
- 42 In this sense, various authors of antiquity speak of the “works” of Aphrodite (=Kypris), where the (erotic) actions are concerned which are demanded by the goddess of love; cf. Antipatros, Epigr 43, similarly Bion 10 line 11. The cultic sense of the term is most clearly in Musaios, Hero and Leander 141f: “You are the priest of Kypris: fall to the works of Kypris: come and initiate me in the marriage customs of the deity.”
- 43 Even in the contrary position of James, the Biblical example for the necessity of “works” as confirmation of faith is not a “good work” in the sense of ethics, but the –ethically rather questionable– cultic action of preparing Isaac for sacrifice (cf. James 2:20–24), and the “works” of Rahab from Jericho (James 2:25) consist – in her betrayal of her country in favor of the Israelites (cf. Joshua 2)! To supplement faith by “works”, therefore, is something quite different from faith which operates in love (Gal 5:6).
- 44 Cf. especially J. D. G. Dunn, “The New Perspective on Paul”, *BJRL* 65 (1983): 95–122, here 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.” (Cf. reprint in idem, *The New Perspective on Paul*, Tübingen 2005, here 98 and 101.) On this, remarkable evidence has been added by the letter 4QMMT ((edited only rather late!) where the term *ma.asê ha-torah* stands for cultic demands, on which the author (the “teacher of righteousness”) advances special concerns of his group; cf. most recently J. D. G. Dunn, “4QMMT and Galatians”, *NTS* 43 (1997): 147–153, and M. Bachmann, „4QMMT und Galaterbrief: [Ma.asê ha-torah] und [ERGA NOMOU]“, *ZNW* 89 (1998): 91–113.
- 45 Only slightly deviating from Luther’s original version.
- 46 Thus 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 with reference to Apk Mos 21,6 (Adam towards Eve: “O evil woman, what have you wreaked among us? You have alienated me from the glory of God.”); Greek Apk Bar 4,16.
- 47 The more common notion of a special glory (or position of honor) of Adam is sometimes unaffected by the problem of the fall into sin; cf. Sir 49,16.
- 48 Thus the commentaries by O. Kuss, H. Lietzmann, A. Nygren, A. Schlatter, H. W. Schmidt and an alternative translation of the Luther Bible 1984 (allegedly “literal”!).
- 49 Cf. Liddell-Scott-Jones, 1905 and Josephus, Ant 15:200.
- 50 Thus Luther, also Zahn with reference to Rom 2:7.10.29; 1 Cor 4:5 and Joh 12:43.
- 51 Cf. Rom 3:7; 4:20 et al.
- 52 On the following, see also my recent article “Justice, Justification, Righteousness”, in *Oxford Encyclopedia of Bible and Theology* I (2015): 581–587.
- 53 Cf. G. Schrenk, *ThWNT* II: 194f.; A. Dihle, „Gerechtigkeit“ *RAC* X: 233–360; K. Grünwaldt, „[dikaïosyne]“, *TBLNT* I: 729–739.
- 54 An overview on “the righteousness of God in the exegesis of Paul” has been provided by U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, vol. I, 223–233 at the end of his excursus “righteousness of God” (202ff).
- 55 Cf. 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, esp. 105f.
- 56 Cf. WA 54, 185f (Latin original text, corresponds to Clemen 4, 427f). Translation quoted from Roland H. Bainton, *Here I Stand. A Life of Martin Luther*, softcover edition by the New English Library, p. 49–50.
- 57 The linguistic possibility of this translation results from the comparison with the Genitive *tou kosmou* = “in the eyes of the world” in 1 Cor 1:27f.
- 58 Cf. E. Käsemann, „Gottesgerechtigkeit bei Paulus“, *ZThK* 58 (1961): 367–378, also in idem, *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 Cf. R. Bultmann, „[DIKAIOSYNE THEOU]“, *JBL* 83 (1964): 12–16, also in idem, *Exegetica*, Tübingen 1967, 470–475; H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967 and more often, § 25, II; G. Klein, „Gottes Gerechtigkeit als Thema der neusten Paulusforschung“, *VF* 12,2 (1967): 1–11, also in idem, *Rekonstruktion und Interpretation*, München 1969, 225–236; E. Lohse, „Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie“, in idem, *Die Einheit des Neuen Testaments*, Göttingen 1973, 209–227.
- 60 Cf. P. Stuhlmacher (see above note 58); Wilckens I, 203–208; K. Kertelge, „Rechtfertigung“ bei Paulus: *Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs*, Münster 1967 (2. ed. 1972) and idem, „[dikaiosyne] etc.“, *EWNT* I: 784–796.
- 61 Cf. on this especially M. J. Fiedler, „[Dikaiosýne] 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 A similar contemporary loanword of meaning is “Evidenz” for “evidence” (i.e. empirical or textual proof), whereas “Evidenz” (in German) used to mean only an attribute of something.
- 63 Cf. G. Quell, *ThWNT* II: 176f; J. A. Ziesler (see above) 58.
- 64 Cf. D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms*, Cambridge 1967, 82–162.
- 65 Along this line numerous authors following H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen* (2. ed. 1900); cf. K. Koch, „sdq gemeinschaftstreu/heilvoll sein“, *THAT* II: 507–530.
- 66 Cf. N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, New York 1964, pp. 51–78; cf. e.g. Judg 5,11 (*šedeq* for „heroic deed“ or similarly); Is 41,2 (for „victory“ or „success“).
- 67 In LXX according to G. Quell, *ThWNT* II: 176 81times for *šedeq* and 134times for *šedaqah*.
- 68 Cf. Judg 5,11; 1 Sam 12,7; Micah 6,5.
- 69 See also Is 46:13: “I will bring near my righteousness, it is not far, and my help does not stay away. ...”. Is 51:5: “My righteousness is near, and my salvation comes forth.” Further parallelisms of “righteousness” and “salvation” may be found in Is 45:8; 59:17; Ps 71:15; 40:11. On these texts and the tradition witnessed by them – also in view of the problem discussed above under point 3 – cf. the methodically exemplary study by F. Crüsemann, „Jahwes Gerechtigkeit (*šedaqa/šādāq*) im Alten Testament“, *EvTh* 36 (1976): 427–450.
- 70 This argues against the accentuation of E. Käsemann and P. Stuhlmacher.
- 71 Cf. M. J. Fiedler (see above note 58).
- 72 Cf. J. Zink (1971), *Die Gute Nachricht* (1971), *BhD* (1982), *Hoffnung für alle* (1983).
- 73 Cf. M. v. Albrecht, *Meister römischer Prosa*, Tübingen / Basel, 3. ed. 1995, 134: “Return of the same word in different function was less avoided in antiquity than today.”
- 74 That it is a Biblical technical term, could be signaled through quotation marks in the printed version.

Klaus Haacker (Prof. Dr.), Berlin, formerly Professor of New Testament at Kirchliche Hochschule Wuppertal. His main areas of research are the life and thought of the apostle Paul, the message of Jesus and Luke-Acts. He published several books and numerous articles and served as editor of the periodical *Theologische Beiträge* and the new edition of *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*.

DIE SEMITISMEN IN DER HIRTENREDE UND IHRE ÜBERSETZUNG

I. Einführung

In diesem Vortrag möchte ich versuchen, den Fokus auf ein spezifisches Problem der Bibelübersetzung zu lenken, nämlich auf die Frage der Übersetzung von Semitismen im Neuen Testament anhand des Beispiels der sogenannten Hirtenrede in Johannes 10,1–18. In zwei früheren STT-Beiträgen¹ habe ich eine kurze Einführung in die Thematik der neutestamentlichen Semitismen gegeben. Aber ich denke es ist dennoch angebracht an dieser Stelle noch einmal ganz grundsätzlich zu fragen, was eigentlich ein Semitismus ist? Von Luther bekämen wir hierzu die Antwort: die hebräische Art zu Reden im griechischen Neuen Testament.² Es geht also um im Hebräischen und Aramäischen übliche Ausdrucksweisen, die in der griechischen Sprache, in der das Neue Testament zuerst handschriftlich bezeugt ist, eher unüblich sind.

Wir finden das vergleichbare Phänomen der unüblichen Ausdrucksweise in einer Fremdsprache auch hier bei uns im Schwabenland, zum Beispiel auf dem englischen Plakat eines Remstaler Sportgeschäfts, auf welchem „enjoy the nature“ steht, entsprechend dem Deutschen: „Genieße die Natur“. Allerdings müsste in korrektem Englisch der Artikel ausgelassen werden und das Plakat sollte daher richtigerweise „enjoy nature“ lauten, auf Deutsch: „Genieße Natur“. Aber einen echten Schwaben interessieren die genauen Regeln des Englischen natürlich nicht so im Detail. Vielmehr gebraucht er das Englische so, wie es ihm nach seinem deutschen Sprachgefühl rich-

tig erscheint. So ähnlich müssen wir uns auch die Situation in der Entstehungszeit des Neuen Testaments vorstellen, in der das antike Palästina zwar insbesondere in den Stadtzentren entlang der Mittelmeerküste von der griechischen Sprache und Kultur durchdrungen war³, aber die Juden damals dennoch nicht einfach ihre althergebrachte hebräisch-aramäische Ausdrucksweise aufgaben, sondern vielmehr das Griechische entsprechend ihren semitischen Sprechgewohnheiten gebrauchten. Die Frage der Semitismen führt uns deshalb unausweichlich auch zur weitergehenden Frage nach der prägenden Tradition hinter dem griechischen Text des Neuen Testaments und zur Problematik des Zusammenhangs von Altem und Neuem Testament, welche in der Forschung insbesondere auch von Prof. Haacker unter dem Oberthema der „biblischen Theologie“ behandelt wurde.⁴

Die Erforschung der Semitismen im Neuen Testament ist deshalb kein unnötiger theologischer Ballast, sondern ein Grundbaustein einer gegen den Liberalismus gerichteten Erweckungstheologie, die unsere abendländische Begrenztheit und Sündhaftigkeit aufzeigt, ähnlich wie es auch schon August Tholuck (1799–1877) nach der Aufklärung betonte.⁵ Doch wir wollen jetzt nicht in eine grundsätzliche Debatte über den richtigen Ansatz für eine gesunde Theologie verfallen, sondern vielmehr versuchen die Frage der Semitismen konkret auf das Thema „Bibelübersetzung“ anzuwenden und so zu prüfen, wie gängige semitische und deutsche Übersetzungen mit

den auffälligsten Semitismen im griechischen Text umgehen. Werden letztere von den Übersetzern wahrgenommen und in einer für den Leser angemessenen Weise wiedergegeben, oder werden sie völlig frei umformuliert oder gar ausgelassen? Von diesem Blickwinkel der Semitismen her wollen wir dann auch versuchen zu bewerten, in wie weit insbesondere unsere modernen deutschen Übersetzungen noch nach dem biblischen Grundsatz „*Ihr sollt nichts hinzufügen oder wegnehmen*“ (5 Mo 13,1; Offb 22,18f) verfahren, den Luther in seinem bekannten Lied „*ein feste Burg*“ mit „*Das Wort sie sollen lassen stahn*“ zusammenfasste. In diesem Sinne wollen wir uns nun der Hirtenrede in Johannes 10,1–18 und der Übersetzung der darin enthaltenen Semitismen zuwenden.

II. Die Semitismen in der Hirtenrede und ihre Übersetzung

Der erste auffällige Semitismus in der Hirtenrede ist die hebräische Transliteration Ἀμήν ἁμήν in Vers 1 und 7. Neben dem *Amen* nach dem Gebet kennen wir vielleicht auch das mehrfache *Amen* als Antwort der Gemeinde auf den vom Pfarrer erbetenen Segen am Ende eines Gottesdienstes. Dieser gottesdienstliche Gebrauch steht dem Gebrauch der Juden während der zweiten Tempelzeit sehr nahe. Wir sehen das zum Beispiel in Neh 8,6: dort lobt Esra den HERRN, und darauf antwortet das Volk: „*Amen! Amen!*“. Doch im Johannesevangelium tritt dieses doppelte *Amen* nun erstmals als bestätigende Einleitung in den Worten von Jesus auf, wie wir es auch in der Hirtenrede sehen. Jedoch ist diese Verwendung „in der gesamten Literatur des antiken Judentums ... ohne jede Analogie“⁶. Es handelt sich daher um einen besonderen, von Jesus neu geprägten Sprachgebrauch des Wortes *Amen*. Wenn wir nun einmal die Übersetzung dieser bestätigenden Einleitungsformel in semitischen Bibelausgaben verfolgen, dann fällt zunächst auf, dass in der aramäischen Peschitta-Bibel aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. (Sy^P) und in ihrer griechischen Text noch etwas freier wiedergebenden Vorlage aus dem 2.–4. Jahrhun-

dert n. Chr. (Sy^{Sin})⁷ das doppelte *Amen* wörtlich beibehalten wird. Gleiches gilt auch für die im Anschluss an die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts in Europa entstandenen hebräischen Übersetzungen von Delitzsch (Hb^{Dlz}) und Salkinson-Ginsburg (Hb^{Slk-G}). Die Sinnerschließung scheint aufgrund der starken Verbreitung des Wortstammes אמן in den semitischen Sprachen keine Probleme zu bereiten. Erst in heute gängigen arabischen Übersetzungen wie der Smith&Van-Dyck-Übersetzung (der arabischen KJV, die ebenfalls im Anschluss an die Erweckungsbewegung entstand)⁸ oder der Al-Hayat-Übersetzung (der arabischen NIV)⁹, wird das *Amen* wie in unseren Bibeln aus der Reformationszeit mit *al-ḥaqqā*, *al-ḥaqqā* الحَقّ الحَقّ („*wahrlich, wahrlich*“) übersetzt. Das bringt allerdings eine leichte Bedeutungsverschiebung hin zu „*wahr, recht/richtig sein*“¹⁰ gegenüber dem auch im Arabischen gebräuchlichen *amina* امن („*treu, zuverlässig, in Sicherheit/Frieden sein*“)¹¹ mit sich. In den deutschen Übersetzungen ist dagegen die Beibehaltung des doppelten Amens eher die Ausnahme (ZÜR, EIN). Luther legte mit seinem sowohl sinnerschließenden als auch formal durch Wiederholung den Semitismus andeutenden „*wahrlich, wahrlich*“¹² (LUT, ELB, MNG) die für den deutschen Sprachraum prägendste Übersetzung vor. Dagegen versucht die GNB mit „*Amen, ich versichere euch*“ einen Zwischenweg zwischen der Erhaltung des Semitismus und dessen Übertragung, während die aktuelle NGÜ das doppelte *Amen* ganz übergeht und so dem Leser vorenthält.

Der zweite auffällige Semitismus ist das mit Artikel gebrauchte Partizip ὁ (δὲ) εἰσερχόμενος („*der Hineinkommende, Eintretende*“) am Anfang von Vers 2, das genauso auch häufig im Hebräischen verwendet wird.¹³ Im klassischen Griechisch ist eine solche Voranstellung des mit Artikel gebrauchten Partizips im Nominativ dagegen eher ungewöhnlich.¹⁴ Ein Blick in die semitischen Übersetzungen macht weiter deutlich, dass es sich hier um eine besondere hebräische Ausdrucksweise handelt, da sowohl

in den aramäischen als auch in den arabischen Übersetzungen das Relativpronomen „*wer*“ (الَّذِي) eingefügt werden muss. Die hebräische Übersetzung von Salkinson-Ginsburg gibt daher diese typisch hebräische Wendung am genauesten mit Artikel + Partizip (הַכֹּהֵן) wieder, während Delitzsch das Partizip ebenfalls in einen Relativsatz (אֲשֶׁר יְבוֹא) auflöst. In den deutschen Übersetzungen ist die Auflösung des Partizips in einen Relativsatz ebenfalls zwingend. Aber während Luther zumindest den bestimmten Artikel „*der*“ beibehält, um so dem als Relativsatz zu übersetzten Partizip eine gewisse Besonderheit zu geben, benützen die übrigen Übersetzungen (ZÜR, ELB, MNG, EIN) mehrheitlich das übliche Relativpronomen „*wer*“, während die GNB und NGÜ den Relativsatz und den folgenden Aussagesatz zusammenfassen und so die eigentliche Aufgabe der Übersetzung des Semitismus übergehen.

Als dritter Semitismus ist die Voranstellung des Verbs vor das Subjekt zu nennen, die sowohl in Vers 6 als auch in Vers 7 vorkommt. Besonders bei einem wiederholten Auftreten dieser Voranstellung des Verbs handelt sich um einen der sichersten Semitismen im NT.¹⁵ Daher ist es nicht verwunderlich, wenn diese typisch westsemitische Satzstellung auch in allen herangezogenen semitischen Übersetzungen genau beibehalten wird. Bei den deutschen Übersetzungen ist die Satzstellung nicht ganz so einheitlich. Insbesondere die NGÜ (Vers 6) und die ELB (Vers 7) geben die semitische Voranstellung des Verbs einmal auf, während sie in den übrigen Übersetzungen in beiden Versen beibehalten wird.

In Vers 10 tritt ein weiterer Semitismus in der Ausnahmebestimmung οὐκ ... εἰ μὴ (wörtlich „*nicht ... wenn nicht*“) auf, die in den aramäischen und arabischen Übersetzungen die genaue Entsprechung *lā ... 'ela* ﻻ ... ﻋﻼ (Sy^{Sin.P}) bzw. *lā ... 'illa* ﻻ ... ﻻ (Ar^{SVD,Al-Hayat}) „*nicht ... wenn nicht*“ hat. Das biblische Hebräisch verwendet dagegen die etwas anders lautenden Partikel *lō ... kī* 'im לֹא ... כִּי (Hb^{Dlz})

(Slk-G)) „*nicht ... fürwahr, wenn*“, so dass hier am ehesten das Aramäische bzw. aramäisch beeinflusstes Hebräisch im Hintergrund stehen kann.¹⁶ In den deutschen Übersetzungen wird „*nicht ... wenn nicht*“ durchweg mit „*nur ... um zu*“ übersetzt. Die einzige Ausnahme bilden dabei Luthers Septembertestament von 1522 und seine Gesamtbibelausgabe letzter Hand von 1545, in denen dieser Semitismus mit „*Ein Dieb kommt nicht, denn dass er stehle ...*“ noch deutlicher erkennbar bleibt.

Wir kommen zu Vers 11. In diesem Vers kommen zwei weitere Semitismen vor, nämlich einerseits das wiederholte ὁ ποιμὴν ὁ καλός „*der gute Hirte*“, das in Vers 14 noch einmal wiederholt wird (also insgesamt 3x) und andererseits die Wendung τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (τίθησιν) ὑπὲρ „*seine Seele einsetzt für*“. Zunächst zu ὁ ποιμὴν ὁ καλός, das ganz wörtlich übersetzt nicht „*der gute Hirte*“ sondern „*der Hirte, der Gute*“ bedeutet. Das Adjektiv wird hier im griechischen Urtext genau wie in den semitischen Übersetzungen hinter das durch den Artikel bestimmte Subjekt gestellt, wobei vor dem Adjektiv der Artikel ein zweites Mal wiederholt wird. Dagegen ziehen die deutschen Übersetzungen entsprechend dem deutschen Sprachgebrauch das Adjektiv vor das Subjekt und wiederholen den Artikel nicht. Im Griechischen ist nun sowohl die semitische, nachgestellte Konstruktionsweise ὁ ποιμὴν ὁ καλός „*der Hirte, der Gute*“ als auch die indoeuropäische vorgezogene Konstruktionsweise ὁ καλός ποιμὴν „*der gute Hirte*“ möglich.¹⁷ Jedoch legt sich bei drei Belegen für ὁ ποιμὴν ὁ καλός „*der Hirte, der Gute*“ entsprechend semitischer Konstruktionsweise und keinem Beleg für die indoeuropäische Konstruktionsweise ὁ καλός ποιμὴν „*der gute Hirte*“ die Annahme nahe, dass es sich hier um einen weiteren Semitismus handelt.¹⁸

Die Wendung τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (τίθησιν) ὑπὲρ „*seine Seele einsetzt für*“ wurde bereits von Adolf Schlatter im Vergleich mit der ältesten exegetischen Literatur des rabbinischen Ju-

dentums (Mechilta zu Ex, Sifra (Lev), Sifre zu Num und Sifre zu Dtn) als Semitismus erkannt.¹⁹ So kommt zum Beispiel in Mechilta zu Ex 15,1 die fast wortgenaue Entsprechung על נפשו „*seine Seele gibt für*“ vor, wo sie den völligen Einsatz Moses für das Gesetz beschreibt. Der Neutestamentler Joachim Jeremias²⁰ bestätigte diesen Semitismus dann weiter durch einen Vergleich mit Paulus, der die völlige Lebenshingabe Jesu zum Beispiel in Gal 1,4 (τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν „*der sich selbst für unsre Sünden dahingegeben hat*“) oder 2,20 (τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμου „*der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben*“) in gewöhnlicherem Griechisch mit ἑαυτὸν („*sich selbst*“) anstatt mit τὴν ψυχὴν αὐτοῦ („*seine Seele*“) ausdrückt.²¹ Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass fast alle semitischen Übersetzungen (bis auf die moderne arabische Al-Hayat Übersetzung²²) „*seine Seele*“ wörtlich durch *naṣṣō/naṣṣēh/naṣṣahū* beibehalten. Dagegen gibt es bei der Übersetzung der Präposition ὑπὲρ (wörtl. „*über*“, על in der Mechilta) keine einheitliche Übersetzung in den unterschiedlichen semitischen Bibelversionen, was natürlich auch durch die innersemitischen Sprachunterschiede bedingt ist. In den deutschen Übersetzungen wird der Semitismus „*seine Seele*“ überall mit „*sein Leben*“ übersetzt (bis auf die GNB mit „*sterben*“), wobei die ZÜR als einzige Übersetzung das Verb τίθησιν genau mit „*einsetzen*“ wiedergibt.²³ Dagegen besteht Konsens bei der Übersetzung der Präposition ὑπὲρ („*über; zum Vorteil von, für*“) mit dem deutschen „*für*“.

In Vers 12 folgt dann schließlich noch eine für unser logisch ordnendes Sprachgefühl etwas ungeordnet anmutende Aneinanderreihung von Handlungen mit καὶ („*und*“), die in der Sprachwissenschaft auch als Parataxe bezeichnet wird.²⁴ Diese monotone Aneinanderreihung von Handlungen ist in den semitischen Sprachen sehr gängig, während sie im Griechischen mit seinen präziseren Möglichkeiten der logischen Gliederung eines Satzes (z.B.

durch die verbindenden Partikel μὲν und δὲ) in dieser Häufigkeit sehr ungewöhnlich ist.²⁵ Dennoch wird das erste am ungewöhnlichsten erscheinende „*und*“ selbst in den semitischen Übersetzungen in einen Relativsatz umgewandelt. Das Gleiche gilt auch für die Mehrheit der deutschen Übersetzungen (LUT, ZÜR, ELB, MNG, EIN), wobei die ELB als einzige Übersetzung das erste „*und*“ beibehält. Die moderne GNB und NGÜ formulieren diesen Semitismus dagegen frei um.

III. Auswertung

Wir kommen nun zur Auswertung der Übersetzung von Semitismen in der Hirtenrede, der ich zunächst vorausschicken will, dass es sich um eine vorläufige und natürlich durch die Auswahl der Übersetzungen bedingte Auswertung handelt. Insbesondere die Lutherbibel und die Einheitsübersetzung befinden sich ja in einem erneuten Revisionsprozess, dessen Ergebnisse noch nicht veröffentlicht wurden. Aber auch meine Analyse der Übersetzungen ist nur ein erster Schritt die Semitismenfrage in den Themenbereich der „Bibelübersetzung“ einzubringen. Dennoch denke ich zumindest drei allgemeine Schlüsse aus dieser Analyse der Übersetzung von Semitismen in der Hirtenrede ziehen zu können nämlich:

1. Im Zusammenhang betrachtet kommt keine unserer deutschen Bibeln bei der Übersetzung der Semitismen an die Urtextnähe der semitischen Übersetzungen heran.
2. Die Lutherbibel weist eine sehr konsequente und bewusste, aber dennoch verständliche Wiedergabe der Semitismen innerhalb der deutschen Übersetzungen auf.
3. Die Semitismen sind in den für unbewanderte Bibelleser zugänglicheren Übersetzungen wie der GNB und der NGÜ, bis auf wenige Ausnahmen, kaum mehr erkennbar oder sie verschwinden ganz.

Meine Anfrage ist daher, ob wir nicht eine entscheidende Absicht der Evangelien verdecken, wenn wir dem im Hebräischen nicht sehr erfahrenen Übersetzungswissenschaftler Eugene A.

Nida in seiner sehr freien und kontextualisierten Wiedergabe des Urtextes folgen, wie es unsere modernen deutschen Übersetzungen an vielen Stellen tun.²⁶ Denn insbesondere im Johannesevangelium werden semitische Worte ja immer wieder ausdrücklich im Kontext erläutert, so dass man dies als einen bewussten Versuch verstehen kann, den Lesern das semitisch geprägte sprachliche und kulturelle Umfeld, in dem Jesus auftrat, nahezubringen. Vermutlich sollte so auch einem zu einseitig von der griechischen Sprache und Kultur ausgehenden Umgang mit dem Text vorgebeugt werden, wie er insbesondere in der westlichen Theologie immer wieder vorkam und vorkommt.

Das Ziel einer Bibelübersetzung, insbesondere der Evangelien, muss deshalb sein, den westlichen Leser zu einem die eigene Sprache und Kultur hinterfragenden und reflektierenden Bibellesen anzuleiten, welches, wie wir aus der Kirchen- und Missionsgeschichte seit der Reformation wissen, zu geistlichen Erneuerungs- und Erweckungsbewegungen führen kann.²⁷ Denn ein solches die eigene Prägung im Lichte der Bibel hinterfragendes Bewusstsein ist ja gerade auch das, was aus der Missionsarbeit in anderen Ländern erwächst. Folglich sollten wir meines Erachtens nicht davor zurückschrecken auch dem deutschen Leser heute noch das gleiche Maß an semitischer Sprache und Kultur zuzumuten, wie es die Verfasser der Evangelien selbst taten. Es ist deshalb größere Vorsicht geboten, die durchaus nicht immer leicht zu übersetzenden Semitismen einfach „wegzulassen“, oder durch eigene „Hinzufügungen“ frei in unseren westlichen Kontext zu übertragen, damit wir nicht am Ende von Gott *zur Rechenschaft gezogen werden und als Lügner dastehen*, wie es bereits in Sprüche 30,6 angemahnt wird. Nur wer bereit ist wie ein unkultivierter „Bettler“ Gottes Wort zu lesen, zu bewahren und zu übersetzen, dem kann Jesus tatsächlich aus der völligen menschlichen Verderbtheit heraushelfen, welche sowohl unsere eigene Sprache und Kultur als auch die Zielsprache und -kultur einer Bibelübersetzung miteinschließt.

ENDNOTEN

- 1 Vgl. „Der biblisch-semitische Hintergrund des Neuen Testaments Teil 1: Die lexikalischen Semitismen“, *STT* 6 (2011): 93–104 und „Der biblisch-semitische Hintergrund des Neuen Testaments Teil 2: Die grammatischen Semitismen“, *STT* 7 (2012): 8–19 zusammengefasst abgedruckt in diesem Sammelband.
- 2 Vgl. *WA Tischreden* 1: 524f.
- 3 Vgl. hierzu S. E. Fassberg, „Which Semitic Language Did Jesus Speak?“ *CBQ* 74 (2012): 263–280, hier 276.
- 4 Vgl. hierzu z.B. K. Haacker, *Die Autorität der Heiligen Schrift*, Calwer Hefte 125 (Stuttgart: Calwer Verlag, 1972), ders., *Biblische Theologie heute*, Biblisch-Theologische Studien 1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977) sowie ders., „Biblische Theologie“, *ELThG* 1: 269–270 (im Druck).
- 5 Vgl. A. Tholuck, *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner: oder die wahre Weihe des Zweiflers* (Gotha: Perthes, ⁸1862), 22f u. 135–138 in Zusammenhang mit J. Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, UTB 1355 (Tübingen: Mohr Siebeck, ⁷2012), 211–216, bes. 212f.
- 6 J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie: Erster Teil, Die Verkündigung Jesu* (Gütersloh: Mohn, 1971), 43.
- 7 Vgl. hierzu S. P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, SEERI Correspondence Course (SCC) on Syrian Christian Heritage (Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Inst. (SEERI), 1989), 24–32, bes. 26f.
- 8 Zu ihrer Entstehungsgeschichte, bei der auch deutsche Orientalisten (insbes. E. Rödiger aus Halle) involviert waren, vgl. J. A. Thompson, „The Origin and Nature of the Chief Printed Arabic Bibles“, *The Bible Translator* 6 (1955): 98–106, bes. 99.
- 9 Das Alte Testament dieser Version wurde vornehmlich von S. Shahid übersetzt, der 2007 auf unserer Fachtagung zu Gast war, vgl. ders., „Der Einfluss des Christentums auf der arabischen Halbinsel in vor-islami-

- scher Zeit,“ *STT* 2 (2007): 7–15.
- 10 Vgl. H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch – Deutsch* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1985), 275–278.
- 11 Vgl. Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, 43–45.
- 12 So bereits in Luthers Septembertestament von 1522, vgl. Joh 10,1–18 (fol. 159 und 160) in der Online-Ausgabe der württembergischen Landesbibliothek (<http://digital.wlb-stuttgart.de/purl/bsz351727574>, zugegriffen am 20.10.2015).
- 13 Vgl. z.B. Ps 103,3–5.
- 14 Vgl. K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament*, Bd. 1, *Satzlehre Teil 1* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968), 204 u. 211 sowie die Beispiele in E. Bornemann und E. Risch, *Griechische Grammatik* (Frankfurt a. M.: Diesterweg, 1978) (= BR), § 149, 1 Anm. u. 242, 2 im Zusammenhang mit BDR § 413. Zur Unmöglichkeit des negierten konditionalen Partizips im Semitischen (wie ὁ μὴ εἰσερχόμενος in Vers 1) vgl. Beyer, *Semitische Syntax*, 206. Vgl. außerdem meinen Artikel „Der biblisch-semitische Hintergrund des Neuen Testaments Teil 2: Die grammatikalischen Semitismen,“ *STT* 7 (2012): 9–19, hier 11f.
- 15 Vgl. J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 2, *Accidence and Word-Formation: With an Appendix on Semitisms in the New Testament*, by W. F. Howard (Edinburgh: Clark, 1929), 417f.
- 16 Vgl. hierzu Beyer, *Semitische Syntax*, 105.
- 17 Vgl. BR § 58, 2.
- 18 Dagegen könnte die indoeuropäische Konstruktionsweise von τὰ ἴδια πρόβατα in Vers 3 (dagegen τὰ πρόβατα ἴδια in Vers 12) damit zusammenhängen, dass Besitz in den semitischen Sprachen nicht durch ein Adjektiv sondern durch ein Personal-Suffix (Schafe-(von)-ihm) ausgedrückt wird.
- 19 Vgl. A. Schlatter, *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten* (Gütersloh: Bertelsmann, 1902), 103f.
- 20 Vgl. ders., *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*

- (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 226.
- 21 Vgl. außerdem 1 Tim 2,6 u. Tit 2,14.
- 22 Diese übersetzt „seine Seele“ stattdessen mit „sein Leben“ (vgl. LUT und KJV).
- 23 Diese Übersetzung legte Luther ebenfalls schon im Septembertestament von 1522 vor.
- 24 Vgl. hierzu Beyer, *Semitische Syntax*, 271 u. 280.
- 25 Vgl. Beyer, *Semitische Syntax*, 278 im Zusammenhang mit BR § 145 u. 253.
- 26 Vgl. hierzu S. Felber, *Kommunikative Bibelübersetzung: Eugene A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013), 387–392, bes. 387 im Zusammenhang mit E. A. Nida, *Message and Mission: The Communication of the Christian Faith* (New York, NY: Harper, 1960) sowie E. A. Nida und C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Helps for Translators 8 (Leiden: Brill, 1969). Bereits bei den römischen Autoren Cicero (*De finibus bonorum et malorum* 3,15) und Seneca (*De tranquillitate animi* 2,3) gab es ähnlich dynamische Übersetzungsansätze, welche aber von Hieronymus als nicht auf den Bereich der Bibelübersetzung anwendbar angesehen wurden, vgl. K. Haacker, „Dynamische Äquivalenz in Geschichte und Gegenwart,“ in *Bibelübersetzung zwischen Inkulturation und Manipulation*, hrsg. von C. P. Thiede (Paderborn: Deutsches Institut für Bildung und Wissenschaft, 1993), 19–32.
- 27 Vgl. hierzu insbesondere Luthers Selbstzeugnis von 1545 in *WA* 54, 185f.

CLEMENS WASSERMANN, Stuttgart, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der EUSEBIA School of Theology (EST) mit dem Forschungsschwerpunkt semitische Sprachen und Neues Testament.

Die Semitismen in der Hirtenrede (semitische Übersetzungen) mit Bewertung nach Urtextnähe/Verständlichkeit (+ positiv / 0 neutral / - negativ)

NA ²⁸	Sy ^{sin}	Sy ^p	Ar ^{SVD}	Ar ^{Al-Hayat}	HB ^{Dz} (SLK-G)
Ἀμὴν ἅμην λέγω ὑμῖν	ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ ܠܥܝܢܝܐ ++++/+++	ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ ܠܥܝܢܝܐ ++++/+++	أَمَّا الَّذِي يَقُولُ لَكُمْ ++/++	أَمَّا الَّذِي يَقُولُ لَكُمْ ++/++	אָמֵן אָמֵן אֵינִי לְכֶם ++++/+++
ὁ δὲ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας ποιμὴν ἐστὶν τῶν προβάτων.	ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ ܠܥܝܢܝܐ ++++/+++	ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ ܠܥܝܢܝܐ ++++/+++	وَأَمَّا الَّذِي يَقُولُ مِنَ الْبَابِ فَهُوَ رَاعِي الْخِرَافِ. ++/++	وَأَمَّا الَّذِي يَقُولُ مِنَ الْبَابِ فَهُوَ رَاعِي الْخِرَافِ. ++/++	הַשְׂעִיר הַזֶּה הוּא רֹעֵה הַצֹּאן (אִישׁ הַבָּקָר) דָּרָךְ (++/++++) ++/++
Ταύτην τὴν παροιμίαν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς	ܬܐܘܬܝܢ ܬܝܢ ܦܪܘܝܡܝܐܢ ++++/+++	ܬܐܘܬܝܢ ܬܝܢ ܦܪܘܝܡܝܐܢ ++++/+++	هَذَا الْمَثَلُ قَالَهُ لَهُمْ يَسُوعُ ++/++	هَذَا الْمَثَلُ ++/++	הַמְשָׁל הַזֶּה דִּבֶּר יֵשׁוּעַ בְּאַנְשֵׁיהֶם ++/++
Εἶπεν οὖν πάλιν ὁ Ἰησοῦς ἅμην ἅμην λέγω ὑμῖν	ܬܐܘܬܝܢ ܬܝܢ ܦܪܘܝܡܝܐܢ ++++/+++	ܬܐܘܬܝܢ ܬܝܢ ܦܪܘܝܡܝܐܢ ++++/+++	قَالَ لَهُمْ يَسُوعُ أَيْضًا، الْحَقُّ الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ ++/++	قَالَ لَهُمْ يَسُوعُ أَيْضًا، الْحَقُّ الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ ++/++	יֵשׁוּעַ יִשְׁרָעֵה גַּם־בְּכֵן אֵלֶיָּהֶם אָמֵן אָמֵן אֵינִי לְכֶם ++/++
ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ ἀπολέσῃ.	ܬܐܘܬܝܢ ܬܝܢ ܦܪܘܝܡܝܐܢ ++++/+++	ܬܐܘܬܝܢ ܬܝܢ ܦܪܘܝܡܝܐܢ ++++/+++	السَّارِقُ لَا يَأْتِي إِلَّا لِيَسْرِقَ وَيَنْبَغ وَيُهْلِكَ ++/++	السَّارِقُ لَا يَأْتِي إِلَّا لِيَسْرِقَ وَيَنْبَغ وَيُهْلِكَ ++/++	הַגָּדֹל לֹא בָּרָא כִּי אִם־לְגָנוֹב וּלְקַדֹּחַ וּלְאַבֵּד ++/++
Εγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθεισιν ὑπὲρ τῶν προβάτων.	ܬܐܘܬܝܢ ܬܝܢ ܦܪܘܝܡܝܐܢ ++++/+++	ܬܐܘܬܝܢ ܬܝܢ ܦܪܘܝܡܝܐܢ ++++/+++	أَنَا هُوَ الرَّاعِي الصَّالِحُ، وَالرَّاعِي الصَّالِحُ يَبْذُلُ حَيَاتَهُ فِدَى خِرَافِهِ ++/++	أَنَا الرَّاعِي الصَّالِحُ، وَالرَّاعِي الصَّالِحُ يَبْذُلُ حَيَاتَهُ فِدَى خِرَافِهِ ++/++	אֲנִי הוּא הַרֹעֶה הַטוֹב הַרֹעֶה הַטוֹב יָתֵן אֶת־נַפְשׁוֹ בְּעֵדֵי צֹאֲנוֹ ++/++
ὁ μισθωτὸς καὶ οὐκ ὢν ποιμὴν, οὗ οὐκ ἐστὶν τὰ πρόβατα ἴδια, θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον καὶ ἀφίησιν τὰ πρόβατα καὶ φεύγει· καὶ ὁ λύκος ἀρπάξει αὐτὰ καὶ σκορπίζει.	ܬܐܘܬܝܢ ܬܝܢ ܦܪܘܝܡܝܐܢ ++++/+++	ܬܐܘܬܝܢ ܬܝܢ ܦܪܘܝܡܝܐܢ ++++/+++	وَأَمَّا الَّذِي هُوَ أَجِيرٌ، وَلَيْسَ رَاعِيًا، الَّذِي لَيْسَتْ الْخِرَافُ لَهُ، فَيَرَى الذَّنْبَ مُقْبِلًا وَيَنْزِلُ الْخِرَافَ وَيُهْرِبُ، فَيَخْطِفُ الذَّنْبُ الْخِرَافَ وَيَبْذُلُهَا ++/++	وَأَمَّا الَّذِي هُوَ أَجِيرٌ، وَلَيْسَ رَاعِيًا، الَّذِي لَيْسَتْ الْخِرَافُ لَهُ، فَيَرَى الذَّنْبَ مُقْبِلًا وَيَنْزِلُ الْخِرَافَ وَيُهْرِبُ، فَيَخْطِفُ الذَّنْبُ الْخِرَافَ وَيَبْذُلُهَا ++/++	וְהַשְׂכִּיר אֲשֶׁר לֹא רֹעֵה הוּא יִרְאֶה אֶת־הַצֹּאן לֹא־צֹאֲנוֹ הוּא יִרְאֶה כִּי־בָרָא הַצֹּבֵה וְיָצֵב אֶת־הַצֹּאן וְנָס וְהַצֹּבֵה יִקְטֹף וְהַפִּזִּין אֶת־הַצֹּאן ++/++

THE SEMITISMS IN THE SHEPHERD DISCOURSE AND THEIR TRANSLATION

Die Semitismen in der Hirtenrede (deutsche Übersetzungen)
mit Bewertung nach Urtextnähe/Verständlichkeit (+ positiv / 0 neutral / - negativ)

NA ²⁸	LUT (ZÜR)	ELB	MNG (EIN)	GNB	NGÜ
¹ Ἀμὴν ἅμην λέγω ὑμῖν	Wahrlich, wahrlich (Amen, amen) ich sage euch: ++/++ (+++/+)	Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ++/++	Wahrlich, wahrlich (Amen, amen) ich sage euch: ++/++ (+++/+)	Amen, ich versichere euch +/++	Ich sage euch: -/0
² ὁ δὲ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας ποιμὴν ἐστὶν τῶν προβάτων.	Der (wer) aber zur Tür hineingeht, der ist der Hirte der Schafe. ++/++ (+/++)	Wer aber durch die Tür hineingeht, ist Hirte der Schafe. +/++	wer aber durch die Tür hineingeht, der ist der Hirt der Schafe. +/++	Der Schafhirt geht durch die Tür hinein; -/0	Der Hirte geht durch die Tür zu den Schafen. -/0
⁶ Ταύτην τὴν παροιμίαν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς	Dies Gleichnis (Bildwort) sagte (sprach) Jesus zu ihnen ++/+++ (++/++)	Diese Bildrede sprach Jesus zu ihnen ++/++	Dies sagte Jesus ihnen in bildlicher Rede (dieses Gleichnis erzählte ihnen Jesus) +/+++ (++/+++)	Dieses Gleichnis erzählte Jesus +/++	..., was er ihnen mit diesem Vergleich sagen wollte. -/0
⁷ Εἶπεν οὖν πάλιν ὁ Ἰησοῦς· ἅμην ἅμην λέγω ὑμῖν	Da sprach Jesus wieder (noch einmal): Wahrlich, wahrlich (Amen, amen), ich sage euch: ++/+++ (++/++)	Jesus sprach nun wieder zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: -/++	Da sagte Jesus von neuem (weiter sagte Jesus) zu ihnen: Wahrlich, wahrlich (Amen, amen) ich sage euch: ++/+++ (++/+++)	Darum begann Jesus noch einmal: »Amen, ich versichere euch: +/++	Deshalb fuhr Jesus fort: »Ich sage euch: +/++
¹⁰ ὁ κλέπτης οὐκ ἐργάζεται μὴ ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ ἀπολέσῃ.	Ein (der) Dieb kommt nur, um zu stehlen, zu schlachten und umzubringen. +/++ (+/++)	Der Dieb kommt nur, um zu stehlen und zu schlachten und zu verderben. +/++	Der Dieb kommt nur, um zu stehlen und zu schlachten und Unheil anzurichten; +/++ (+/++)	Der Dieb kommt nur, um die Schafe zu stehlen, zu schlachten und ins Verderben zu stürzen. +/++	Der Dieb kommt nur, um die Schafe zu stehlen und zu schlachten und um Verderben zu bringen. +/++
¹¹ Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός· ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων.	Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte lässt (setzt) sein Leben (ein) für die Schafe. +/++ (++/+++)	Ich bin der gute Hirte; der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe. +/++	Ich bin der gute Hirt! Der gute Hirt gibt sein Leben (hin) für die Schafe hin. +/++ (+/++)	Ich bin der gute Hirt. Ein guter Hirt ist bereit, für seine Schafe zu sterben. -/++	Ich bin der gute Hirte. Ein guter Hirte 'ist bereit,' sein Leben für die Schafe herzugeben. 0/++
¹² ὁ μισθωτὸς καὶ οὐκ ὢν ποιμὴν, οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἰδία, θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον καὶ ἀφῆσιν τὰ πρόβατα καὶ φεύγει· καὶ ὁ λύκος ἀρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει.	Der Mietling (Lohn-arbeiter) aber, der nicht Hirte ist, dem die Schafe nicht gehören, und der sieht den Wolf kommen und verlässt die Schafe und flieht - und der Wolf stürzt sich auf die Schafe und zerstreut sie -, ++/+++ (++/+++)	Wer Lohnarbeiter und nicht Hirte ist, wer die Schafe nicht zu eigen hat, sieht den Wolf kommen und verlässt die Schafe und flieht - und der Wolf raubt und zerstreut sie -, ++/++	Der Mietling aber (der bezahlte Knecht), der kein Hirt ist und dem die Schafe nicht zu eigen gehören, sieht den Wolf kommen, verlässt die Schafe und flieht, und der Wolf fällt sie an und zerstreut sie: +/+++ (+/+++)	Einer, dem die Schafe nicht selbst gehören, ist kein richtiger Hirt. Darum lässt er sie im Stich, wenn er den Wolf kommen sieht, und läuft davon. Dann stürzt sich der Wolf auf die Schafe und jagt die Herde auseinander. -/++	Einer, der gar kein Hirte ist, sondern die Schafe nur gegen Bezahlung hütet, läuft davon, wenn er den Wolf kommen sieht, und lässt die Schafe im Stich, und der Wolf fällt über die Schafe her und jagt die Herde auseinander. 0/+

I. Introduction

In this paper I want to focus on a specific problem in Bible translation, namely the question of how to translate Semitisms in the New Testament. We will investigate this issue through the example of the Shepherd Discourse in John 10:1–18. In two previous contributions to the STT journal¹ I have given a short introduction to the topic of New Testament Semitisms. However, I think it is still valid to ask the most fundamental question once again, namely, what actually is a Semitism? Martin Luther would answer this question as follows: “the Hebrew way of speaking in the New Testament”.² Hence our topic is that of Hebrew and Aramaic diction, which seems unusual in the Greek language. Yet, the New Testament is first attested in Greek according to the oldest manuscript evidence.

A similar phenomenon of unusual diction in a foreign language can be observed here in Swabia on an English sign of a local sports store which reads „enjoy the nature“. This obviously is a literal translation of the corresponding German phrase „Genieße die Natur“. However, in correct English the article needs to be left out and the sign should therefore read „enjoy nature“. Nevertheless, a true Swabian is not interested in such detailed rules for the use of the article in English. Rather, he employs the English language as it seems fitting for his German feel of the language. In like manner we also have to approach the time of the New Testament in which ancient Palestine was infiltrated by the

Greek language and culture especially in the city centers along the Mediterranean coast.³ Yet the Jews of that time did not simply give up their traditional Hebrew and Aramaic diction, but rather used the Greek language according to their Semitic habit. Thus, the investigation of Semitisms also leads us to the related question of formative tradition behind the Greek text of the New Testament and to the issue of the relationship between the Old and New Testament which has been investigated by Prof. Haacker under the heading of “Biblical Theology”.⁴ Therefore the investigation of Semitisms in the New Testament is not an unnecessary theological burden, but rather a fundamental building block of an awakening theology which is directed against liberalism.

The Semitisms in the New Testament lay open our occidental limitations and fall-enness similarly to what August Tholuck (1799–1877) emphasized after the enlightenment.⁵ However, here is not the place to debate such fundamental questions as the correct approach to a healthy theology, but rather we want to apply the question of Semitisms to the field of Bible translation and assess how established Semitic and German Bible translations deal with the most obvious Semitisms in the Greek text. Are the Semitisms perceived at all by the translators? Do the translators reproduce the Semitisms for the reader in a reasonable manner? Are Semitisms re-formulated or even skipped over? From this perspective of Semitisms we

want to dare to evaluate how modern German translations in particular adhere to the biblical principle „*you shall not add to it or take from it*“ (Dtn 12:32; Rev 22:18f). This principle Martin Luther summarized in his well-known hymn *Ein feste Burg (A Mighty Fortress)* with the words „*Das Wort sie sollen lassen stahn*“ (“*the word they shall allow to stand*”). With all this in mind we now want to turn to the Shepherd Discourse in John 10:1–18 and to the translation of its’ Semitisms.

II. The Semitisms in the Shepherd Discourse and their Translation

The first obvious Semitism in the Shepherd Discourse is the Hebrew transliteration Ἀμήν (“*Amen, Amen*”) in verses 1 and 7. Besides saying *Amen* at the end of a prayer we are also familiar with the repeated *Amen* as a reply of the congregation upon the blessing of the minister at the end of a traditional church service. This usage in a church setting comes very close to the usage among the Jews in the Second Temple Period. This can be observed, for example, in Neh 8:6 where Ezra praises the LORD and the congregation in return answers: “*Amen! Amen!*”. Yet, the twofold *Amen* as it is employed in the Gospel of John in the Shepherd Discourse is used in a different manner as an affirmative preamble in the words of Jesus. This usage, however, has no parallel in the entire literature of ancient Judaism.⁶ Hence we have here a newly formed usage of *Amen* in the words of Jesus. Now if we turn to the translation of this affirmative formula in Semitic Bible translations we are able to observe that in the Syriac Peshitta-Bible from the 5th century AD (Sy^P) and in its’ more ancient source from the 2nd–4th centuries (Sy^{Sin}), which renders the Greek original text more freely⁷, the twofold *Amen* is preserved literally. The same is true for the Hebrew translations by Delitzsch (Hb^{Dlz}) and Salkinson-Ginsburg (Hb^{Slk-G}), a fruit of the 19th century great awakening in Europe. Hence understanding this usage of *Amen* seems to be no problem in the context

of Semitic languages due to the wide dispersion of the root אמן. Only in currently used Arabic translations, such as the Smith&Vandyck (the Arabic KJV, which also was an outcome of the 19th century great awakening)⁸ or the Al-Hayat-translation (the Arabic NIV)⁹ *Amen* is translated with *al-haqqa, al-haqqa* الحقّ الحقّ (“*verily, verily*”) in the same manner as our Bibles stemming from the time of reformation. However, with this translation comes a slight semantic shift towards “*true, correct*”¹⁰ in contrast to the equally possible Arabic root *amina* امن (“*to be faithful, reliable, at peace*”)¹¹. In German translations, however, preservation of the twofold *Amen* is rather the exception (ZÜR, EIN). Through his both understandable and formally equivalent translation „*wahrlich, wahrlich*”¹² (“*verily, verily*”) (LUT, ELB, MNG), Martin Luther provided the most influential translation in German. On the other hand the GNB „*Amen, ich versichere euch*” (“*Amen, I ensure you*”) takes a middle path between preservation of this Semitism and free rendering into German, while the most current NGÜ completely skips over the twofold *Amen* and thus withholds it from the reader.

The second obvious Semitism is the participle ὁ (δὲ) εἰσερχόμενος (“*the one who enters*”) used with an article at the beginning of verse 2. In like manner the participle is often employed in Hebrew.¹³ In Classical Greek this initial position of the participle used with an article in nominative case is rather unusual.¹⁴ Furthermore, a look into the Semitic translations clarifies that this usage is a distinct expression in Hebrew as both the Aramaic and Arabic translations insert the relative pronoun “*who*” (الَّذِي). The Hebrew translation of Salkinson-Ginsburg renders this typical Hebrew phrase most precisely with article + participle (הַכֹּהֵן), whereas Delitzsch, like Aramaic and Arabic, resolves the participle into a relative clause (אֲשֶׁר יָבוֹא). In German translations resolving the participle into a relative clause is also mandatory. But while

Luther at least preserves the definite article „*der*” (“*the*”) in order to give the rendering of the participle as relative clause a distinct flavor, the majority of the remaining translations (ZÜR, ELB, MNG, EIN) employ the usual relative pronoun „*wer*” (“*who*”), while GNB and NGÜ combine the relative clause and the following statement into one sentence and thus skip over the actual task of translating this Semitism.

A third Semitism is the position of the verb before the subject which appears in verses 6 and 7. The frequent use of the verb in initial position is one of the surest Semitisms in the NT.¹⁵ Hence it is not astonishing if this typical west-Semitic word order is preserved in all consulted Semitic translations. However, in German translations the word order is not so uniform. Particularly the NGÜ (verse 6) and the ELB (verse 7) abandon the Semitic pre-position of the verb once, whereas the remaining translations preserve it in both cases.

In verse 10 another Semitism appears in the exception οὐκ ... εἰ μὴ (literally “*not ... if not*”) which has its exact equivalent in the Aramaic *lā ... ’ela* ܠܐ ... ܐܝܠܐ (Sy^{Sin.P}) and the Arabic *lā ... ’illa* ܠܐ ... ܝܠܐ (Ar^{SVD, Al-Hayat}) “*not ... if not*”. In contrast, Hebrew employs the slightly different expression *lō ... kī ’im* ܠܐ ... ܟܝܝܡ (Hb^{Dlz} (Slk-G)) “*not ... indeed, if*”, so that here we most likely have Aramaic or Aramaic infiltrated Hebrew behind the Greek text.¹⁶ In all German translations “*not ... if not*” is translated by „*nur ... um zu*” (“*only ... in order to*”). The only exception is Luther’s September-Testament from 1522 and his complete Bible from 1545 which both translate this Semitism more visibly with „*Ein Dieb kommt nicht, denn dass er stehle ...*” (“*a thief does not come except that he steals ...*”).

We have reached verse 11. In this verse there are two more Semitisms, namely the repeated ὁ ποιμὴν ὁ καλός “*the good shepherd*”, repeated in verse 14 (three times in total) as well as the phrase τὴν ψυχὴν αὐτοῦ

(τίθησιν) ὑπὲρ “*he lays down his soul for*”. Firstly we want to look at ὁ ποιμὴν ὁ καλός which literally translated does not mean “*the good shepherd*” but rather “*the shepherd, the good (one)*”. In the original Greek text the adjective is placed behind the subject with the article and the article is repeated a second time before the adjective as is also the case in all Semitic translations. In contrast, the German translations all place the adjective before the subject and do not repeat the article as is usual in German. In Greek, however, both the Semitic post-positioned word order ὁ ποιμὴν ὁ καλός “*the shepherd, the good (one)*” as well as the Indo-European pre-positioned word order ὁ καλός ποιμὴν “*the good shepherd*” is possible.¹⁷ Yet, since we have three cases of ὁ ποιμὴν ὁ καλός “*the shepherd, the good (one)*” according to Semitic word order and no example for the Indo-European word order ὁ καλός ποιμὴν “*the good shepherd*” it is evident that this is another Semitism.¹⁸

The phrase τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (τίθησιν) ὑπὲρ “*he lays down his soul for*” was already recognized as a Semitism by Adolf Schlatter in comparison with the oldest exegetical writings of Rabbinic Judaism (e.g. Mekhilta on Ex, Sifra (Lev), Sifre on Num and Sifre on Dtn).¹⁹ Thus in Mekhilta on Ex 15:1 the almost exact parallel phrase “*he gave his soul for*” נתן נפשו על appears, where it is employed to describe the complete obligation of Moses for the law. The German New Testament scholar Joachim Jeremias²⁰ confirmed this Semitism further through a comparison with Paul, who expresses the complete investment of Jesus’ life, for example, in Gal 1:4 τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (“*who gave himself for our sins*”) or 2:20 τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ (“*who loved me, and gave himself for me*”) in more common Greek with ἑαυτὸν (“*himself*”) instead of τὴν ψυχὴν αὐτοῦ (“*his soul*”).²¹ Hence it is to be expected that in almost all Semitic translations (except the modern Arabic Al-Hayat translation²²) “*his*

soul” is literally preserved through *napšō/napšēh/napšahū*. In contrast, there exists no unified translation for the preposition *ὑπὲρ* (literally “over”; *לְ* in the Mekhilta) in the various Semitic Bible translations. Of course this also depends on the slight differences in the use of prepositions among the Semitic languages. In German translations the Semitism “his soul” is translated with „sein Leben“²³ (“his life”) (except the GNB which renders it as “sterben; die”) whereas ZÜR as only translation precisely renders *τίθησιν* as „einsetzen“ (“deploy”). However, there exists unity in the translation of the preposition *ὑπὲρ* (“over; for the benefit of, for”) with “for”. Finally, in verse 12 another Semitism follows, which is a sequence of actions joined together monotonously with *καὶ* (“and”). For our logic and orderly feel for the language, such a sequence of actions, called parataxis in linguistics, seems rather unordered.²⁴ Yet, this monotonous sequence of actions is very common in Semitic languages. Conversely, in Greek, with its’ more precise possibilities to express logic division in a sentence (e.g. through the connecting particles *μὲν* and *δὲ*), long sequences with *καὶ* (“and”) are rather exceptional.²⁵ However, the first unusual “and” is replaced by a relative clause even in the consulted Semitic translations. The same is true for the majority of German translations (LUT, ZÜR, ELB, MNG, EIN). Yet, ELB is the only German translation that preserves the first “and”. In contrast, the current GNB and NGÜ translations both re-phrase this Semitism freely.

III. Conclusion

We now come to the evaluation of the translation of Semitisms in the Shepherd Discourse. It is important to state first, however, that this of course is a preliminary and limited evaluation which depends on the selection of translations. Particularly LUT and EIN are currently in the process of renewed revision of which the results have not yet been published. Therefore my analysis of Bible trans-

lations is only a preliminary step in applying the topic of Semitism research to the field of Bible translation. Still I think it is possible at this stage to at least draw three general conclusions from this analysis of Semitisms and the evaluation of their translation, namely:

1. Cohesively none of our German Bible translations can reach the closeness to the original text of the Semitic translations when it comes to the translation of Semitisms.
2. The Luther Bible shows the most consistent and conscious rendering of Semitisms among the German Bible translations, and yet still remains understandable.
3. Semitisms are barely recognizable or disappear completely in the more accessible Bible translations for inexperienced readers like the GNB and NGÜ.

My question, therefore, is if an important intention of the Gospels is hidden when we follow Eugene A. Nida, who was not so well-versed in Hebrew, in his very free and contextualized approach of rendering the original text as our modern German translations do in many places.²⁶ For particularly in the Gospel of John Semitic words are often explicitly explained in context, which needs to be seen as a conscious attempt to bring the Semitic linguistic and cultural context in which Jesus appeared closer to the reader. The intention was perhaps to prevent a too culturally one-sided approach to the text, as has been applied again and again in western theology. The aim of a Bible translation, especially of the Gospels, should therefore be to aim the reader to a state of questioning his own language and culture when reading the Bible, for we know from church- and mission history since the reformation that this process can lead to a spiritual renewal- and awakening movement.²⁷ For such a process of questioning one’s own traditions in light of the Bible is exactly what results from mission work in other countries. Hence we should not be over-cautious in not expecting a cer-

tain amount of willingness from the modern reader to become familiar with Semitic language and culture. The authors of the Gospels also expected this from their original readers. Rather, we should become more cautious to not simply skip over the not always so easily translatable Semitisms. Likewise we should pay attention to not simply fit them into our own cultural context through our “additions” as Proverbs 30:6 exhorts us “Do not add to his words, lest he rebuke you, and you be found a liar”. Only the one who is willing to read God’s word as an uncultivated beggar and to keep and translate it, can Jesus help out of the complete human corruption, which includes both our own language and culture as well as the target language and culture of a Bible translation.

ENDNOTES

- 1 Cf. “The Biblical-Semitic Background of the New Testament Part 1: Lexical Semitisms,” *STT* 6 (2011): 93–104 and „The Biblical-Semitic Background of the New Testament Part 2: Grammatical Semitisms,” *STT* 7 (2012): 21–32 (summarized and re-printed in this anniversary volume).
- 2 Cf. *WA Tischreden* 1: 524f.
- 3 Cf. S. E. Fassberg, “Which Semitic Language Did Jesus Speak?” *CBQ* 74 (2012): 263–280, here 276.
- 4 Cf. K. Haacker, *Die Autorität der Heiligen Schrift*, Calwer Hefte 125 (Stuttgart: Calwer Verlag, 1972), idem, *Biblische Theologie heute*, Biblisch-Theologische Studien 1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977) as well as idem, „Biblische Theologie,” *ELThG* 1: 269–270 (in print).
- 5 Cf. A. Tholuck, *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner: oder die wahre Weihe des Zweiflers* (Gotha: Perthes, ⁸1862), 22f and 135–138 in connection with J. Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, UTB 1355 (Tübingen: Mohr Siebeck, ⁷2012), 211–216, esp. 212f.
- 6 Cf. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theo-*

logie: Erster Teil, Die Verkündigung Jesu (Gütersloh: Mohn, 1971), 43.

- 7 Cf. S. P. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, SEERI Correspondence Course (SCC) on Syrian Christian Heritage (Kottayam: St. Ephrem Ecumenical Research Inst. (SEERI), 1989), 24–32, esp. 26f.
- 8 On its historical formation, in which German orientalists (esp. E. Rödiger from Halle) were involved as well, cf. J. A. Thompson, “The Origin and Nature of the Chief Printed Arabic Bibles,” *The Bible Translator* 6 (1955): 98–106, esp. 99.
- 9 The Old Testament of this version was mostly translated by S. Shahid, who was a guest speaker at our conference in 2007, cf. idem, “The Impact of Christianity on the Arab Peninsula in Pre-Islamic Times,” *STT* 2 (2007): 17–20.
- 10 Cf. H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch – Deutsch* (Wiesbaden: Harrassowitz, ⁵1985), 275–278.
- 11 Cf. Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, 43–45.
- 12 So already in Luther’s September-Testament from 1522, cf. John 10:1–18 (fol. 159 and 160) in the online-edition by the Württembergische Landesbibliothek (<http://digital.wlb-stuttgart.de/purl/bsz351727574>, accessed on 20.10.2015).
- 13 Cf. for example Ps 103:3–5.
- 14 Cf. K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament*, Vol. 1, *Satzlehre Teil 1* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1968), 204 and 211 as well as the examples in E. Bornemann and E. Risch, *Griechische Grammatik* (Frankfurt a. M.: Diesterweg, 1978) (= BR), § 149, 1 n. and 242, 2 in connection with BDR § 413. On the impossibility of a negated conditional participle in Semitic languages (as *ὁ μὴ εἰσερχόμενος* in verse 1) cf. *Semitische Syntax*, 206. Cf. also my article “The Biblical-Semitic Background of the New Testament Part 2: Grammatical Semitisms,” *STT* 7 (2012): 21–32, here 25f.
- 15 Cf. J. H. Moulton, *A Grammar of New*

NA ²⁸	LUT (ZÜR)	ELB	MNG (EIN)	GNB	NGÜ
¹ Ἀμὴν ἄμην λέγω ὑμῖν	Wahrlich, wahrlich (Amen, amen) ich sage euch: ++/++ (++++/+)	Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ++/++	Wahrlich, wahrlich (Amen, amen) ich sage euch: ++/++ (++++/+)	Amen, ich versichere euch +/++	Ich sage euch: -/0
² ὁ δὲ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας ποιμὴν ἔστιν τῶν προβάτων.	Der (wer) aber zur Tür hingeht, der ist der Hirte der Schafe. ++/++ (++++/+)	Wer aber durch die Tür hingeht, ist Hirte der Schafe. +/++	wer aber durch die Tür hingeht, der ist der Hirt der Schafe. +/++	Der Schafhirt geht durch die Tür hinein; -/0	Der Hirte geht durch die Tür zu den Schafen. -/0
⁶ Ταύτην τὴν πορομίαν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς	Dies Gleichnis (Bildwort) sagte (sprach) Jesus zu ihnen ++/++ (++++/+)	Diese Bildrede sprach Jesus zu ihnen ++/++	Dies sagte Jesus ihnen in bildlicher Rede (dieses Gleichnis erzählte ihnen Jesus) +/++ (++++/+)	Dieses Gleichnis erzählte Jesus +/++	..., was er ihnen mit diesem Vergleich sagen wollte. -/0
⁷ Εἶπεν οὖν πάλιν ὁ Ἰησοῦς ἄμην ἄμην λέγω ὑμῖν	Da sprach Jesus wieder (noch einmal): Wahrlich, wahrlich (Amen, amen), ich sage euch: ++/++ (++++/+)	Jesus sprach nun wieder zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: -/++	Da sagte Jesus von neuem (weiter sagte Jesus) zu ihnen: Wahrlich, wahrlich (Amen, amen) ich sage euch: ++/++ (++++/+)	Darum begann Jesus noch einmal: »Amen, ich versichere euch: +/++	Deshalb fuhr Jesus fort: »Ich sage euch: +/++
¹⁰ ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ ἀπολέσῃ.	Ein (der) Dieb kommt nur, um zu stehlen, zu schlachten und umzubringen. +/++ (++++/+)	Der Dieb kommt nur, um zu stehlen und zu schlachten und zu verderben. +/++	Der Dieb kommt nur, um zu stehlen und zu schlachten und Unheil anzurichten; +/++ (++++/+)	Der Dieb kommt nur, um die Schafe zu stehlen, zu schlachten und ins Verderben zu stürzen. +/++	Der Dieb kommt nur, um die Schafe zu stehlen und zu schlachten und um Verderben zu bringen. +/++
¹¹ Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθῃσιν ὑπὲρ τῶν προβάτων.	Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte lässt (setzt) sein Leben (ein) für die Schafe. +/++ (++++/+)	Ich bin der gute Hirte; der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe. +/++	Ich bin der gute Hirt! Der gute Hirt gibt sein Leben (hin) für die Schafe hin. +/++ (++++/+)	Ich bin der gute Hirt. Ein guter Hirt ist bereit, für seine Schafe zu sterben. -/++	Ich bin der gute Hirte. Ein guter Hirte 'ist bereit', sein Leben für die Schafe herzugeben. 0/++
¹² ὁ μισθωτὸς καὶ οὐκ ὢν ποιμὴν, οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια, θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον καὶ ἀφίστην ταῖς πρόβατα καὶ φεύγει· καὶ ὁ λύκος ἀρπάσσει αὐτὰ καὶ σκορπίζει.	Der Mietling (Lohnarbeiter) aber, der nicht Hirte ist, dem die Schafe nicht gehören, sieht den Wolf kommen und verlässt die Schafe und flieht - und der Wolf stürzt sich auf die Schafe und zerstreut sie -, ++/++ (++++/+)	Wer Lohnarbeiter und nicht Hirte ist, wer die Schafe nicht zu eigen hat, sieht den Wolf kommen und verlässt die Schafe und flieht - und der Wolf raubt und zerstreut sie -, +/++	Der Mietling aber (der bezahlte Knecht), der kein Hirt ist und dem die Schafe nicht zu eigen gehören, sieht den Wolf kommen, verlässt die Schafe und flieht; und der Wolf fällt sie an und zerstreut sie: +/++ (++++/+)	Einer, dem die Schafe nicht selbst gehören, ist kein richtiger Hirt. Darum lässt er sie im Stich, wenn er den Wolf kommen sieht, und läuft davon. Dann stürzt sich der Wolf auf die Schafe und jagt die Herde auseinander. -/++	Einer, der gar kein Hirte ist, sondern die Schafe nur gegen Bezahlung hütet, läuft davon, wenn er den Wolf kommen sieht, und lässt die Schafe im Stich, und der Wolf fällt über die Schafe her und jagt die Herde auseinander. 0/+

HERMENEUTISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUR ÜBERSETZUNG DER BIBEL

Sehr geehrte Damen und Herren!

Zum Abschluss unserer heutigen Fachtagung wollen wir uns mit einigen Fragen der Hermeneutik beschäftigen, wie sie im Prozess der Bibelübersetzung auftreten. Zunächst wollen wir die grundlegende Frage beleuchten, warum wir überhaupt die Übersetzung der Bibel brauchen. Dazu werden wir – gerade während der Luther-Dekade¹ im Vorfeld des kommenden Reformations-Jubiläums² – die Perspektive Martin Luthers erörtern und würdigen, da für ihn die Bibel von grundlegender Bedeutung für die theologische Arbeit ist.³ Hierbei ist es jedoch wichtig zu bedenken, dass aus hermeneutischer Sicht das *mündliche* Wort des Evangeliums für Luther den Vorrang vor dem *schriftlichen* Wort in Gestalt des Bibeltextes hat. Für ihn ist das Evangelium von Jesus Christus die Botschaft von Gottes Liebe, Gnade und Barmherzigkeit. Hierzu führt er in seiner *Kirchenpostille* aus dem Jahr 1522 aus: „Darumb auch Christus selbs (sic!) nichts geschrieben, sondern nur geredt hatt (sic!), und seyn lere nit Schrift, sondern Euangelii, das ist eyngutt botschafft oder verkündigung genennet hatt (sic!), das nitt mit der feddern, sondern mit dem mund soll getrieben werden.“⁴

Wie U. Luz in seiner aktuellen Hermeneutik hierzu bemerkt, kann der Mensch das Evangelium nur hören und sich verändern lassen. Um jedoch hören zu können, braucht der Mensch die Bibel, „die das lebendige mündliche Evangelium bleibend aufbewahrt“⁵.

Dementsprechend war Luther sehr motiviert, die Bibel gründlich zu lesen, wie er in einer seiner Tischreden aus dem Jahr 1532 bemerkt: „Ich habe nun seit etlichen Jahren die Bibel jährlich zweimal ausgelesen, und wenn die Bibel ein großer mächtiger Baum wäre und alle Worte die Ästlein, so habe ich alle Ästlein abgeklopft und wollte gerne wissen, was daran wäre und was sie trügen. Und allezeit habe ich noch ein paar Äpfel oder Birnen heruntergeklopft.“⁶

Dieses intensive Bibelstudium Luthers bildete die Grundlage für sein Verständnis des Evangeliums, das der Mensch durch den Glauben an den im Wort gegenwärtigen Christus empfängt.⁷

Des Weiteren wollen wir philologische⁸ Beispiele von Begriffen und grammatischen Strukturen betrachten, die uns die Wichtigkeit eines biblisch-semitischen Zugangs zur Übersetzung der Bibel verdeutlichen. Daraus ergibt sich folgende Gliederung:

1. Warum brauchen wir überhaupt Bibelübersetzung?
2. Philologische Beispiele der Bibelübersetzung
 - 2.1 Biblisch-semitische Begrifflichkeit: Jahwe und Bund – „Ich werde sein, der ich sein werde“
 - 2.2 Biblisch-semitische Grammatik: Erlaubnis und Verbot – „Ihr dürft frei essen – ihr werdet gewiss sterben“
3. Ertrag: Bibelübersetzung im biblisch-semitischen Verstehenshorizont

1. Warum brauchen wir überhaupt Bibelübersetzung?

Luther wusste eindeutig um die grundlegende Bedeutung der Bibelübersetzung für den Zugang zum offenbarten Wort Gottes in Gestalt Heiliger Schrift.⁹ Deshalb unternahm er die Übersetzung aus den biblischen Grundsprachen Hebräisch und Griechisch,¹⁰ denn diese bilden in ihren ältesten und besten Handschriften¹¹ die physikalische Grundlage der autoritativen Offenbarung Gottes. So bemerkt K. Haacker treffend:

„Aus evangelischer Sicht ist die Bibel in ihren Ursprachen (und im wahrscheinlichen Urtext) der Maßstab, an dem die Übersetzungen immer wieder gemessen werden müssen. Darum hat Martin Luther die damals noch ziemlich druckfrische Edition des griechischen Neuen Testaments durch Erasmus benutzt und ... an seiner eigenen Übersetzung zeitlebens weitergearbeitet.“¹²

Dabei treten vor allem drei Faktoren zutage, die Luthers Bibelübersetzung zu einer einzigartigen Wirkung brachten, wie A. Beutel herausstellt:

- (1) die erstmals konsequent verfolgte Zugrundelegung der biblischen Ursprachen
- (2) die übersetzungstheoretische Begleitreflexion
- (3) die sprachgestalterische Kompetenz Luthers¹³

Diese drei Aspekte werden in deutlicher Weise anhand von Luthers Übersetzung von Römer 3:28 sichtbar:

Griechisch	λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.
Vulgata	Arbitramur enim justificari hominem per fidem sine operibus legis.

Luther 1984 So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.

Luther 1912 So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.

Luther 1545 So halten wir es nu / Das der Mensch gerecht werde / on des Gesetzes werck / alleine durch den Glauben.

Hier ergänzt Luther das Adjektiv „allein“, obwohl es nicht im griechischen Grundtext steht. Dies dient jedoch zur Verdeutlichung der beabsichtigten Textaussage des Paulus. Wie E. Gritsch ausführt, verteidigt Luther das Wort „allein“, weil es im Deutschen die gebräuchliche Umgangssprache wiedergibt, um den Gegensatz zwischen zwei Dingen, von denen das eine bestätigt und das andere verneint wird, zu bekräftigen.¹⁴ Die Eindeutigkeit der Textaussage soll hierdurch unterstrichen werden, durch die eine Ausschließlichkeit hergestellt wird, die der Grundtext haben *kann*, aber nicht notwendigerweise haben *muss*. So zeigt sich der unvermeidliche Einfluss theologischer Entscheidungen auf den Prozess der Bibelübersetzung.¹⁵

Hierzu bemerkt W. Sauer-Geppert treffend: „Was nun in vielen Fällen mehr oder weniger ein sprachliches Problem bleibt, gewinnt an dieser exemplarischen Stelle entscheidendes theologisches Gewicht – und natürlich spielt das in diese Übersetzungsentscheidung hinein. Grundsätzlich besagt das, daß es ‚rein sprachliche‘ Entscheidungen in den seltensten Fällen geben wird, daß – je nach Kontext und theologischer Stellung des Übersetzers – exegetische Entscheidungen nicht ausgeschlossen werden können, ja dürfen.“¹⁶

An diesem Beispiel wird deutlich, wie bedeutungsschwer eine theologische Entscheidung

im Prozess der Übersetzung sein kann. Diese Herausforderung stellte sich jedoch nicht nur für Luther, sondern sie besteht auch für unsere eigene theologische Arbeit an den biblischen Grundtexten. Deshalb wollen wir uns im Folgenden zwei wichtige Beispiele der Bibelübersetzung ansehen, die uns die Reichweite der Aufgabe verdeutlichen.

2. Philologische Beispiele der Bibelübersetzung

Im Folgenden sollen zwei Beispiele erläutert werden, an denen sich die Problematik des Übersetzungsprozesses verdeutlichen lässt. Zugleich werden auch die theologischen Implikationen und Konsequenzen aufgezeigt.

2.1 Biblisch-semitische Begrifflichkeit: *Jahwe und Bund* – „Ich werde sein, der ich sein werde“

Der Gottesname YHWH beinhaltet eine grundlegende Struktur der Offenbarung und Zuwendung an sein Volk im Alten Bund. Der ist in der Tat von überragender theologischer Bedeutung, denn *Jahwe* ist das am häufigsten vorkommende hebräische Substantiv im AT.¹⁷ Der persönliche Name *Jahwe* scheint ein hebräischer Ursprungsbegriff zu sein, denn es gibt keine sicheren Vorkommen außerhalb Israels vor der mosaischen Zeit.¹⁸ Damit wird deutlich, dass dieser Gottesname – wegen der vier Konsonanten YOD-HEH-WAW-HEH auch das *Tetragramm* genannt – weniger einen statischen Seinsbegriff darstellt als vielmehr einen dynamischen Handlungsbegriff. Wie M. Rose ausführt, war der *Jahwe*-Name auch im religionsgeschichtlichen Vergleich einzigartig, weil in ihm das Verb יהיה, also „sein/werden/sich erweisen“ zugrunde liegt (Ex 3:14). Hier zeigt sich, dass *Jahwe* sich als Gott offenbart, der in die Geschichte dynamisch eingreift und konkret handelt, um die Heilsgeschichte mit seinem Volk durchzusetzen. In dieser Struktur der Intervention in Raum und Zeit erweist sich *Jahwe* von Anfang an als einzigartig gegenüber allen anderen Göttern.¹⁹ In grundlegender Weise

wird diese Struktur *Jahwes* zu Beginn des Dekalogs in Ex 20:2 verdeutlicht:

„Ich bin YAHWEH, dein Gott, der dich aus Ägypten gebracht hat, aus dem Haus der Sklaverei.“

Hier sehen wir, wie sich *Jahwe* durch sein Erlösungshandeln definiert – die Befreiung aus Ägypten. Es geht um die kontinuierliche, aktive Gegenwart und Beziehung, und nicht um eine existentielle Beschreibung seines Wesens. Durch sein Handeln schafft er eine persönliche Beziehung zu seinem Volk, deshalb bekommt sein Volk auch eine persönliche Beziehung zu ihm (Ex 3:18; 5:1; 6:7; Dt 1:6).²⁰ Die Wichtigkeit dieser Beziehung wird auch dadurch unterstrichen, dass der Name YHWH im gesamten AT sehr häufig, nämlich 6.828 mal erscheint.²¹ Diese große Zahl verteilt sich in breiter Streuung auf alle Teile des AT: im Pentateuch: 26,7%, in den Propheten: 51,6%, in den Schriften: 21,7%.²² Damit wird im AT in sehr stetiger Weise *Jahwe* als Gott, der handelt, von den polytheistischen Göttern unterschieden, die nicht handeln können, und als solcher herausgehoben und bekannt. E. Jenni betont treffend die Kontinuität des Gottesnamens vom AT zum NT, denn in Joh 17:6,26 ist es Jesus Christus selbst, der den Namen Gottes den Menschen offenbart hat.²³ Hier lesen wir:

„Ich habe deinen Namen den Menschen offenbart, die du mir aus der Welt gegeben hast. Sie waren dein und du hast sie mir gegeben, und sie haben dein Wort bewahrt. ... Und ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde ihn kundtun, damit die Liebe, mit der du mich liebst, in ihnen sei und ich in ihnen.“

Wir sehen hier die Einheit von Vater und Sohn im Werk (wiederum ein Handeln Gottes) der Offenbarung und Erlösung.²⁴ Auch hier steht – wie im AT – die dynamische Wirkmacht Gottes in Raum und Zeit im Mittelpunkt.²⁵ Die Wirkmacht Gottes im AT zeigt sich in der Doppelstruktur von Name und Bund.

Wir sehen sie zum ersten Mal in Gestalt der *Theophanie*, also der Gotteserscheinung, am Berg Sinai (Ex 19:16-18; cf. 3:1-12):

„Als nun der dritte Tag kam und es Morgen ward, da erhob sich ein Donnern und Blitzen und eine dichte Wolke auf dem Berge und der Ton einer sehr starken Posaune. Das ganze Volk aber, das im Lager war, erschrak.

Und Mose führte das Volk aus dem Lager. Gott entgegen und es trat unten an den Berg. Der ganze Berg Sinai aber rauchte, weil der HERR auf den Berg herabfuhr im Feuer; und der Rauch stieg auf wie der Rauch von einem Schmelzofen und der ganze Berg bebte sehr.“

Am Sinai geschieht Gottes Zuwendung zu seinem Volk durch Naturwunder.²⁶ Dort offenbart sich Gott Mose gegenüber als der Gott seiner Vorväter. Jedoch wiederholt er nicht die Namensoffenbarung an Abraham, Isaak und Jakob, in der er sich als „der allmächtige Gott“ offenbart hatte (Gn 17:1; 28:3; 35:11). Anstelle dessen führt er als seinen neuen Namen ein: „Ich werde sein, der ich sein werde“²⁷. Immerhin war die Verheißung der beständigen Gegenwart jedoch in Gottes Ausspruch: „Ich werde mit dir sein“ bereits den Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob gegeben worden (Gn 26:3; 31:3; cf. 39:2).²⁸ In dieser Selbstbezeichnung (אֶהְיֶה אִשְׁרֵי אֶהְיֶה) klingt die eigentümliche Spannung an, die fortan das Verhältnis Gottes zu seinem Volk charakterisieren sollte.

Gott offenbart einerseits seine Gegenwart, indem er dem Menschen seinen Namen sagt, mit dem er ihn anbeten kann. Doch andererseits beinhaltet Gottes Name das Geheimnis seiner Unergreifbarkeit.²⁹ Gott ist in seiner gnädigen Zuwendung und Wirksamkeit zwar stets gegenwärtig, jedoch nie durch den Menschen verfügbar oder beherrschbar (cf. Gn 32:30; Ex 33:19).³⁰ Diese Struktur in den biblischen Erzähltexten, diese „narrative Identität“ Gottes, wird von J. Sonnet in

treffender Weise aus literaturwissenschaftlicher Sicht untersucht.³¹ Er zeigt auf, wie Gott sich in der dreifachen Bewegung von *Spannung*, *Neugier* und *Überraschung* in der Exodus-Erzählung offenbart. Dadurch wird die Bedeutung des Gottesnamens „Ich werde sein“ aus dem weiteren Kontext des Exodus-Buches erschlossen und in den gesamten Erzählszusammenhang integriert. Zunächst erinnert Sonnet daran, dass in den biblischen Erzählungen immer wieder die Verbindung von Name und Handlung hergestellt wird. Dies ist z.B. bei Ismael, Isaak und Jakob im Buch Genesis der Fall.³²

Auch gegenüber Mose offenbart Gott in Ex 3:1-15 zunächst sich selbst in Gestalt des brennenden Busches. In Ex 3:6 lesen wir: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“. Dieser Name wird in Ex 3:13-15 nochmals wiederholt. Dazwischen jedoch fragt Mose ausdrücklich nach dem Namen Gottes, der ihn gegenüber dem Volk Israel bevollmächtigt und legitimiert. Daraufhin sagt Gott: „Ich werde sein, der ich sein werde“. Mit diesem Namen erzeugt Gott ganz bewusst die drei Dimensionen von *Spannung*, *Neugier* und *Überraschung*, wie Sonnet ausführt.

2.1.1 Spannung

Die Dimension der Spannung zeigt sich bereits im weiteren Kontext der Exodus-Erzählung. Wird Gott oder Pharao den Sieg im Kampf um die Freiheit des Volkes Israel erringen? Wie wird Mose auf die Berufung durch Gott antworten, die in Gottes Verheißung gipfelt: „Ich werde mit dir sein“ (Ex 3:12)? Zwei Verse später erweitert Gott diese Verheißung in Gestalt der Formel „Ich werde/kann/will sein, was/wer ich sein werde/kann/will“ (Ex 3:14). Durch diese ergebnisoffene Formulierung bewahrt dieser nicht fassbare Name die Freiheit Gottes innerhalb der geschichtlichen Handlung. Im Gegenteil, er durchkreuzt jegliche magische und götzendienerische Macht, die sich mit einem

fassbaren oder kontrollierbaren göttlichen Namen verbinden könnte. Dies ist die Art und Weise, wie Jahwe seine helfende Gegenwart inmitten einer unvorhersehbaren Zukunft ausdrückt und zusagt. Genau darin liegt das Element der Spannung im Heilshandeln des biblischen Gottes. Gott prägt die Unvorhersehbarkeiten, Verzögerungen und Schwierigkeiten der menschlichen Geschichte mit dem Rhythmus seines Beistands, wie Sonnet treffend bemerkt.³³

2.1.2 Neugier

Die Dynamik der Neugier entsteht dadurch, dass die Offenbarung des Gottesnamens in Ex 3 die Vergangenheit und Zukunft miteinander verbindet. Gott hatte an seinen Bund mit Abraham, Isaak und Jakob gedacht (Ex 3:6) und dadurch seine Treue zu diesem Bund bewiesen. Ebenso wird er in der Gegenwart und Zukunft treu zu seinem Bund sein. Diese Perspektive in die Zukunft weckt die Neugier des Lesers, denn Gott gibt hier ein subtiles Versprechen. Er wird in der Zukunft wohlwollend handeln *um seines Volkes willen*, so wie er es immer wieder in der Vergangenheit getan hatte *um der Patriarchen willen*.³⁴ Denn bereits gegenüber Isaak und Jakob machte Gott die Zusage: „Ich will mit dir sein“ (Gn 26:3; 31:3).

2.1.3 Überraschung

Das Element der Überraschung tritt auf, weil der Gottesname Jahwe – das *Tetragramm* YHWH – bereits dreimal in der Exodus-Erzählung verwendet wurde (Ex 3:2,4,7). In der Tat wurde das Tetragramm bereits in der biblischen Urgeschichte verwendet, durch Seth und seinen Sohn Enosch, wo es heisst: „Zu der Zeit fing man an, den Namen des HERRN (Jahwe) anzurufen.“ (Gn 4:26)

Auch alle drei Patriarchen gebrauchten den Jahwe-Namen: Abraham (Gn 15:2; 21:33; 22:14; 24:3,7), Isaak (Gn 26:25) und Jakob (Gn 32:10). Dies entspricht der Selbstbezeichnung Gottes gegenüber

Abraham (Gn 15:7) und Jakob (Gn 28:13). Doch in Ex 3:14 wird jetzt die erweiterte Bedeutung des Jahwe-Namens offenbart. Zunächst die erweiterte Form „Ich werde sein, der ich sein werde“, anschließend die Kurzform „Ich werde sein“. Dementsprechend gibt Gott an Mose den Auftrag, zu den Israeliten zu sagen: „Ich werde sein (אֶהְיֶה) hat mich zu euch gesandt“ (Ex 3:14b). Anschließend stellt Gott wiederum den Bezug zu den Patriarchen Israels her, indem er sich ausdrücklich auf Abraham, Isaak und Jakob bezieht. Denn dies ist sein *ewiger* Name, der für alle Generationen gilt (Ex 3:15). Hier schließt sich im Buch Exodus der Kreis, der mit der Offenbarung des Jahwe-Namens im Buch Genesis begonnen hatte. Hier in Ex 3:14 zeigt sich, dass das zukünftige Handeln Jahwes für sein Volk immer das Element der Überraschung beinhalten wird.³⁵ Die Überraschung ergibt sich für den Menschen, der im Gehorsam des Glaubens auf das Handeln Gottes reagiert, das für den Menschen unerwartet und unverfügbar war.

Durch die drei aufgezeigten literarischen Dimensionen wird die theologische Botschaft des Exodus-Textes in Bezug auf den Namen Gottes deutlich. Es geht um Gottes Selbstbestimmung in seiner Freiheit, sich zu offenbaren, jenseits menschlicher Interpretation – sowohl in Vorausschau als auch im Rückblick.³⁶ Dennoch erscheint die Grundstruktur des Gottesnamens „Ich werde sein, der ich sein werde“ ein zweites Mal, nämlich am Schluss des Exodus-Buches. Als Mose die Herrlichkeit Gottes sehen will, offenbart ihm Gott nochmals seinen Namen, diesmal jedoch weiter differenziert. In Ex 33:19 lesen wir:

„Ich werde alle meine Güte an dir vorbeiziehen lassen und werde vor dir den Namen YHWH verkündigen, und ich werde gnädig sein, wem ich gnädig sein werde, und ich werde barmherzig sein, wem ich barmherzig sein werde.“

Hier zeigt sich Gottes Offenbarung in seinem Namen, durch den er seine Einzigartigkeit und sein souveränes Selbst in seinem dramatischen Handeln im Buch Exodus manifestiert.³⁷ So bemerkt Sonnet treffend:

„... in dem Namen, den er im Busch ausspricht, offenbart Gott sich selbst als eine vielfältige Existenz und Handelnder durch die Zeiten hindurch. Menschlich Unvorhergesehenes, Verzögerungen und Hindernisse fehlen nicht in Exodus, doch der biblische Gott behauptet sich durch all dieses hindurch.“³⁸

Zu dieser Unergreifbarkeit und Unverfügbarkeit Gottes in Gestalt seines Namens tritt jedoch ein zweites Element der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes hinzu. Dieses zweite Element ist der *Bund* Gottes mit seinem Volk, durch den die Beziehung Israels zu Gott physikalisch konkretisiert wird. Einerseits gehört Gott die gesamte Schöpfung (Ex 19:5), so dass er Macht und Herrschaft über alle Kreatur besitzt. Andererseits erwählt sich Gott aus allen Völkern *ein*

Volk, um mit ihm ein besonderes Verhältnis einzugehen (Dt 7:6; 14:2).³⁹ Aufgrund einer nicht hinterfragbaren Entscheidung der Liebe erwählt Gott Israel, um mit diesem Volk ein besonderes Gemeinschaftsverhältnis einzugehen (Dt 7:8). Dieses konkretisiert sich in einem Bundesverhältnis, durch das Gott seinen Rechtswillen dem Bundespartner mitteilt. Dieser Rechtswille Jahwes ist jedoch nicht beziehungslos abstrahiert, sondern eingebettet in Gottes Bundestreue (hb. *חַסֵּד*). *חַסֵּד* steht für eine Beziehung, in der der eine danach strebt, das Wohlergehen des anderen sicherzustellen.⁴⁰ Diese besondere Qualität der Bundestreue ist daher untrennbar mit dem Inhalt des Jahwe-Namens bzw. „Ich werde sein, der ich sein werde“ verbunden.⁴¹

2.2 Biblisch-semitische Grammatik: Erlaubnis und Verbot – „Ihr dürft frei essen – ihr werdet gewiss sterben“

Wenn wir den Schöpfungsbericht in Gen 2-3 betrachten, sehen wir, dass die satanische Schlange in listiger Weise den Menschen dazu bringt, die Grammatik des Wortes Jahwes

eigenmächtig zu verändern. Dadurch lässt sich der Mensch zum aktiven Ungehorsam gegen Gott bewegen. Die Schlange versucht, die geistlichen und sinnlichen Bedürfnisse des Menschen anzusprechen. In einem ersten Schritt verdreht die Schlange die Tatsache, dass Gott dem Menschenpaar die Freiheit zum Genuss aller Bäume im Garten – außer dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse – gegeben hat, in ihr Gegenteil (Gn 2:16-17; 3:1-5).

„Aber die Schlange war listiger als alle Tiere auf dem Felde, die Gott der HERR gemacht hatte, und sprach zu der Frau: Ja, sollte Gott gesagt haben: Ihr sollt nicht essen von allen Bäumen im Garten?

Da sprach die Frau zu der Schlange: Wir essen von den Früchten der Bäume im Garten; aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Esset nicht davon, rühret sie auch nicht an, dass ihr nicht sterbet!

Da sprach die Schlange zur Frau: Ihr werdet keineswegs des Todes sterben, sondern Gott weiß: an dem Tage, da ihr davon esst, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.“

R. Albertz interpretiert die Eröffnungsfrage der Schlange als Übertreibung und ihr Schlussargument (Gn 3:5) als Unterstellung.⁴² Es ist jedoch präziser, Gn 3:1 als Verdrehung der Tatsachen und Gn 3:5 als Übertreibung zu bezeichnen, denn die Schlange spricht den exakten Kehrwert des Gebotes aus. Sie verspricht dem Menschen einen Seinszustand, der nur dem Schöpfer gebührt und vom Menschen wegen seiner Geschöpflichkeit nicht von sich aus erreicht werden kann. Auf die einleitende Anrede der Schlange hin stellt die Frau die Verdrehung der Tatsachen richtig. Sie wiederholt das Verbot Gottes, wobei sie jedoch den Wortlaut eigenmächtig verschärft und damit Gottes Verbot übertreibt (Gn 3:2-3). Denn sie ergänzt den Nebensatz:

„und rührt sie nicht an“ (hb. *נגע*)

Dieses Gebot hatte Gott jedoch ursprünglich gar nicht gegeben. Wir sehen hier die Parallelität des Zuspruchs von Freiheit und Grenze, wie sie im zweimaligen Gebrauch des Infinitiv Absolutus plus Imperfekt zum Ausdruck kommt (Gn 2:16-17):

Gn 2:16 *מִכָּל עֵץ-הָגָן אָכַל תֹּאכֵל* („ihr dürft frei essen von allen Bäumen im Garten“)

Gn 2:17 *בַּיּוֹם אֲכָלָהּ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת* („an dem Tag, da du von ihm isst, wirst du gewiss sterben“)

Wie die Hebräische Grammatik von Gesenius-Kautzsch erklärt, wird durch diese Verwendung des Infinitiv Absolutus vor dem Verb die Gewissheit der Aussage des Verbs verstärkt, vor allem bei Warnungen (Gn 2:17 „du wirst gewiss sterben“).⁴³ Ergänzend tritt die Funktion hinzu, dass der Infinitiv Absolutus auch die Betonung einer Antithese ausdrückt, im Sinne einer Erlaubnis (Gn 2:16 „du darfst frei essen“).⁴⁴

Entscheidend für die Entwicklung des Dialogs ist, dass die satanische Schlange den definitiven Wortlaut der Warnung, nicht vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen (Gn 2:17), in der Verneinung präzise wiederholt (Gn 3:4 *לֹא-מוֹת תָּמָתוּן*), während die Frau sowohl die Freiheit als auch die Grenze ihres Handelns abschwächt (Gn 3:2-3):

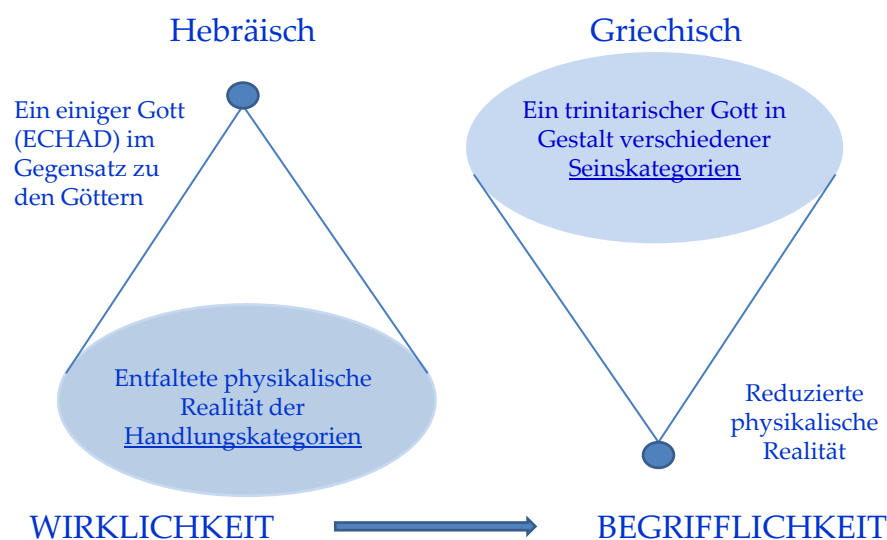
Gn 3:2 *נֹאכַל* („wir essen“)

Gn 3:3 *פֶּן-תָּמָתוּן* („damit ihr nicht sterbt“)

Damit hat die Frau die Großzügigkeit Gottes prinzipiell angezweifelt, so dass sie anstelle seiner Güte nun seine vermeintliche Strenge und Unterdrückung zu erkennen glaubt. Damit hat die Schlange das erste Ziel ihres Gesprächs mit dem Menschen erreicht. Das Hinterhältige daran ist, dass als Reaktion auf die Verunsicherung durch die Verdrehung der Schlange, der Mensch selbst die Grammatik des Wortes Gottes verändert hat. Hier erfolgte demnach eine *semantische Verkürzung* der Bedeutung der Begriffe in ihrem grammatischen Zusammenhang. Die Semantik un-

JAHWE – „Ich werde sein, der ich sein werde“

oder: Der physikalische „Fußabdruck“ Gottes



tersucht ja die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke, vor allem auf der Wortebene und der Satzebene.⁴⁵ Hier in Genesis 2 und 3 folgt aus dieser Verkürzung ebenso eine theologische Verschiebung des Wortes Gottes in Bezug auf Erlaubnis und Verbot für den Menschen.

Hier sehen wir die theologische Verführungskraft von Sprache in ihrer maximalen Wirkung. Deshalb ist es umso wichtiger, dass wir die Kraft der Sprache bewusst und verantwortlich einsetzen im Bereich der theologischen Arbeit, insbesondere bei der Aufgabe der Übersetzung der Bibel.

3. Ertrag: Bibelübersetzung im biblisch-semitischen Verstehenshorizont

Wenn wir nach dem Ertrag unserer Überlegungen für die Bibelübersetzung fragen, dann lohnt es sich, nochmals an Luther zu erinnern. Denn er übernahm stets eine „hermeneutische Verantwortung“⁴⁶ bei der Übersetzung der Bibel für den Leser. Wichtig war, dass die Aussagekraft des ursprünglichen Textes auch für den Leser

seiner Übersetzung wirksam wurde. Diese Dynamik bestand auch zwischen seinem „Septembertestament“⁴⁷ von 1522, das er aus dem Griechischen übersetzte, und den späteren Schriften Luthers. Beispielsweise übersetzt er in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit (1523)“ mehrere Bibelstellen (z.B. 1 Pt 2:13-14; Lk 22:25; Röm 10:17; 13:4b; 2 Kor 10:4-5), indem er bestimmte Begriffe abänderte, um die Aussageabsicht des biblischen Textes noch deutlicher auf den thematischen Kontext abzustimmen. Dieser sogenannte „argumentationsstrategische Bibelgebrauch“⁴⁸ enthält drei Aspekte, wie Beutel ausführt:

- (1) die Anwendung der biblischen Botschaft auf die eigene Problemkonstellation
- (2) die Anpassung der Bibel auf die eigene theologische Lehrbildung
- (3) die Abweichung bei der Übersetzung einzelner Bibelverse aufgrund des Argumentationsinteresses⁴⁹

Zu Luthers Umgang mit dem biblischen Text bemerkt Beutel treffend:

„Indem er ihn bisweilen variiert, ergänzt oder verkürzt, verstärkt er einen in dem jeweiligen Schriftwort angelegten, aber dort nicht hervortretenden Akzent oder beugt einem möglichen Mißverständnis des isoliert zitierten Satzes vor – beides in der Perspektive des eigenen Argumentationszusammenhangs, jedoch in getreuer Wahrung der biblischen Redeabsicht.“⁵⁰

In diesem Sinne ist auch H.-M. Barth zuzustimmen, der Luthers Anliegen der ständigen Verbesserung der Bibelübersetzung herausstellt, damit die Botschaft der Bibel immer wieder neu verstanden und angenommen werden kann.⁵¹ Dies führt uns zur zentralen und bleibenden Aufgabe für die Zukunft der Bibelübersetzung.

3.1 Die mehrdimensionale Dynamik der biblisch-semitischen Sprachstrukturen und Konzepte muss in die Gegenwart übertragen werden, damit der logische Dualismus des westlichen Weltbildes überwunden werden kann

Dies bedeutet, dass die Vielschichtigkeit der hebräischen Sprache, bezüglich der zentralen theologischen Begriffe und bezüglich wichtiger grammatischer Strukturen, auch in der Übersetzung der Bibel transportiert werden muss. Nur dadurch kann auf der Ebene der Bibelübersetzung und Bibelwissenschaft ein Beitrag zur Überwindung des logischen Dualismus im westlichen Weltbild geleistet werden. Die *platonische Spaltung* der Wirklichkeit in den Bereich der metaphysischen Ideen und der physikalischen Realität und die *aristotelische Begrenzung* des Erkenntnishorizonts auf die physikalische Realität⁵² muss überwunden werden. An dieser Aufspaltung der Wirklichkeit leidet das westliche Christentum und seine Theologie bis heute. Hierzu bemerkte E. Jüngel bereits 1969 in ausgezeichneter Weise:

„Man muß sich die Valenz und Tragweite des aristotelischen Wirklichkeitsverständnisses klargemacht haben, um zu erfassen,

was es bedeutet, daß auch die christliche Theologie zumindest formal weithin diesem Wirklichkeitsverständnis verhaftet blieb. Selbst da, wo sie sich wie z.B. im Gefolge Luthers im kritischen Gespräch mit der Philosophie aufgrund der genuin theologischen Aufgabe evangelischer Schriftauslegung anders zu orientieren begann, blieben doch heimlich und unbewußt Grundtendenzen dieses Wirklichkeitsverständnisses bestimmend.“⁵³

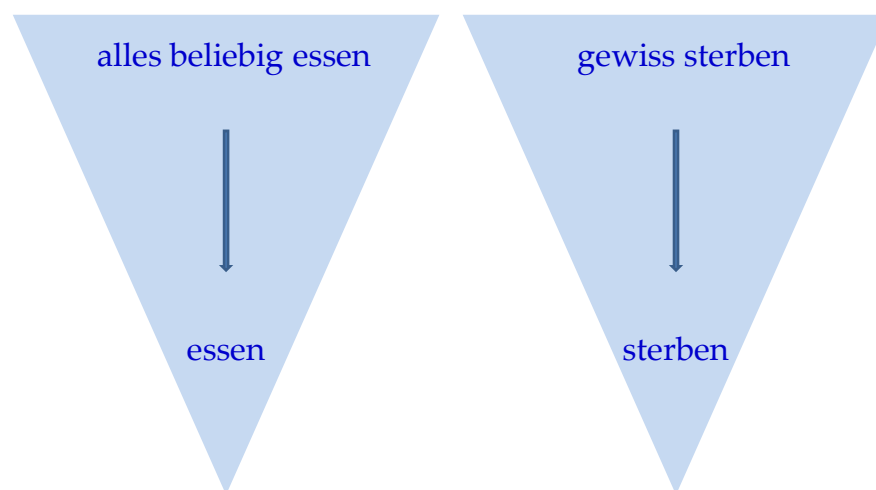
Zur Überwindung dieser aristotelischen Spaltung ist eine Neuorientierung an dem biblisch-semitischen Wirklichkeitsverständnis notwendig, wie es im AT offenbart ist. Wir sehen dort, wie der unsichtbare Bereich der Modelle und der sichtbare Bereich der Realität eine Einheit bilden. Diese Einheit setzt sich bis in die neutestamentlichen Evangelien fort, wo der Lebensweg Jesu Christi seine Nachfolger zur Teilnahme an der Gottesherrschaft führt.⁵⁴

3.2 Die physikalische Realisierung des schöpferischen und erlösenden Handelns Gottes im Kontext des menschlichen Handelns hat immer den Erkenntnisvorrang vor der Vorstellungskraft des Menschen

Zur Überwindung des aristotelischen Denkens ist es wichtig, dass der Bereich der „Ideen“ eine Kategorie darstellt, die im Alten Testament gar nicht existiert. Statt dessen finden wir im Hebräischen das Wort „Modell“ oder „Urbild“ (hb. תְּבִנִּית), um eine Realität in Gottes Sphäre zu beschreiben, die dann durch Offenbarung zum Menschen kommt. Dadurch hat ein solches „Modell“ eine viel stärkere Aussagekraft als eine „Idee“ des Menschen, die nur durch menschliches Nachdenken erzeugt wird.

Das bedeutet, dass im biblisch-semitischen Erkenntnisweg die Offenbarung durch Gott den Vorrang vor der Spekulation des Menschen hat.

Semantische Verkürzung



→ Die theologische Verführungskraft der Sprache!

Als Beispiel hierfür lesen wir in Ex 25:9 im Kontext der Bauvorschrift für die Stiftshütte einschließlich ihrer Geräte:

„Nach allem, was ich dir zeige, nämlich dem Urbild der Wohnung und dem Urbild all ihrer Geräte, danach sollt ihr es machen.“

Der hier verwendete Begriff *tabnit* תַּבְנִית bezeichnet gemäß W. Gesenius ein

„Modell, Plan, Urbild, wonach etw[as] gebaut wird: die Stiftshütte Ex 25,9, deren Leuchter m[it] Lampen 40, ein Altar 2R 16,10, d[en] Jerusalemer Tempel u[nd] seine Geräte 1Ch 28,11f ...“.⁵⁵

Aus biblisch-semitischer Sicht geschieht die Gestaltung der Wirklichkeit aufgrund von Urbildern, die Gott selbst beauftragt und dann auch im Zusammenwirken mit dem Menschen realisiert. Dadurch wird die Vorstellung einer „Ideenwelt“ überwunden, die über der Realität schweben würde. Sondern das unsichtbare Urbild manifestiert sich in der physikalischen Realität. Auch diese dynamische Struktur muss in der Übersetzung der Bibel an allen relevanten Stellen deutlich gemacht werden.

Somit sehen wir hier die bleibende Herausforderung der Bibelübersetzung, die Horizonte des Verstehens immer wieder neu aufeinander zuzubewegen.

Vielen Dank!

MARKUS PIENNISCH (Dr. habil.), Stuttgart, ist Mitbegründer und Rektor der EUSEBIA School of Theology (EST) sowie Herausgeber der STT. Internationale Lehrtätigkeit im Bereich Systematische Theologie, Hermeneutik und Neues Testament.

BIBLIOGRAPHIE

Aland, Kurt; Aland, Barbara. *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*. 2., ergänzte und erweiterte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.

Aland, Kurt (Hg.). *Luther Deutsch: Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*. Bd. 9: *Die Tischreden*. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Albertz, Rainer. „Die Frage des Ursprungs der Sprache im Alten Testament“, in: Gessinger, Joachim; von Rahden, Wolfert (Hg.). *Theorien vom Ursprung der Sprache*. Bd. 2. Berlin/New York: deGruyter, 1989.

Baker, David W. „God, Names of“, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (Hg.). *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Leicester: IVP, 2003: 359-368.

Barth, Hans-Martin. *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009.

Bayer, Oswald. *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 2007.

Beutel, Albrecht. „Bibelübersetzungen. II. Christliche Übersetzungen in europäische Volkssprachen seit dem Mittelalter“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1498-1505.

Beutel, Albrecht. „Biblischer Text und theologische Theoriebildung in Luthers Schrift „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523)“, *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*. Tübingen: Mohr, 2007: 21-46.

Beutel, Albrecht. „Die Formierung neuzeitlicher Schriftauslegung und ihre Bedeutung für die Kirchengeschichte“, in: Nüssel, Friederike (Hg.). *Schriftauslegung*. Themen der Theologie, Bd. 8. Tübingen: Mohr, 2014: 141-177.

Bosse-Huber, Petra; Fornerod, Serge; Gundlach, Thies; Locher, Gottfried Wilhelm (Hg.). *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen*. Internationaler Kongress der EKD und des SEK auf dem Weg zum Refor-

mationsjubiläum 2017 vom 6. bis 10. Oktober 2013 in Zürich. Zürich/Leipzig: Theologischer Verlag/Evangelische Verlagsanstalt, 2014.

Chavalas, M.W. „Moses“, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (Hg.). *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Leicester: IVP, 2003: 570-579.

Fischer, Alexander Achilles. *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.

Gesenius, Wilhelm. „תַּבְנִית“, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 18. Aufl. Gesamtausgabe. Heidelberg: Springer, 2013: 1424.

Gritsch, Eric W. „Luther as Bible translator“, in: McKim, Donald K. (Hg.). *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 62-72.

Haacker, Klaus. „Das übersetzte „Wort Gottes“ als Kulturgut im Wandel der Zeit. Programme und Probleme der Revision der Lutherbibel“, *Kerygma und Dogma* 60 (2014): 62-74.

Jenni, Ernst. „Jahwe“, in: Jenni, Ernst; Westermann, Claus (Hg.). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1. München: Kaiser, 1984: 701-707.

Jüngel, Eberhard. „Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre (1969)“, in: *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I*. 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 2000: 206-233.

Kautzsch, E. (Hg.). *Gesenius' Hebrew Grammar*. Second English Edition by A.E. Cowley. Oxford: Clarendon, 1990.

Kirchenamt der EKD (Hg.). *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017*. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 4. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.

Luther, Martin. *Kirchenpostille*, Weimarer Ausgabe 10/1, 17,9-12.

Luz, Ulrich. *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*. Neukirchen: Neukirchener, 2014.

Piennisch, Markus. „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in

das Studiengebiet“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Bd. 5 (2010): 101-137.

Piennisch, Markus. „Die Relevanz biblisch-semitischer Offenbarungsstrukturen für eine Hermeneutik der Septuaginta“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Bd. 8 (2013): 71-90.

Rose, Martin. „Jahwe“, in: Müller, Gerhard (Hg.). *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 16. Berlin: deGruyter, 1987: 438-441.

Ross, Allen P. *Introducing Biblical Hebrew*. Grand Rapids: Baker, 2001.

Sauer-Geppert, Waltraut Ingeborg. „Bibelübersetzungen III/1. Übersetzungen ins Deutsche“, *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6. Berlin: de Gruyter, 1993: 228-246.

Schmidt, Werner H. *Exodus*, Biblischer Kommentar Altes Testament II/1. Neukirchen: Neukirchener, 1988.

Schwarz, Reinhard. „Luther II. Theologie“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. Tübingen: Mohr, 2002: 573-588.

Sonnet, Jean-Pierre. „Ehyeh asher ehyeh (Exodus 3:14): God's „Narrative Identity“ among Suspense, Curiosity, and Surprise“, *Poetics Today* 31 (2010): 331-351.

Swiggers, Pierre; Wouters, Alfons. „Semantik IV. Altphilologisch“, in: Wischmeyer, Oda (Hg.). *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*. Berlin: de Gruyter, 2013: 540-541.

Terrien, Samuel. *The Elusive Presence. The Heart of Biblical Theology*. Religious Perspectives 26. San Francisco: Harper & Row, 1978.

Thompson, M.M. „John, Gospel of“, in: Green, Joel, et al. (Hg.). *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Leicester: IVP, 1992: 368-383.

Wilckens, Ulrich. *Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 4: Die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Johannesbriefe, die Offenbarung und die Entstehung des Kanons*. Neukirchener Theologie, 2. Aufl. Neukirchen: Neukirchener, 2014.

Zimmerli, Walther. *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

ENDNOTEN

- 1 Siehe Kirchenamt der EKD (Hg.). *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017*. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 4. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.
- 2 Als einführende Literatur zum 500-jährigen Reformationsjubiläum 2017 sei exemplarisch genannt: Bosse-Huber, Petra; Fornerod, Serge; Gundlach, Thies; Locher, Gottfried Wilhelm (Hg.). *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen*. Internationaler Kongress der EKD und des SEK auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 vom 6. Bis 10. Oktober 2013 in Zürich. Zürich/Leipzig: Theologischer Verlag/Evangelische Verlagsanstalt, 2014.
- 3 Zum Bibelverständnis Luthers führt A. Beutel aus: „Die Frage, wie Luther die Bibel einschätzte und gebrauchte, betrifft darum nicht ein einzelnes Lehrstück seiner Theologie, sondern deren Struktur: Sein ganzes theologisches Denken vollzog sich als die vielgestaltige Auslegung der Heiligen Schrift. Dadurch erwies er sich insgesamt – ob als Prediger oder Professor, als Lehrer oder Seelsorger, als Übersetzer, Brief- oder Gesprächspartner – und in einem ganz grundsätzlichen ... Sinn als ein biblischer Theologe.“ – Beutel, Albrecht. „Die Formierung neuzeitlicher Schriftauslegung und ihre Bedeutung für die Kirchengeschichte“, in: Nüssel, Friederike (Hg.). *Schriftauslegung. Themen der Theologie*, Bd. 8. Tübingen: Mohr, 2014, S. 155-156.
- 4 Luther, Martin. *Kirchenpostille*, Weimarer Ausgabe 10/1, 17,9-12.
- 5 Luz, Ulrich. *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*. Neukirchen: Neukirchener, 2014, S. 503; zum Kontext von „Luthers Neuentdeckung der Geschichte Jesu als Evangelium“, cf. S. 500-511.
- 6 Aland, Kurt (Hg.). *Luther Deutsch: Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*. Bd. 9: *Die Tischreden*. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, S. 12.
- 7 Cf. Schwarz, Reinhard. „Luther II. Theologie“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. Tübingen: Mohr, 2002, S. 574-575.
- 8 Zur Definition der *Philologie*: „Wissenschaft, die sich mit der Erforschung von Texten in einer bestimmten Sprache beschäftigt; Sprach- und Literaturwissenschaft“. – www.duden.de/rechtschreibung/Philologie
- 9 Zu Luthers Verständnis der Bibel als Heiliger Schrift sowie der Frage der Unverfügbarkeit des göttlichen Wirkens in der theologischen Arbeit bemerkt O. Bayer: „Bei aller Arbeit der Auslegung, die wissenschaftlich – handwerklich solide sowie klar und kontrollierbar – zu leisten ist, bleibt das Verstehen des biblischen Wortes im letzten unverfügbar. ... Nicht der Ausleger ist es, der dem Text einen Sinn gibt oder den Text verständlich macht; vielmehr soll der Text von sich aus sagen dürfen, was er von sich aus zu sagen hat.“ – Bayer, Oswald. *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 2007, S. 62-63.
- 10 Zu den Vorläufern der deutschen Bibelübersetzung Luthers seit Karl dem Großen (747-814) aufgrund der *Vulgata* (lat. Bibelübersetzung) sowie zu den zeitlichen Phasen der Übersetzungsarbeit Luthers, cf. Gritsch, Eric W. „Luther as Bible translator“, in: McKim, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, S. 62-65. Die *Ganze Bibel* Luthers von 1530, gedruckt in Zürich, hatte eine große kulturprägende Wirkung: „German readers quickly adopted this Bible as an indispensable, indeed fascinating, guide for life. That is why it became the cornerstone for an enduring Lutheran culture in Germany.“ – Gritsch, „Luther“, S. 65-66.
- 11 Zur Einführung in die Bibelhandschriften und ihre textkritische Bewertung, cf. Fischer, Alexander Achilles. *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009; Aland, Kurt; Aland, Barbara. *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*. 2., ergänzte und erweiterte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.
- 12 Haacker, Klaus. „Das übersetzte „Wort Gottes“ als Kulturgut im Wandel der Zeit. Programme und Probleme der Revision der Lutherbibel“, *Kerygma und Dogma* 60 (2014), S. 62.
- 13 Beutel, Albrecht. „Bibelübersetzungen. II. Christliche Übersetzungen in europäische Volkssprachen seit dem Mittelalter“. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1998, Sp. 1499.
- 14 E. Gritsch, „Luther“, S. 67.
- 15 Luther gründete einen sprachlichen Expertenkreis, das *collegium biblicum*, zu dem Melancthon, Aurogallus, Cruciger und andere gehörten. In Bezug auf Röm 3:28 begründet Luther seine Einfügung des Wortes „allein“ mit der Tatsache, dass diese Bibelstelle ein grundlegender Text für den Hauptartikel des christlichen Glaubens sei, die „Rechtfertigung durch Glauben allein“. – cf. Gritsch, „Luther“, S. 68.
- 16 Sauer-Geppert, Waltraut Ingeborg. „Bibelübersetzungen III/1. Übersetzungen ins Deutsche“, *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 6. Berlin: de Gruyter, 1993, S. 239 (Lit.!).
- 17 Baker, David W. „God, Names of“, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (Hg.). *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Leicester: IVP, 2003, S. 362.
- 18 Baker, „God“, S. 363.
- 19 Rose, Martin. „Jahwe“, in: Müller, Gerhard (Hg.). *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 16. Berlin: de Gruyter, 1987, S. 438-440.
- 20 Baker, „God“, S. 363.
- 21 Zählung nach Jenni, Ernst. „Jahwe“, in: Jenni, Ernst; Westermann, Claus (Hg.). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1. München: Kaiser, 1984, S. 704.
- 22 Eine detaillierte Statistik bietet Jenni, „Jahwe“, S. 704.
- 23 Cf. Jenni, „Jahwe“, S. 707.
- 24 Cf. e.g. Jh 1:18; 8:16,38; 10:25-30; 14:10-11; 15:15; 17:10; hierzu bemerkt M. Thompson treffend: „... the actions and words of Jesus were truly the actions and words of God. In the incarnate Word we are confronted by God, and the designation of Jesus as „Son“ serves to underscore the intimate connection between God and Jesus.“ – Thompson, M.M. „John, Gospel of“, in: Green, Joel, et al. (ed.). *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Leicester: IVP, 1992, S. 378.
- 25 So bemerkt U. Wilckens zur Wirksamkeit des Geistes Gottes in der Kirche auf Erden als trinitarische Entfaltung: „Wird so der Geist vom Vater und vom Sohn zu den Glaubenden hinabgesandt, wie zuvor der Sohn vom Vater, um ihnen die ganze Sendung Jesu, die dieser in seiner Verherrlichung >>droben<< vollendet hat, bleibend gegenwärtig zu halten, so setzt der Geist *vorgreifend* unter ihnen auf Erden in Kraft, was sich durch Jesu Tod und Auferstehung *endzeitlich* für sie verwirklicht hat und in der Parusie des Erhöhten an ihnen verwirklichen wird (kursiv Wilckens).“ – Wilckens, Ulrich. *Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 4: Die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Johannesbriefe, die Offenbarung und die Entstehung des Kanons*. Neukirchener Theologie, 2. Aufl. Neukirchen: Neukirchener, 2014, S. 215.
- 26 Siehe Terrien, Samuel. *The Elusive Presence. The Heart of Biblical Theology. Religious Perspectives* 26. San Francisco: Harper & Row, 1978, S. 107-108.
- 27 Zur Etymologie der Gottesnamen, cf. die Literatur bei Schmidt, Werner H. *Exodus*, Biblischer Kommentar Altes Testament II/1. Neukirchen: Neukirchener, 1988, S. 169-179.
- 28 Cf. Terrien, *Presence*, S. 113.
- 29 Aufgrund der Untrennbarkeit von Offenbarung und Verbergung ist die Begrenzung des

- Namens* Gottes auf die „anrufbare Seite seines Wesens“, wie es W. Zimmerli formuliert, irreführend – Zimmerli, Walther. *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, S. 43.
- 30 Cf. Terrien, *Presence*, S. 119.
- 31 Sonnet, Jean-Pierre. „*Ehyeh asher ehyeh*“ (Exodus 3:14): God’s „Narrative Identity“ among Suspense, Curiosity, and Surprise“, *Poetics Today* 31 (2010): 331-351.
- 32 Sonnet, „*Ehyeh*“, S. 332, führt aus: Isaak (yizchaq – er wird lachen) bezieht sich auf Saras skeptisches Lachen (Gn 18:12-14) sowie auf ihr Lachen nach der Geburt ihres Sohnes (Gn 21:6). Ismael (yishma’el – Gott hört) bezieht sich auf Gottes Zusage an Hagar, dass er sie hört (Gn 16:11), ebenso bzgl. Abraham (Gn 17:20) sowie Ismael selbst (Gn 21:17). Jakob (aqav – betrügen) hält die Ferse seines Zwillingsbruders bei der Geburt (Gn 25:26), er betrügt seinen Bruder um das Erstgeburtsrecht (Gn 27:36).
- 33 Sonnet, „*Ehyeh*“, S. 336-337.
- 34 Sonnet, „*Ehyeh*“, S. 338.
- 35 Sonnet, „*Ehyeh*“, S. 343.
- 36 Sonnet, „*Ehyeh*“, S. 343.
- 37 Sonnet, „*Ehyeh*“, S. 347.
- 38 Sonnet, „*Ehyeh*“, S. 348.
- 39 Cf. Jos 24:2-3; Gn 12:1; 17:1-8.
- 40 Zum Konzept תָּקַד, cf. Piennisch, Markus. „Die Relevanz biblisch-semitischer Offenbarungsstrukturen für eine Hermeneutik der Septuaginta“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Bd. 8 (2013), S. 77-78.
- 41 Hierzu bemerkt M.W. Chavalas, dass das hebräische Wort כְּרִית als semitisches Lehnwort in Ägypten gefunden wurde, um einen Vertrag oder einen Bund in den Dekreten von Seti I. und Ramses III. zu bezeichnen. Neben dieser profanen Verwendung erscheint auch eine religiöse Verwendung des Bundes zwischen einem ganzen Volk und einer Gottheit in Emar, einer hethitischen Vasallenstadt am mittleren Euphrat um 1.200 vChr, wo ein Bundesverhältnis mit einer Gottheit in einem Vertrag festgeschrieben ist. – Chavalas, M.W. „Moses“, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (Hg.). *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Leicester: IVP, 2003, S. 577.
- 42 Albertz, Rainer. „Die Frage des Ursprungs der Sprache im Alten Testament“, in: Gesinger, Joachim; von Rahden, Wolfert (Hg.). *Theorien vom Ursprung der Sprache*. Berlin/New York: deGruyter, 1989, II: 10.
- 43 Kautzsch, E. (Hg.). *Gesenius’ Hebrew Grammar*. Second English Edition by A.E. Cowley. Oxford: Clarendon, 1990, S. 342.
- 44 Kautzsch, *Gesenius’ Hebrew Grammar*, S. 343. Hier handelt es sich um ein „verstärktes modales Imperfekt“, wie A. Ross in seinem hebräischen Lehrbuch ausführt: „... written before or after a verb form of the same root, infinitive absolute adds emphasis. ... Usually the infinitive absolute emphasizes and reinforces the verb’s mood as well as its action. For example, in an affirmative clause, the affirmation becomes more forceful ...“. – Ross, Allen P. *Introducing Biblical Hebrew*. Grand Rapids: Baker, 2001, S. 167-168.
- 45 Zur Definition von *Semantik*: „S.[emantik] (engl. *semantics*, frz. *sémantique*; letzterer Terminus wurde 1883 von Michel Bréal geprägt und entwickelte sich zur Bezeichnung eines neuen Bereiches linguistischer Analyse) untersucht *Bedeutung* in der Form linguistischer Zeichen von der Morphem- bis zur Textebene. Die am häufigsten gebrauchten Formen semantischer Beschreibung sind *wortorientierte* oder *lexikalische* S.[emantik] und *satzorientierte* S.[emantik].“ – Swiggers, Pierre; Wouters, Alfons. „Semantik IV. Altphilologisch“, in: Wischmeyer, Oda (Hg.). *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*. Berlin: de Gruyter, 2013, S. 540.
- 46 Beutel, „Bibelübersetzungen“, S. 1499.
- 47 Zum historischen Hintergrund des Septembertestaments: „Am 4. Mai 1521 läßt Kurfürst Friedrich der Weise Luther auf die Wartburg bei Eisenach bringen. Der mächtige Kurfürst hofft, dadurch Luther kurzzeitig aus dem Rampenlicht zu nehmen und die ständigen Angriffe auf die reformatorische Bewegung etwas abzuschwächen. ... So widmet sich Luther einer neuen Aufgabe: er übersetzt in nur elf Wochen das Neue Testament aus dem Griechischen ins Deutsche. Das später noch von Melanchthon und anderen Spezialisten bearbeitete Werk erscheint 1522 im Druck. Dieses sogenannte „Septembertestament“ findet in den evangelischen Gebieten einen reißenden Absatz und wird dort zum Volksbuch, somit stellt es einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung einer einheitlichen deutschen Schriftsprache dar. Es folgen später erst Teile des Alten Testaments, 1534 erscheint die Gesamtausgabe der Bibel in deutscher Sprache, die ebenfalls große Verbreitung findet.“ – „Luther auf der Wartburg (1521/22)“ – www.luther.de/leben/wartburg.html
- 48 Beutel, Albrecht. „Biblischer Text und theologische Theoriebildung in Luthers Schrift „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523)“, *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*. Tübingen: Mohr, 2007, S. 35-42.
- 49 Beutel, „Von weltlicher Oberkeit“, S. 35.
- 50 Beutel, „Von weltlicher Oberkeit“, S. 42.
- 51 Barth, Hans-Martin. *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009, S. 160, führt hierzu aus: „Luther selbst hat bis in seine späten Jahre hinein an der ständigen Verbesserung seiner Übersetzung gearbeitet. Neue Übersetzungen sind also grundsätzlich in seinem Sinn. Die Bibel ist nicht der Koran, dem von den Muslimen letztlich nur in seiner arabischen Fassung religiöse Gültigkeit zuerkannt wird. Die Botschaft der Bibel drängt von innen heraus darauf, übersetzt, verstanden, gehört, angenommen, genutzt zu werden.“
- 52 Cf. Piennisch, Markus. „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Bd. 5 (2010), S. 117.
- 53 Jünger, Eberhard. „Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre (1969)“, in: *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I*. 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 2000, S. 212-213.
- 54 Cf. Piennisch, „Der biblisch-semitische Aspekt“, S. 117.
- 55 Gesenius, Wilhelm. „תְּכַנִּית“, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 18. Aufl. Gesamtausgabe. Heidelberg: Springer, 2013, S. 1424.

HERMENEUTICAL REFLECTIONS ON THE TRANSLATION OF THE BIBLE

Dear Ladies and Gentlemen!

At the conclusion of today's symposium, we want to deal with some questions of hermeneutics, as they occur in the process of Bible translation. First, we want to shed light on the fundamental question of why we need the translation of the Bible in the first place. For this purpose, we will – especially during the Luther Decade¹ in preparation of the upcoming Reformation anniversary² – discuss and evaluate the perspective of Martin Luther, because according to him, the Bible is of fundamental importance for theological work.³ It is however important to remember that from a hermeneutical perspective, the *oral* word of the gospel for Luther takes precedence over the *written* word in the form of the biblical text. For him the gospel of Jesus Christ is the message of God's love, grace and mercy. In his *Kirchenpostille* of 1522 he explains:

“Wherefore also Christ himself has not written anything, but only talked, and his teaching is not Scripture but Euangelii which is called good news or proclamation, that should not be advanced by quill but with the mouth.”⁴

As U. Luz notes in his current volume on hermeneutics, the human person can only hear the gospel and then be changed. However, in order to be able to hear, man needs the Bible, “which permanently keeps the living oral Gospel”⁵. Accordingly, Luther was very motivated to read the Bible thor-

oughly, as he remarks in one of his Table Talks from 1532:

“I have now read the Bible for many years twice a year, and if the Bible would be a big mighty tree and all the words the branches, so I tapped all branches and wanted to know what would be on it and what they would bear. And always I have knocked down a couple of apples or pears.”⁶

This intensive Bible study of Luther formed the basis of his understanding of the Gospel, which man receives by faith in Christ who is present in the word.⁷

Furthermore, we will consider philological⁸ examples of concepts and grammatical structures that illustrate for us the importance of a biblical-Semitic access to the translation of the Bible. This results in the following outline:

1. Why do we need Bible translation at all?
2. Philological examples of Bible translation
 - 2.1 Biblical-Semitic terminology: Yahweh and Covenant - “I will be who I will be”
 - 2.2 Biblical-Semitic grammar: Permission and Prohibition - “You may freely eat - you shall surely die”
3. Result: Bible translation in the biblical-Semitic horizon of understanding

1. Why do we need Bible translation at all?

Luther clearly knew about the foundational importance of Bible translation for access to the revealed word of God in the form of Holy Scripture.⁹ Therefore he undertook the translation from the original biblical languages Hebrew and Greek,¹⁰ because they represent in their oldest and best manuscripts¹¹, the physical basis of the authoritative revelation of God. So K. Haacker aptly remarks:

“From a Protestant perspective, the Bible in its original languages (and in the probable original text) is the measure against which the translations have to be measured again and again. That is why Martin Luther used the then still quite freshly printed edition of the Greek New Testament by Erasmus and ... continued to work on his own translation all his life.”¹²

Above all, three factors emerge that provided Luther's translation of the Bible with a unique effect as, A. Beutel highlights:

- (1) the first time use of the original biblical languages as the consistent basis
- (2) the accompanying translation-theoretical reflection
- (3) the language-shaping competence of Luther¹³

These three aspects are clearly visible on the basis of Luther's translation of Romans 3:28:

Greek	λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.
Vulgate	Arbitramur enim justificari hominem per fidem sine operibus legis.
Luther 1984	So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, <u>allein</u> durch den Glauben.

Luther 1912 So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.

Luther 1545 So halten wir es nu / Das der Mensch gerecht werde / on des Gesetzes werck / alleine durch den Glauben.

Here Luther adds the adjective “alone”, although it is not written in the original Greek text. However, this serves to clarify the intended textual proposition of Paul. As E. Gritsch elaborates, Luther defends the word “*alone*”, because it represents the common vernacular in German in order to reaffirm the opposition between two things of which the one is confirmed and the other is denied.¹⁴ The unambiguity of the text message is to be underlined in this way, through establishing an exclusivity which the original text *may* have, but not necessarily *needs to* have. So the inevitable influence of theological decisions on the process of Bible translation becomes visible.¹⁵ For this purpose, W. Sauer-Geppert aptly remarks:

“Now what in many cases, remains more or less a problem of language, is gaining at this exemplary point crucial theological weight - and, of course, plays into the decision of this translation. Basically it is stating that ‘purely linguistic’ decisions will happen in the rarest cases, that - depending on the context and theological position of the translator - exegetical decisions cannot be excluded, indeed, they should not.”¹⁶

This example shows how portentous a theological decision can be in the process of translation. However, this challenge was not only for Luther, but it is also for our own theological work on the original Biblical texts. Therefore, we will look below at two important examples of the translation of the Bible that illustrate for us the scope of the task.

2. Philological examples of Bible translation

In the following two examples are explained in which the complex problems of the translation process can be illustrated. At the same time the theological implications and consequences are discussed.

2.1 Biblical-Semitic terminology:

Yahweh and covenant - “I will be who I will be”

The name of God YHWH includes a basic structure of Revelation and attention to his people in the Old Covenant. This name is indeed of paramount theological significance, because *Yahweh* is the most frequently used Hebrew noun in the OT.¹⁷ The personal name *Yahweh* appears to be an original Hebrew term, because there are no certain occurrences outside of Israel prior to the Mosaic period.¹⁸ Thus it becomes obvious that this name of God - also called the *Tetragrammaton* because of the four consonants YOD-HEH-WAW-HEH - is less a static concept of being, but rather a dynamic concept of action. As M. Rose points out, the *Yahweh*-name was also unique in the comparative history of religion, because in it the verb יהיה is underlying, meaning “to be / to become / to prove oneself” (Ex 3:14). This shows that *Yahweh* reveals himself as God who dynamically intervenes in history and specifically acts to enforce the salvation history with His people. In this structure of intervention in space and time *Yahweh* proves himself from the outset as unique over against all other gods.¹⁹ In a foundational way, this structure of *Yahweh* is highlighted at the beginning of the Decalogue in Ex 20:2:

„I am YAHWEH, your God, who has brought you out of Egypt, out of the house of slavery.”

Here we see how *Yahweh* defines himself by his redemptive action – the deliverance from Egypt. It involves the continuous, ac-

tive presence and relationship, and not an existential description of his being. Through his actions, he creates a personal relationship with his people, therefore his people also receives a personal relationship with him (Ex 3:18; 5:1; 6:7; Dt 1:6).²⁰ The importance of this relationship is also underlined by the fact that the name YHWH occurs in the entire OT very often, namely *6.828 times*.²¹ This large number is broadly distributed across all parts of the Old Testament: in the Pentateuch: 26.7%, in the prophets: 51.6%, in the writings: 21.7%.²² Thus, in the Old Testament, *Yahweh* is distinguished, singled out and confessed in a very steady way as God who acts, in contrast to the polytheistic gods who cannot act. E. Jenni aptly emphasizes the continuity of God's name from the OT to the NT, because in John 17:6,26 it is Jesus Christ himself, who has revealed the name of God to man.²³ Here we read:

“I have revealed you to those whom you gave me out of the world. They were yours; you gave them to me and they have obeyed your word. ...

I have made you known to them, and will continue to make you known in order that the love you have for me may be in them and that I myself may be in them.”

Here we see the unity of Father and Son in the work (again, an act of God) of revelation and redemption.²⁴ Here too - as in the Old Testament - the dynamic working power of God in space and time is at the center.²⁵ The working power of God in the Old Testament is evident in the dual structure of name and covenant. We see them for the first time in the form of the *theophany*, i.e. the appearance of God on Mount Sinai (Ex 19:16-18; cf. 3:1-12):

“On the morning of the third day there was thunder and lightning, with a thick cloud over the mountain, and a very loud trumpet blast. Everyone in the camp trembled.

Then Moses led the people out of the camp to meet with God, and they stood at the foot of the mountain.

Mount Sinai was covered with smoke, because the Lord descended on it in fire. The smoke billowed up from it like smoke from a furnace, and the whole mountain trembled violently.”

At Sinai, God’s commitment to his people happens by natural wonders.²⁶ There, God reveals himself toward Moses as the God of his forefathers. However, he does not repeat the revelation of his name to Abraham, Isaac, and Jacob, in which he had revealed himself as “the Almighty God” (Gn 17:1; 28:3; 35:11). Instead, he introduces as his new name: “I will be who I will be”²⁷. After all, however, the promise of the constant presence was given in God’s expression: “I will be with you” already to the patriarchs Abraham, Isaac and Jacob (Gn 26:3; 31:3; cf. 39:2).²⁸ In this self-designation (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה) resonates the peculiar tension, which should henceforth characterize the relationship of God to his people.

God reveals His presence on the one hand, when he gives his name to man, so he can use it to worship him. But on the other hand, the name of God includes the mystery of his elusiveness.²⁹ God is indeed always present in his gracious care and working, but never controllable or manageable by humans (cf. Gn 32:30; Ex 33:19).³⁰ This structure in the biblical narrative texts, this “narrative identity” of God is aptly examined by J. Sonnet in the perspective of literary studies.³¹ He shows how God reveals himself in the triple movement of *suspense*, *curiosity* and *surprise* in the Exodus story. Thus, the meaning of God’s name, “I will be”, is inferred from the broader context of the book of Exodus and integrated into the overall narrative context. First, Sonnet recalls that in the biblical narratives repeatedly the connection between the name and action is established. This is the case, for example, with Ishmael, Isaac and Jacob in the Book of Genesis.³²

Even toward Moses, God reveals in Ex 3:1-15 first himself in the form of the burning bush. In Ex 3:6 we read: “I am the God of your father, the God of Abraham, the God of Isaac and the God of Jacob”. This name is repeated in Ex 3:13-15. However, in between Moses asks explicitly for the name of God who empowers and legitimizes him toward the people of Israel. Then God says, “I will be who I will be”. With this name God intentionally creates the three dimensions of *suspense*, *curiosity* and *surprise*, like Sonnet elaborates.

2.1.1 Suspense

The dimension of suspense is already evident in the wider context of the Exodus narrative. Will God or Pharaoh achieve victory in the struggle for freedom of the people of Israel? How will Moses respond to the call by God that culminates in God’s promise: “I will be with you” (Ex 3:12)? Two verses later, God extends this promise in the shape of the formula, “I will / can / want to be, what / who I will be / can / want” (Ex 3:14). Through this open-ended formulation this elusive name preserves the freedom of God within the historical action. On the contrary, he thwarts any magical and idolatrous power that could be connected to a tangible or controllable divine name. This is the way how Yahweh expresses and confirms his helping presence in the midst of an unforeseeable future. That is precisely the element of suspense in the saving action of the biblical God. God shapes the unpredictabilities, delays and difficulties of human history with the rhythm of his assistance, as Sonnet aptly remarks.³³

2.1.2 Curiosity

The dynamics of curiosity arises because the revelation of God’s name in Ex 3, connects the past and the future together. God had remembered his covenant with Abraham, Isaac and Jacob (Ex 3:6) and thus proved his faithfulness to this covenant. He will also be faithful to his covenant in the present and future. This perspective into the future

arouses the curiosity of the reader, for here God gives a subtle promise. He will act favorably in the future *for his people’s sake*, as he had done repeatedly in the past *for the sake of the Patriarchs*.³⁴ For already towards Isaac and Jacob God made the promise: “I will be with you” (Gn 26:3; 31:3).

2.1.3 Surprise

The element of surprise occurs because the name of God Yahweh - the *Tetragrammaton* YHWH - has already been used three times in the Exodus story (Ex 3:2,4,7). In fact, the Tetragrammaton was used already in the biblical prehistory, by Seth and his son Enosh, which states:

“At that time people began to call on the name of the Lord (Yahweh).” (Gn 4:26)

Also, all three patriarchs used the Yahweh-name: Abraham (Gn 15:2; 21:33; 22:14; 24:3,7), Isaac (Gn 26:25) and Jacob (Gn 32:10). This corresponds to the self-designation of God to Abraham (Gn 15:7), and Jacob (Gn 28:13). But in Ex 3:14, the extended meaning of the name Yahweh is now revealed. First, the extended form “I will be who I will be”, then the short form “I will be”. Accordingly, God gives to Moses the command to say to the Israelites: “I will be (אֶהְיֶה) has sent me to you” (Ex 3: 14b). Subsequently, God once again makes reference to Israel’s patriarchs by expressly referring to Abraham, Isaac and Jacob. Because this is his *eternal* name, which applies to all generations (Ex 3:15). Here closes the circle in the book of Exodus that had begun with the revelation of the Yahweh-name in the Book of Genesis. Here in Ex 3:14 it becomes evident that the future actions of Yahweh for his people will always contain the element of surprise.³⁵ The surprise arises for man who responds in obedience of faith to God’s action, which was unexpected and unavailable to humans.

By these three identified literary dimensions the theological message of the Exodus text in

relation to the name of God becomes clear. It is about God’s self-determination in his freedom to reveal himself, beyond human interpretation - both in prospect and in retrospect.³⁶ Nevertheless, the basic structure of the divine name “I will be who I will be” occurs a second time, i.e. at the end of the book of Exodus. When Moses wants to see God’s glory, God reveals to him his name once again, but this time differentiated further. In Ex 33:19, we read:

“And the Lord said, “I will cause all my goodness to pass in front of you, and I will proclaim my name, the Lord, in your presence. I will have mercy on whom I will have mercy, and I will have compassion on whom I will have compassion.”

Here, God’s revelation becomes visible in his name by which he manifests his uniqueness and his sovereign self in his dramatic action in the book of Exodus.³⁷ Thus Sonnet aptly remarks:

“... in the name that he pronounces in the bush, God reveals himself as a diverse existence and actor through the ages. Human contingencies, delays and obstacles are not lacking in Exodus, but the biblical God asserts himself through all of this.”³⁸

However, there is a second element of the salvation-historical revelation of God added to this elusiveness and unavailability of God in the form of his name. This second element is God’s *covenant* with his people, through which the relationship of Israel to God is concretized physically. On the one hand, God owns all creation (Ex 19:5), so that he has power and dominion over all creatures. On the other hand, God has chosen from every nation *one* people to enter into a special relationship with him (Dt 7:6; 14:2).³⁹ Due to an unquestionable decision of love God chose Israel to enter with this people into a special community relationship (Dt 7:8). This is concretized in a covenant relationship, by which God will communicate his

lawful will to the covenant partner. However, this lawful will of Yahweh is not unrelatedly abstracted, but embedded in God's covenant faithfulness (hb. *חֶסֶד*). *חֶסֶד* (*chesed*) is a relationship in which one seeks to ensure the well-being of the other.⁴⁰ This particular quality of covenant faithfulness is therefore inseparably linked to the Yahweh-name or "I will be who I will be".⁴¹

2.2 Biblical-Semitic grammar:

Permission and Prohibition – „You may freely eat – you will surely die“

If we look at the creation account in Genesis 2-3, we see that the satanic serpent in cunning ways instigates man to arbitrarily change the grammar of the word of Yahweh. Through this, man moves toward active disobedience to God. The snake tries to address the spiritual and sensual needs of man. In a first step, the snake twists the fact that God has given the human couple the freedom to enjoy all the trees in the garden - except the tree of knowledge of good and evil – into its opposite (Gn 2:16-17; 3:1-5).

"Now the serpent was more crafty than any of the wild animals the Lord God had made. He said to the woman, "Did God really say, 'You must not eat from any tree in the garden'?"

The woman said to the serpent, "We may eat fruit from the trees in the garden, but God did say, 'You must not eat fruit from the tree that is in the middle of the garden, and you must not touch it, or you will die.' "

"You will not certainly die," the serpent said to the woman.

"For God knows that when you eat from it your eyes will be opened, and you will be like God, knowing good and evil."

R. Albertz interprets the opening question of the snake as an exaggeration and her final argument (Gn 3:5) as an allegation.⁴² However, it is more specific, to designate Gn 3:1 as a twisting of facts and Gn 3:5 as an exaggeration, because the snake expresses the exact inverse of the commandment. It promises to man a state of being that is due only to the Creator and that cannot by man through his

own effort because of his createdness. In response to the serpent's introductory address, the woman corrects the distortion of facts. While repeating God's prohibition, however, she exacerbates the wording arbitrarily and thus exaggerates God's prohibition (Gn 3:2-3). Because she complements the subordinate clause:

"And do not touch them" (hb. נָגַע)

That requirement, however, God had not given originally. Here we see the parallelism of designation of freedom and limitation, as it is expressed in the double use of the Infinitive Absolute plus Imperfect (Gn 2:16-17):

Gn 2:16 מִכָּל עֵץ-הַגָּן אָכַל תֹּאכֵל ("you may freely eat from all trees in the garden")

Gn 2:17 בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת ("on the day when you eat from it you will surely die")

As the Hebrew Grammar of Gesenius-Kautzsch explains, this use of the Infinitive Absolute before the verb intensifies the certainty of the proposition of the verb, especially in warnings (Gn 2:17 "you will

surely die").⁴³ There is the additional function that the Infinitive Absolute also expresses the emphasis of an antithesis, in terms of a permission (Gn 2:16 "you may freely eat").⁴⁴

It is crucial for the development of the dialogue that the satanic serpent precisely repeats in the negation (Gn 3:4 lo'-mot temutun) the definitive text of the warning not to eat from the tree of knowledge of good and evil (Gn 2:17), while the woman attenuates both the freedom and the limitation of their actions (Gn 3:2-3):

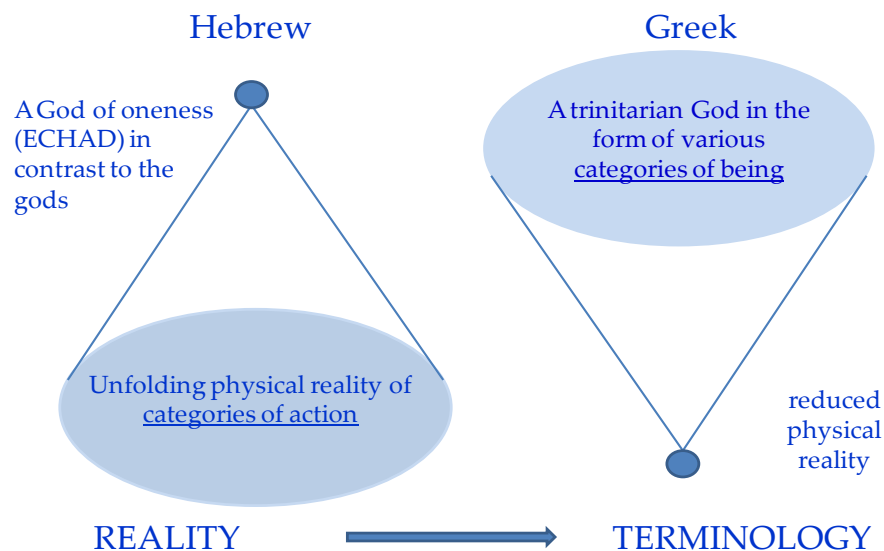
Gn 3:2 נֹאכַל ("we may eat")

Gn 3:3 פֶּן-תָּמּוּתוּן ("that you will not die")

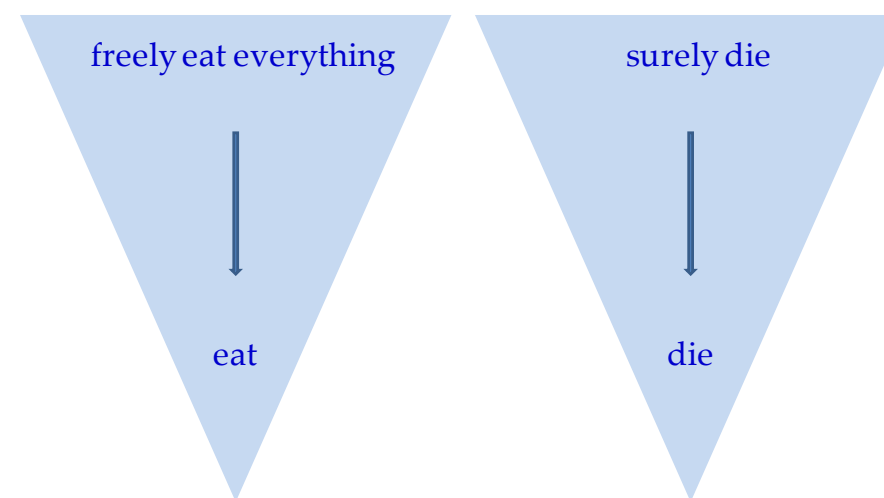
Thus the woman has doubted the generosity of God in principle, so that she now believes to recognize his supposed austerity and repression instead of his goodness. Thus, the snake has reached the first purpose of its conversation with the humans. The sneaky aspect is that in response to the uncertainty caused by the twisting of facts by the serpent, man himself has changed the grammar

YAHWEH – „I will be who I will be“

or: The physical „footprint“ of God



Semantic Reduction



→ The theological seductive power of language!

of the word of God. Here, therefore, there was a *semantic reduction* of the meaning of the terms in their grammatical context. Semantics examines the meaning of linguistic expressions, especially at the word level and sentence level.⁴⁵ Here in Genesis 2 and 3 follows from this reduction also a theological deferment of God's Word regarding permission and prohibition for humans.

Here we see the theological seductive power of language to its maximum effect. It is therefore all the more important that we use the power of language consciously and responsibly in the field of theological work, especially in the task of translating the Bible.

3. Result: Bible translation in the biblical-Semitic horizon of understanding

If we ask for the result of our considerations on the translation of the Bible, then it is worthwhile to recall Luther again. This is because he always accepted a "hermeneutic responsibility"⁴⁶ for the reader in the translation of the Bible. It was important that the propositional validity of the original text was also effective for the reader of his translation. These dynamics also existed between his "September Testament"⁴⁷ of 1522, which he translated from the Greek, and the later writings of Luther. For example, he translated in his lecture "Of worldly authority (1523)" several passages (eg 1 Pt 2:13-14; Lk 22:25; Rom 10:17; 13:4b; 2 Cor 10:4-5), by modifying certain terms, in order to match the propositional intention of the biblical text more clearly with the thematic context. This so-called "argumentational-strategic Bible use"⁴⁸ includes three aspects, as Beutel explains:

- (1) application of the biblical message to the own problem constellation
- (2) adaptation of the Bible to the own theological doctrinal formation
- (3) variation in the translation of individual Bible verses due to the argumentational interest⁴⁹

Regarding Luther's handling of the biblical text, Beutel aptly remarks:

"By sometimes varying, supplementing or shortening, he reinforces an accent invested in each scripture, without having prominent accent, or he prevents a possible misunderstanding of the isolated cited sentence - both in the perspective of his own context of reasoning, however, in faithfully respecting the biblical speech intention."⁵⁰

In this sense, we have to agree with H.-M. Barth who highlights Luther's concern of constant improvement of the translation of the Bible, in order that the message of the Bible can be always understood and accepted in a new way.⁵¹ This leads us to the central and permanent task for the future of Bible translation.

3.1 The multi-dimensional dynamics of the biblical-Semitic language structures and concepts must be transferred into the present, in order that the logical dualism of the Western worldview can be overcome

This means that the complexity of the Hebrew language, with respect to the central theological concepts and concerning important grammatical structures, must also be transported in the translation of the Bible. Only in this way, a contribution to the overcoming of logical dualism in the Western world view can be accomplished at the level of translation of the Bible and biblical studies. The *Platonic division* of reality into the realm of metaphysical ideas and the physical reality and the *Aristotelian limitation* of the horizon of knowledge to the physical reality⁵² must be overcome. Western Christianity and its theology suffers from this splitting of reality until today. On this issue, already in 1969, E. Jüngel remarked in an excellent manner:

"You must have made clear the valence and scope of Aristotle's understanding of reality in order to grasp what it means that

also Christian theology remained at least formally largely linked to this understanding of reality. Even where, in the wake of Luther it began to orient itself differently in critical conversation with philosophy because of the genuine theological task of Protestant exegesis, nevertheless there remained secret and unconscious basic tendencies determinative of this understanding of reality."⁵³

To overcome this Aristotelian splitting, a reorientation toward the biblical-Semitic understanding of reality is necessary, as it is revealed in the OT. There we see how the invisible realm of models and the visible realm of reality constitute a unity. This unity continues into the New Testament Gospels, where the life path of Jesus Christ leads his followers to participate in the Kingdom of God.⁵⁴

3.2 The physical realization of the creative and redemptive work of God in the context of human action always has the priority of knowledge over the imaginative power of man

To overcome the Aristotelian thought pattern it is important to notice that the realm of "ideas" represents a category that does not exist in the Old Testament. Instead, in the Hebrew, we find the word "model" or "archetype" (hb. תְּכֵנִית) to describe a reality in God's sphere, which then comes through revelation to man. Through this, such a "model" becomes much more meaningful than an "idea" of man, which is produced only by human thought.

This means that in the biblical-Semitic path to knowledge the revelation by God takes precedence over the speculation of man.

As an example, we read in Ex 25:9 in the context of the design specification for the tabernacle, including its equipment:

"According to all that I show you, after the pattern of the tabernacle, and the pattern of all its instruments, so you shall make it."

The term *tabnit* תְּכֵנִית which is used here describes, according to W. Gesenius, a „Model, plan, pattern, according to which something is built: the Tabernacle Ex 25,9, its lampstands with lamps 40, an altar 2Ki 16,10, the Jerusalem Temple and its equipment 1Ch 28,11f ...“.⁵⁵

From a biblical-Semitic point of view, the shaping of reality happens because of the archetypes which God himself commissioned and then realized in cooperation with man. Through this, the notion of a "world of ideas" that would float above reality, is overcome. Rather, the invisible archetype manifests itself in physical reality. Also this dynamic structure must be made clear in the translation of the Bible at all relevant points.

Thus we see the ever-present challenge of the translation of the Bible, to always move anew the horizons of understanding toward each other.

Thank you very much!

BIBLIOGRAPHY

- Aland, Kurt; Aland, Barbara. *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.
- Aland, Kurt (ed.). *Luther Deutsch: Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*. Vol. 9: *Die Tischreden*. 4. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- Albertz, Rainer. „Die Frage des Ursprungs der Sprache im Alten Testament“, in: Gessinger, Joachim; von Rahden, Wolfert (ed.). *Theorien vom Ursprung der Sprache*. Vol. 2. Berlin/ New York: deGruyter, 1989.
- Baker, David W. „God, Names of“, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (ed.). *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Leicester: IVP, 2003: 359-368.
- Barth, Hans-Martin. *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009.
- Bayer, Oswald. *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. 3. ed. Tübingen: Mohr, 2007.
- Beutel, Albrecht. „Bibelübersetzungen. II. Christliche Übersetzungen in europäische Volkssprachen seit dem Mittelalter“. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. ed., vol. 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1498-1505.
- Beutel, Albrecht. „Biblischer Text und theologische Theoriebildung in Luthers Schrift „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523)“, *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*. Tübingen: Mohr, 2007: 21-46.
- Beutel, Albrecht. „Die Formierung neuzeitlicher Schriftauslegung und ihre Bedeutung für die Kirchengeschichte“, in: Nüssel, Friederike (ed.). *Schriftauslegung*. Themen der Theologie, vol. 8. Tübingen: Mohr, 2014: 141-177.
- Bosse-Huber, Petra; Fornerod, Serge; Gundlach, Thies; Locher, Gottfried Wilhelm (ed.). *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen*. Internationaler Kongress der EKD und des SEK auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 vom 6. bis 10. Oktober

- 2013 in Zürich. Zürich/Leipzig: Theologischer Verlag/Evangelische Verlagsanstalt, 2014.
- Chavalas, M.W. „Moses“, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (ed.). *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Leicester: IVP, 2003: 570-579.
- Fischer, Alexander Achilles. *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
- Gesenius, Wilhelm. „תַּבְרִיט“, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 18. vol. Heidelberg: Springer, 2013: 1424.
- Gritsch, Eric W. „Luther as Bible translator“, in: McKim, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 62-72.
- Haacker, Klaus. „Das übersetzte „Wort Gottes“ als Kulturgut im Wandel der Zeit. Programme und Probleme der Revision der Lutherbibel“, *Kerygma und Dogma* 60 (2014): 62-74.
- Jenni, Ernst. „Jahwe“, in: Jenni, Ernst; Westermann, Claus (ed.). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1. München: Kaiser, 1984: 701-707.
- Jüngel, Eberhard. „Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre (1969)“, in: *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I*. 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 2000: 206-233.
- Kautzsch, E. (ed.). *Gesenius' Hebrew Grammar*. Second English Edition by A.E. Cowley. Oxford: Clarendon, 1990.
- Kirchenamt der EKD (ed.). *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017*. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 4. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.
- Luther, Martin. *Kirchenpostille*, Weimarer Ausgabe 10/1, 17,9-12.
- Luz, Ulrich. *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*. Neukirchen: Neukirchener, 2014.
- Piennisch, Markus. „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet“, *Stuttgarter Theologische*

Themen, vol. 5 (2010): 101-137.

- Piennisch, Markus. „Die Relevanz biblisch-semitischer Offenbarungsstrukturen für eine Hermeneutik der Septuaginta“, *Stuttgarter Theologische Themen*, vol. 8 (2013): 71-90.
- Rose, Martin. „Jahwe“, in: Müller, Gerhard (ed.). *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 16. Berlin: deGruyter, 1987: 438-441.
- Ross, Allen P. *Introducing Biblical Hebrew*. Grand Rapids: Baker, 2001.
- Sauer-Geppert, Waltraut Ingeborg. „Bibelübersetzungen III/1. Übersetzungen ins Deutsche“, *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 6. Berlin: de Gruyter, 1993: 228-246.
- Schmidt, Werner H. *Exodus*, Biblischer Kommentar Altes Testament II/1. Neukirchen: Neukirchener, 1988.
- Schwarz, Reinhard. „Luther II. Theologie“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. ed. Tübingen: Mohr, 2002: 573-588.
- Sonnet, Jean-Pierre. „Ehyeh asher ehyeh (Exodus 3:14): God's „Narrative Identity“ among Suspense, Curiosity, and Surprise“, *Poetics Today* 31 (2010): 331-351.
- Swiggers, Pierre; Wouters, Alfons. „Semantik IV. Altphilologisch“, in: Wischmeyer, Oda (ed.). *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*. Berlin: de Gruyter, 2013: 540-541.
- Terrien, Samuel. *The Elusive Presence. The Heart of Biblical Theology. Religious Perspectives* 26. San Francisco: Harper & Row, 1978.
- Thompson, M.M. „John, Gospel of“, in: Green, Joel, et al. (ed.). *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Leicester: IVP, 1992: 368-383.
- Wilckens, Ulrich. *Theologie des Neuen Testaments. Band I: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 4: Die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Johannesbriefe, die Offenbarung und die Entstehung des Kanons*. Neukirchener Theologie, 2. ed. Neukirchen: Neukirchener, 2014.
- Zimmerli, Walther. *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

ENDNOTES

- 1 See Kirchenamt der EKD (ed.). *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017*. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 4. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.
- 2 For introductory literature on the 500-year-jubilee of the Reformation 2017, cf. Bosse-Huber, Petra; Fornerod, Serge; Gundlach, Thies; Locher, Gottfried Wilhelm (ed.). *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen*. Internationaler Kongress der EKD und des SEK auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 vom 6. Bis 10. Oktober 2013 in Zürich. Zürich/Leipzig: Theologischer Verlag/Evangelische Verlagsanstalt, 2014.
- 3 On Luther's understanding of the Bible, A. Beutel explains: „Die Frage, wie Luther die Bibel einschätzte und gebrauchte, betrifft darum nicht ein einzelnes Lehrstück seiner Theologie, sondern deren Struktur: Sein ganzes theologisches Denken vollzog sich als die vielgestaltige Auslegung der Heiligen Schrift. Dadurch erwies er sich insgesamt – ob als Prediger oder Professor, als Lehrer oder Seelsorger, als Übersetzer, Brief- oder Gesprächspartner – und in einem ganz grundsätzlichen ... Sinn als ein biblischer Theologe.“ – Beutel, Albrecht. „Die Formierung neuzeitlicher Schriftauslegung und ihre Bedeutung für die Kirchengeschichte“, in: Nüssel, Friederike (ed.). *Schriftauslegung*. Themen der Theologie, vol. 8. Tübingen: Mohr, 2014, S. 155-156.
- 4 In German: „Darumb auch Christus selbs (sic!) nichts geschrieben, sondern nur geredt hatt (sic!), und seyn lere nit Schrift, sondern Euangelii, das ist eyn gutt botschafft oder vorkundigung genennet hatt (sic!), das nitt mit der feddern, sondern mit dem mund soll getrieben werden.“ – Luther, Martin. *Kirchenpostille*, Weimarer Ausgabe 10/1, 17,9-12.
- 5 Luz, Ulrich. *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*. Neukirchen: Neukirchener,

- ner, 2014, p. 503.
- 6 In German: „Ich habe nun seit etlichen Jahren die Bibel jährlich zweimal ausgelesen, und wenn die Bibel ein großer mächtiger Baum wäre und alle Worte die Ästlein, so habe ich alle Ästlein abgeklopft und wollte gerne wissen, was daran wäre und was sie trügen. Und allezeit habe ich noch ein paar Äpfel oder Birnen heruntergeklopft.“ – Aland, Kurt (ed.). *Luther Deutsch: Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Vol. 9: Die Tischreden*. 4. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 12.
- 7 Cf. Schwarz, Reinhard. „Luther II. Theologie“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. ed. Tübingen: Mohr, 2002, pp. 574-575.
- 8 As a definition of *Philologie* in German: „Wissenschaft, die sich mit der Erforschung von Texten in einer bestimmten Sprache beschäftigt; Sprach- und Literaturwissenschaft“. – www.duden.de/rechtschreibung/Philologie
- 9 On Luther's understanding of the Bible as Holy Scripture as well as the question of the sovereignty of divine acting in theological work, O. Bayer remarks: „Bei aller Arbeit der Auslegung, die wissenschaftlich – handwerklich solide sowie klar und kontrollierbar – zu leisten ist, bleibt das Verstehen des biblischen Wortes im letzten unverfügbar. ... Nicht der Ausleger ist es, der dem Text einen Sinn gibt oder den Text verständlich macht; vielmehr soll der Text von sich aus sagen dürfen, was er von sich aus zu sagen hat.“ – Bayer, Oswald. *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. 3. ed. Tübingen: Mohr, 2007, pp. 62-63.
- 10 Cf. Gritsch, Eric W. „Luther as Bible translator“, in: McKim, Donald K. (ed.). *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 62-65. „German readers quickly adopted this Bible as an indispensable, indeed fascinating, guide for life. That is why it became the cornerstone for an enduring Lutheran culture in Germany.“ – Gritsch, „Luther“, pp. 65-66.
- 11 Cf. Fischer, Alexander Achilles. *Der Text des Alten Testaments. Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009; Aland, Kurt; Aland, Barbara. *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.
- 12 In German: „Aus evangelischer Sicht ist die Bibel in ihren Ursprachen (und im wahrscheinlichen Urtext) der Maßstab, an dem die Übersetzungen immer wieder gemessen werden müssen. Darum hat Martin Luther die damals noch ziemlich druckfrische Edition des griechischen Neuen Testaments durch Erasmus benutzt und ... an seiner eigenen Übersetzung zeitlebens weitergearbeitet.“ – Haacker, Klaus. „Das übersetzte „Wort Gottes“ als Kulturgut im Wandel der Zeit. Programme und Probleme der Revision der Lutherbibel“, *Kerygma und Dogma* 60 (2014), p. 62.
- 13 Beutel, Albrecht. „Bibelübersetzungen. II. Christliche Übersetzungen in europäische Volkssprachen seit dem Mittelalter“. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. ed., vol. 1. Tübingen: Mohr, 1998, p. 1499.
- 14 E. Gritsch, „Luther“, p. 67.
- 15 Regarding Rom 3:28, Luther justifies his insertion of the word „alone“ with the fact that this scripture verse is a foundational text for the main article of the Christian faith, the „justification by faith alone.“ – cf. Gritsch, „Luther“, p. 68.
- 16 In German: „Was nun in vielen Fällen mehr oder weniger ein sprachliches Problem bleibt, gewinnt an dieser exemplarischen Stelle entscheidendes theologisches Gewicht – und natürlich spielt das in diese Übersetzungsentscheidung hinein. Grundsätzlich besagt das, daß es ‚rein sprachliche‘ Entscheidungen in den seltensten Fällen geben wird, daß – je nach Kontext und theologischer Stellung des Übersetzers – exegetische Entscheidungen nicht ausgeschlossen werden können, ja dürfen.“ – Sauer-Geppert, Waltraut Ingeborg. „Bibelübersetzungen III/1. Übersetzungen ins Deutsche“, *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 6. Berlin: de Gruyter, 1993, p. 239 (Lit.!).
- 17 Baker, David W. „God, Names of“, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (ed.). *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Leicester: IVP, 2003, p. 362.
- 18 Baker, „God“, p. 363.
- 19 Rose, Martin. „Jahwe“, in: Müller, Gerhard (ed.). *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 16. Berlin: de Gruyter, 1987, pp. 438-440.
- 20 Baker, „God“, p. 363.
- 21 Statistics according to Jenni, Ernst. „Jahwe“, in: Jenni, Ernst; Westermann, Claus (ed.). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, vol. 1. München: Kaiser, 1984, p. 704.
- 22 Detailed statistics in Jenni, „Jahwe“, p. 704.
- 23 Cf. Jenni, „Jahwe“, p. 707.
- 24 Cf. e.g. Jh 1:18; 8:16,38; 10:25-30; 14:10-11; 15:15; 17:10; on this M. Thompson aptly remarks: „... the actions and words of Jesus were truly the actions and words of God. In the incarnate Word we are confronted by God, and the designation of Jesus as „Son“ serves to underscore the intimate connection between God and Jesus.“ – Thompson, M.M. „John, Gospel of“, in: Green, Joel, et al. (ed.). *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Leicester: IVP, 1992, p. 378.
- 25 Cf. Wilckens, Ulrich. *Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 4: Die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Johannesbriefe, die Offenbarung und die Entstehung des Kanons*. Neukirchener Theologie, 2. ed. Neukirchen: Neukirchener, 2014, p. 215.
- 26 See Terrien, Samuel. *The Elusive Presence. The Heart of Biblical Theology. Religious Perspectives* 26. San Francisco: Harper & Row, 1978, pp. 107-108.
- 27 On the etymology of the names of God, see literature in Schmidt, Werner H. *Exodus*, Biblischer Kommentar Altes Testament II/1. Neukirchen: Neukirchener, 1988, pp. 169-179.
- 28 Cf. Terrien, *Presence*, p. 113.
- 29 Cf. Zimmerli, Walther. *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. 43.
- 30 Cf. Terrien, *Presence*, p. 119.
- 31 Sonnet, Jean-Pierre. „Ehyeh asher ehyeh (Exodus 3:14): God's „Narrative Identity“ among Suspense, Curiosity, and Surprise“, *Poetics Today* 31 (2010): 331-351.
- 32 Cf. Sonnet, „Ehyeh“, p. 332.
- 33 Sonnet, „Ehyeh“, pp. 336-337.
- 34 Sonnet, „Ehyeh“, p. 338.
- 35 Sonnet, „Ehyeh“, p. 343.
- 36 Sonnet, „Ehyeh“, p. 343.
- 37 Sonnet, „Ehyeh“, p. 347.
- 38 In German: „... in dem Namen, den er im Busch ausspricht, offenbart Gott sich selbst als eine vielfältige Existenz und Handelnder durch die Zeiten hindurch. Menschlich Unvorhergesehenes, Verzögerungen und Hindernisse fehlen nicht in Exodus, doch der biblische Gott behauptet sich durch all dieses hindurch.“ – Sonnet, „Ehyeh“, p. 348.
- 39 Cf. Jos 24:2-3; Gn 12:1; 17:1-8.
- 40 On the concept of *הוּאֵה*, cf. Piennisch, Markus. „Die Relevanz biblisch-semitischer Offenbarungsstrukturen für eine Hermeneutik der Septuaginta“, *Stuttgarter Theologische Themen*, vol. 8 (2013), pp. 77-78.
- 41 On the concept of hb. *berit*, see Chavalas, M.W. „Moses“, in: Alexander, T. Desmond; Baker, David W. (ed.). *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Leicester: IVP, 2003, p. 577.
- 42 Albertz, Rainer. „Die Frage des Ursprungs der Sprache im Alten Testament“, in: Gessinger, Joachim; von Rahden, Wolfert (ed.). *Theorien vom Ursprung der Sprache*. Berlin/New York: de Gruyter, 1989, II: 10.
- 43 Kautzsch, E. (ed.). *Gesenius' Hebrew Grammar*. Second English Edition by A.E. Cowley. Oxford: Clarendon, 1990, p. 342.
- 44 Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, p. 343. Here we see an emphatic modal

GOTTES SOHN UND MENSCHEN-SOHN

imperfect, as A. Ross explains in his book on Hebrew language: „... written before or after a verb form of the same root, infinitive absolute adds emphasis. ... Usually the infinitive absolute emphasizes and reinforces the verb's mood as well as its action. For example, in an affirmative clause, the affirmation becomes more forceful ...“. – Ross, Allen P. *Introducing Biblical Hebrew*. Grand Rapids: Baker, 2001, pp. 167-168.

45 Cf. Swiggers, Pierre; Wouters, Alfons. „Semantik IV. Althilologisch“, in: Wischmeyer, Oda (ed.). *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*. Berlin: de Gruyter, 2013, p. 540.

46 Beutel, „Bibelübersetzungen“, p. 1499.

47 On the historical background of the September-Testament: „Luther auf der Wartburg (1521/22)“ - www.luther.de/leben/wartburg.html

48 Beutel, Albrecht. „Biblischer Text und theologische Theoriebildung in Luthers Schrift „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523)“, *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*. Tübingen: Mohr, 2007, pp. 35-42.

49 Beutel, „Von weltlicher Oberkeit“, p. 35.

50 In German: „Indem er ihn bisweilen variiert, ergänzt oder verkürzt, verstärkt er einen in dem jeweiligen Schriftwort angelegten, aber dort nicht hervortretenden Akzent oder beugt einem möglichen Mißverständnis des isoliert zitierten Satzes vor – beides in der Perspektive des eigenen Argumentationszusammenhangs, jedoch in getreuer Wahrung der biblischen Redeabsicht.“ - Beutel, „Von weltlicher Oberkeit“, p. 42.

51 Barth, Hans-Martin. *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009, p. 160, elaborates on this: „Luther selbst hat bis in seine späten Jahre hinein an der ständigen Verbesserung seiner Übersetzung gearbeitet. Neue Übersetzungen sind also grundsätzlich in seinem Sinn. Die Bibel ist nicht der Koran, dem von den Muslimen

letztlich nur in seiner arabischen Fassung religiöse Gültigkeit zuerkannt wird. Die Botschaft der Bibel drängt von innen heraus darauf, übersetzt, verstanden, gehört, angenommen, genutzt zu werden.“

52 Cf. Piennisch, Markus. „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet“, *Stuttgarter Theologische Themen*, vol. 5 (2010), p. 117.

53 In German: „Man muß sich die Valenz und Tragweite des aristotelischen Wirklichkeitsverständnisses klargemacht haben, um zu erfassen, was es bedeutet, daß auch die christliche Theologie zumindest formal weithin diesem Wirklichkeitsverständnis verhaftet blieb. Selbst da, wo sie sich wie zB. im Gefolge Luthers im kritischen Gespräch mit der Philosophie aufgrund der genuin theologischen Aufgabe evangelischer Schriftauslegung anders zu orientieren begann, blieben doch heimlich und unbewußt Grundtendenzen dieses Wirklichkeitsverständnisses bestimmend.“ - Jüngel, Eberhard. „Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre (1969)“, in: *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I*. 3. ed. Tübingen: Mohr, 2000, pp. 212-213.

54 Cf. Piennisch, „Der biblisch-semitische Aspekt“, p. 117.

55 Gesenius, Wilhelm. „תְּבָרָה“, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 18. ed. Heidelberg: Springer, 2013, p. 1424.

MARKUS PIENNISCH (Dr. habil.), Stuttgart, is co-founder and Principal of EUSEBIA School of Theology (EST) as well as editor of STT. International teaching in the area of Systematic Theology, Hermeneutics and New Testament.

Teil 1: Zeugnisse des Alten Testaments

1. Einleitung

Die Diskussion um das Thema Gottes Sohn und Menschensohn als Hoheitstitel für Jesus Christus hat die Kirche, und folglich die Theologie, von Anfang an begleitet. Schon die Evangelien des Neuen Testaments (NT) verwenden beide Begriffe in verschiedenen Zusammenhängen und auf verschiedene Art und Weise. Doch in allen neutestamentlichen Schriften bleiben diese beiden Hoheitstitel Jesu von einander abhängig bzw. ergänzen einander, um uns das gesamte Bild des erhöhten Messias darzustellen. Diese Interdependenz der beiden Begriffe betont umso stärker, wie wichtig und unabdingbar dieses Begriffspaar für das Verständnis des Neuen Testaments ist.

Eine wichtige Frage, die diese Thematik in der theologischen Diskussion begleitet, ist: In wie weit sind diese beiden Hoheitstitel Jesu vor- oder nachösterlichen Ursprungs? Hat die erste Gemeinde diese Titel Jesus nachträglich - also retrospektiv - zugeteilt, um zu beweisen, dass dieser Jesus aus Nazareth der verheißene Messias sei? Oder können wir sachliche und redaktionelle Hinweise in den Evangelien finden, die uns verdeutlichen, wie dieses Begriffspaar Jesus schon zu seinen Lebzeiten begleitet hat, obwohl seine Jünger zu jener Zeit noch nicht genau wissen konnten, wie sich die Prophetie des Alten Testaments erfüllen würde?

Die zweite Frage, die man zugleich stellen muss, ist: Was ist der Ursprung dieser Ho-

heitstitel und welche Bedeutung haben sie? Die Versuche der jüngeren Theologie, diese Hoheitstitel außerhalb der jüdisch-orientalischen Tradition zu sehen, haben diese Frage verschärft, aber nicht erklären können, ohne weithergeholte Theorien aufzustellen. Dennoch müssen wir uns konkret mit dieser Frage auseinandersetzen und eindeutige Hinweise im jüdischen Raum für das Verständnis der Schrift finden.

2. Ursprung der Hoheitstitel

Wenn wir davon ausgehen, dass der Neue Bund zwischen dem Gott Israels und seinem Volk im jüdisch-orientalischen Raum stattgefunden hat – eine Verheißung für einen neuen Bund gibt es sonst in keiner anderen Tradition und Religion, weder im Orient noch im Okzident – so müssen wir von den Schriften ausgehen, die diese Verheißung in sich bergen. Das wäre naturgemäß der Kanon des Alten Testaments (AT), wie von den Masoreten überliefert.

Der Versuch, im Vorfeld der Analyse die Weichen stellen zu wollen, und eine Theorie aufzustellen, in der die Schriften des ATs nicht die Voraussetzung für die Schriften des NTs bilden, wie einige Theologen in der westlichen Hemisphäre dies getan haben, ist abwegig. Denn dazu müsste man zuerst die Theorie aufstellen, dass eine Sammlung von Begriffen und Worten in der Zeit der Entstehung des NTs zu einem redaktionellen Werk wurden, ohne Wurzeln in der eigenen Religion und Tradition zu haben, obwohl gerade diese Begriffe eine

fundierte Grundlage in den eigenen Schriften haben. Das würde so viel bedeuten wie, wenn man sagen würde, dass alle Menschen vor uns Ignoranten und wir allein die Vernünftigen wären. Diese Denkweise ist ein Armutszeugnis und zeigt, dass man nicht in der Lage ist andere Denkstrukturen zu verstehen und sich in sie einzuarbeiten.

Unser Denken im Westen basiert überwiegend auf den philosophischen Ansätzen der Antike. Das ist berechtigt. Aber wir müssen uns auch dabei im Klaren sein, dass diese Philosophie auf Voraussetzungen und Erkenntnissen beruht, die vor unserer Zeit erdacht und gedeutet wurden. So haben sich die philosophischen Begriffe der Antike überwiegend im griechischen und hellenistischen Raum über die Jahrhunderte entwickelt, wobei eine Kultur der Begriffe und Denkstrukturen entstanden war. Ohne diesen sogenannten „Pool“ an Wissen und philosophischen Ansätzen hätte die Philosophie der Griechen nicht diesen fortwährenden Bestand bekommen.

Dass sich Gedanken von Kultur zu Kultur übertragen haben, vor allem im hellenistischen Raum, also auch im Raum des späten ATs (2. Tempelzeit), steht außer Frage. Die griechisch-philosophische Kultur hat jedoch - weder damals noch heute - eine „Kultur“ der zwei Hoheitstitel „Gottes Sohn“¹ und „Menschensohn“, so wie sie im AT oder NT vorkommen, entwickelt, die eine nennenswerte Bedeutung für unsere Untersuchung haben könnte. Dass einige Gedanken der hellenistischen Welt – direkt oder indirekt – in der Niederschrift dieser „Offenbarungen“ mit verwertet wurden, ist sicherlich von Belang, sozusagen als Ergänzung bzw. Bestätigung der eigenen Tradition. Aber diese Gedanken haben niemals die Offenbarungen der eigenen Religion ersetzt oder aufgehoben.

Mit dieser Arbeit soll versucht werden, einige dieser Traditionsstrukturen aufzuhellen und die unterschiedlichen Vorstellungen darzulegen.

3. Ursprung der messianischen Heilserwartung im Judentum

Der Ursprung der messianischen Heilserwartung im Judentum ist in der Thora begründet. In 5. Mose 18,15 verheißt die Schrift: Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, erwecken aus dir und aus deinen Brüdern; dem sollt ihr gehorchen.

Nach Mose war es Josua, der die Fackel dieser Verheißung ins gelobte Land trug. Danach waren es die Richter, jeweils von Gott erwählt, die den Auftrag hatten, Israel auf den rechten Weg zu leiten. Nach den Richtern waren es Könige, die, durch Samuel gesalbt, das Heil Israels sichern sollten.

Zuerst wurde Saul zum König gesalbt und war somit auserkoren, die Dynastie der Könige von Israel zu begründen. Weil aber Saul sich gegen die Anweisungen Gottes stellte und selbstherrlich das Schicksal Israels bestimmen wollte, verwarf ihn Gott. Denn Gott wollte „sein“ Reich unter dem Volk Israel auf Erden aufbauen und nicht das eines Menschen. Darum ließ Er durch Samuel den jungen Hirten David zum König salben, der „nach dem Herzen“ Gottes war. Durch seine Treue zu Gott, die sich in der Treue zu seinem Bund gezeigt hatte – also nicht durch seine Fehlerlosigkeit – gab Gott David bzw. seinem Nachkommen die Verheißung: ... ich will seinen Königsthron bestätigen ewiglich (2. Sam. 7,13). Mit dieser „ewigen“ Verheißung an David und sein Haus ist die historische Suche nach dem „Heilsbringer für Israel“, wie in der Thora verheißt, vollendet. Von nun an waren König David und sein Nachkomme der verheißene Hirte Israels.

Da das Haus David und dessen Thron auf ewig erwählt war, hat sich durch diese zweite Verheißung der Begriff Messias (HAMA-SHIH, der Gesalbte) mit dem Begriff „einen Propheten wie mich“ der Thora zu einer unauflöslichen Einheit in der späteren eschatologischen Heilserwartung Israels verbunden. Von nun an war der König Israels – später,

nach der Trennung vom Nordreich, nur noch König von Juda – der Mittler zwischen Gott und dem Volk.

3.1 Gottes Sohn im AT

Gerade in Zusammenhang mit dieser eschatologischen Heilserwartung, die das Haus David von Gott erhalten hat, findet sich nun der Hinweis auf den ersten Hoheitsbegriff, den wir hier untersuchen, nämlich Gottes Sohn bzw. Sohn Gottes (GS/SG). Nachdem Gott David und seinen Nachkommen ein ewiges Königreich verheißt hat, offenbart Er ihm nun die Grundlage dieser Verheißung (2. Sam. 7,14): Ich will sein Vater sein, und er soll mein Sohn sein.

In diesem Vers verheißt Gott David, dass er den Nachkommen auf seinem Thron an Sohnesstatt, als „Gottes Sohn“, annehmen wird. Im hebräischen Text wird für „Sohn“ der Begriff „BEN“ verwendet, und in der LXX „ÝION“. Dieser Vers wird mehrheitlich als die Grundlage für den Begriff ÝIOS THEOU, Gottes Sohn, so wie er später im NT erscheint, angenommen.

Einen weiteren Hinweis auf den Begriff „Gottes Sohn“ finden wir im AT in dieser Form nicht noch einmal. In Gen. 6,4 bzw. Psalm 29,1 und 89,7 lesen wir von den Götter-Söhnen (BENE ELIM) oder in Psalm 82,6 von Göttern bzw. Söhnen des Höchsten (ELOHIM bzw. BENE ELJON). Doch beide Begriffe werden in der LXX mit ÝIOI = Söhne wiedergegeben, also in der Mehrzahl. Der „einzelne“ Sohn, als Sohn Gottes (ÝIOS THEOU), kommt im AT sonst nicht mehr vor.

Jesus greift die Stelle in Psalm 82,6 in seiner Diskussion mit den Pharisäern auf (Joh. 10,34.35), als die Diskussion um seine Gottheit einen gefährlichen Standpunkt unter den Juden erreichte. Hier erwähnt er, dass sie (die Juden) als Götter (THEOI = ELOHIM) bezeichnet werden. Obwohl hier also eine Sohnschaft des Menschen zu Gott angesprochen wird, ist

dieses Wort so zu verstehen, dass Menschen Kinder Gottes sind, wenn sie Gottes Wort empfangen haben. Diese Bedeutung beleuchtet auch Johannes in Kapitel 1,12, wenn er schreibt: So viele ihn angenommen haben, denen gab er Macht Gottes Kinder zu werden, die an ihn glauben².

3.2 Menschen Sohn im AT

Für den Ursprung des Begriffs Menschen Sohn (MS) im AT gibt es zwei mögliche Quellen. Einmal lesen wir in Hes. 2,1ff den Begriff: BEN ADAM (Sohn-Adams), der bei Luther mit „Menschenkind“ übersetzt wird. Die LXX gibt diesen Begriff mit ÝÍΕ³ ANTHROPOU wieder. In der arabischen Sprache wird, ähnlich wie im Hebräischen, der Begriff Sohn-Adams (IBEN ADAM) verwendet. Dieses Konstrukt von BEN mit dem Wort ADAM bezeichnet in der semitischen Sprache die Zugehörigkeit zum "rationellen" Wesen, dem Menschen, der Gott hören und verstehen kann. Der Gegensatz dazu ist ein "irrationales" Wesen, das Tier, das zwar biologisch betrachtet auch eine Lebensform ist, Gott aber nicht wahrnehmen kann⁴. Somit wird der Prophet Hesekiel hier als Mensch angesprochen, der zum Bilde Gottes geschaffen wurde, und nicht als ein Tier, das zwar auch von Gott erschaffen wurde, aber eben nicht „zum Bilde Gottes“, sondern als ein irrationales Wesen, das kein Gespräch mit Gott führen kann.

Die eigentliche Quelle für den Begriff „Menschen Sohn“ muss man in Daniel 7,13f suchen, wo der Prophet in einem Gesicht den Thron Gottes sieht: Ich sah in diesem Gesicht in der Nacht, und siehe, es kam einer mit den Wolken des Himmel wie eines Menschensohn und gelangte zu dem, der uralt war, und wurde vor ihn gebracht.

Der Urtext von Daniel ist überwiegend in aramäischer Sprache abgefasst. An dieser Stelle lesen wir den aramäischen Begriff: BAR ENASH. BAR ist das aramäische Wort für „Sohn“ und ENASH steht für „Menschen“. Es

ist nur diese eine Stelle, die in der LXX mit ὙΙΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΥ wiedergegeben wird, so wie wir es im NT als Hoheitstitel vorfinden. Es ist anzunehmen, dass der aramäische Begriff „BAR ENASH“⁵ sich in der jüdischen Tradition, nach dem Exil bis zum Kommen Jesu Christi, in der Umgangssprache erhalten hat, da man zur Zeit Jesu in Palästina überwiegend aramäisch sprach.

4. Bedeutung der Hoheitstitel im jüdisch-semitischen Kontext

Die Frage, die uns in Bezug auf diese beiden Hoheitstitel herausfordert, ist: Wie wurden die beiden Hoheitstitel GS und MS in der Zeit vor dem Kommen Jesu Christi jeweils verstanden und interpretiert bzw. wie hat sich das biblische Verständnis dieser Hoheitstitel bis zum Zeitpunkt seines Kommens entwickelt?

Als Grundlage für die Interpretation dieser Hoheitstitel im jüdisch-semitischen Kontext sind die prophetischen Schriften des ATs wie auch die Weisheitsliteratur (Psalmen, Sprüche, etc.) heranzuziehen, die, auf Grundlage der Thora, diesen Begriff ausgebaut und mit dem richtigen Interpretationsrahmen versehen haben. Nur auf der Grundlage dieses „jüdisch-semitischen“ Interpretationsrahmens können wir annähernd die Bedeutung dieser Begriffe zur Zeit Jesu erschließen⁶.

4.1 Gottes Sohn im AT

Das Verständnis dieses Hoheitstitels im jüdisch-semitischen Kontext ist mit Sorgfalt zu interpretieren. Während wir als Christen diesen Titel nach-österlich, überwiegend im Sinne der johanneischen Interpretation als den „eingeborenen“ Sohn Gottes verstehen⁷, so war diese Interpretation in der vor-österlichen Zeit, wie wir sehen werden, nicht vorhanden bzw. noch nicht absehbar.

Drei Grundverständnisse lassen sich im AT über den messianischen Gottes Sohn festmachen:

4.1.1 Der Prophet und Mittler

In 5. Mose 18,15 können wir dieses wesentliche Merkmal des Messias-Begriffes feststellen:

Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, erwecken aus dir und aus deinen Brüdern.

Der messianische Gottes Sohn ist zuerst einmal ein Prophet, der die Offenbarung Gottes an das Volk Gottes wortgetreu weitergibt. Somit ist dieses Wort Gottes Gesetz. Da aber das Gesetz Gottes nicht gebrochen werden kann, ist das Wort Gottes somit auch eine prophetische Aussage für die Zukunft; denn es wird so kommen, wie Gott bzw. das Gesetz es bestimmt hat. Dieser Prophet ist, wie Mose, ein auserwählter Gottes aus dem Volk Israel, ein Mann des Volkes.

4.1.2 Priester und Freudenbote (Evangelist)

Der „Sohn“ Gottes durfte zur Rechten des Allerheiligsten regieren, denn in Psalm 110,1 steht die Verheißung:

Der Herr sprach zu meinem Herrn: „Setze dich zu meiner Rechten ...“.

Die Frage auf wen diese Verheißung in Psalm 110 bezogen ist, veranlasst Jesus zu der Diskussion mit seinen Jüngern in Markus 12,35ff (par.). Dies zeigt uns, dass vor und z.Zt. Jesu offensichtlich der königliche Nachkomme Davids, als ein „irdischer“ Messias verstanden wurde und nicht als ein „himmlischer“.

Wichtig ist die Tatsache, dass der Gottes Sohn mit priesterlicher Würde ausgerüstet ist, wie wir in Vers 4 des gleichen Psalms lesen:

Der Herr hat geschworen, und es wird ihn nicht gereuen: „Du bist ein Priester ewiglich nach der Weise Melchisedeks“.

Dieser gesalbte Priester, der weder einen Anfang noch ein Ende hat, ist zugleich der Hohepriester des Volkes.⁸

In Jes. 61,1 lesen wir eine ähnliche Verheißung:

Der Geist Gottes des Herrn ist auf mir, weil der Herr mich gesalbt hat. Er hat mich gesandt, den Elenden gute Botschaft zu bringen ... und zu verkündigen ein gnädiges Jahr des Herrn.

Nach 3. Mose 25,8ff ist das Einhalten des Erlassjahres eines der Hauptaufgaben des Hohenpriesters am großen Versöhnungstag. Somit ist der Messias der Stellvertreter seines Volkes, sowohl politisch wie auch geistlich⁹.

Sehr interessant ist hier der Bezug zur „guten bzw. frohen Botschaft“, die der Hohepriester kundtun soll. Dieses Verkündigen der „guten Botschaft“ heißt in der LXX „EUANGELISASTHAI“, also soviel wie „evangelisieren“. Somit stellt schon das AT den Bezug zwischen dem Messias und der „frohen“ Botschaft her. Das „Evangelium“ ist somit keine „Erfindung“ der nach-österlichen Gemeinde, sondern ein wesentlicher Bestandteil des „gesalbten“ Sohnes Gottes, der Messias, so wie er schon im AT verstanden wurde.

4.1.3 Göttlicher Sohn - aber nicht „eingeboren“

Die Würde des Sohnes Gottes geht im AT so weit, dass er göttliche Attribute zugesprochen bekommt, ohne wiederum die „irdische“ Dimension zu verlassen (Jes. 9,5-6):

Denn uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns gegeben, und die Herrschaft ruht auf seiner Schulter; und er heißt Wunder-Rat, Gott-Held, Ewig-Vater, Friede-Fürst; auf dass seine Herrschaft groß werde und des Friedens kein Ende auf dem Thron Davids und in seinem Königreich ... bis in Ewigkeit.

Nicht David selbst – oder sein Nachkomme – ist ewig, sondern „nur“ sein Thron. Der Bezug der Ewigkeit wird immer wieder zum Thron hergestellt, nicht aber zu seinem

Nachkommen, der ja als ein Sterblicher verstanden wird, wie sein „irdischer“ Vater. Und obwohl der Gottes Sohn „Gott-Held“ und „Ewig-Vater“ genannt wird, bleibt sein Reich auf den Thron Davids begrenzt, der sich nach jüdischem Verständnis nur im „irdischen“ Jerusalem befand. Somit wurde der Nachkomme Davids immer als „irdisch“ verstanden¹⁰.

Eine diffizile Stelle zu der Frage des Verhältnisses zwischen Sohn Davids und Gott ist Psalm 2,7. In diesem Vers spricht der Herr (JHWH) selbst zu seinem Sohn:

Kundtun will ich den Ratschluss des Herrn (JHWH). Er hat zu mir gesagt: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“.

In wie weit bedeutet dieses Wort, dass der Messias „göttlich“ oder gar der „eingeborene“ Sohn Gottes ist, so wie es Johannes in seinem Prolog versteht? Die jüdische Tradition hat Mühe mit diesem Vers, da er nicht zuletzt auch die JHWH-Formel in sich trägt. Die Hauptfrage, die sich hiermit stellt, ist: In wie weit bezieht sich der Begriff „gezeugt“ auf eine physische Sohnschaft oder auf eine messianische Berufung bzw. Inthronisation?

Da in einem monotheistischen Judentum eine physische Beziehung zu Gott undenkbar ist, ist mit Recht die Auslegung hier als Einsetzung zum „irdischen“ Messias zu verstehen, so wie es auch die meisten Schriften im Judentum gedeutet haben¹¹. Dennoch öffnet Psalm 2 eine Tür für das „metaphysische“ (übernatürliche) Kommen des Messias, das dieses Mysterium antreibt.

Wie wir gesehen haben, weisen uns die Zeugnisse des ATs darauf hin, dass die Grenze zwischen dem „irdischen“ Menschen Sohn und dem „himmlischen“ sehr schmal ist. Für einen nach-exilischen Juden, der gelernt hat nur an den EINEN Gott zu glauben (5. Mose 6,4) – weil der Glaube an andere Götter ihn ins

Exil geführt hat -, wird es undenkbar gewesen sein, „Gottes Sohn“ als ein „himmlisches“ Wesen zu verstehen, was dem Glauben an andere Götter gleich käme. Da der Messias in den Schriften des ATs als der Nachkomme Davids bezeugt wird (2. Sam. 7,14), ist somit das Grundverständnis im jüdisch-semitischen Kontext immer ein „irdischer“ Mensch, der mit göttlicher Vollmacht bekleidet ist, ähnlich wie Mose und Elia, die große Wunder taten. Ein „himmlischer“ Sohn Gottes, der vom Himmel kam und Mensch wurde, war unverständlich wenn nicht gar unakzeptabel für das Volk der Juden.

4.2 Menschen Sohn im AT

Während der messianische Titel „Gottes Sohn“ und seine Bedeutung im AT mehrere Belege aufweist und so einen Interpretationsrahmen für die jüdische Tradition schafft, bleibt die Vorstellung eines „himmlischen“ Menschen Sohnes, so wie ihn Daniel dargestellt hat, weithin im Mystischen verborgen. Wenn man Dan. 7,13-14 und 12,2-3 in einem Zusammenhang sieht, fallen folgende Merkmale des Menschen Sohnes auf:

4.2.1 Himmlisches Wesen

Auffällig ist hier, dass der Menschen Sohn als eine Person beschrieben wird, mit großer Machtfülle, die nicht einem „irdisch“ geborenen Menschen zugeordnet werden kann. Zudem ist seine Macht „ewig“ und „unvergänglich“. Darum wird in der jüdischen Tradition der Menschen Sohn als ein „himmlisches“ und ein „unvergängliches“ Wesen verstanden, ähnlich einem Engel (Engel Michael)¹².

4.2.2 Mächtiges Wesen

Die Fülle der Macht, der Ehre und des Reiches, die der Menschen Sohn innehat, übertreffen die der Großreiche auf Erden. Die Machtfülle in Zusammenhang mit der Unvergänglichkeit der Person des Menschen Sohnes selbst machen ihn zu einer unnahbaren Größe, die

direkt vor Gott im Himmel – und nicht im Tempel, wie der Gottes Sohn – stehen kann. Das ist eine „übermenschliche“ Dimension und eine Existenz in der Wirklichkeit des Himmels, nicht nur im Abbild, wie der Tempel Gottes auf Erden verstanden wurde (vgl. 2. Mose 25,9;40;26,30).

4.2.3 Richter des Jüngsten Tages

In Dan. 12,1ff wird das Endgericht beschrieben, das durch den Engel Michael eingeleitet wird. Darum wurde der Engel Michael in der jüdischen Tradition oftmals als der Menschen Sohn verstanden. Diese Besonderheit des Menschen Sohnes wird im Johannes Evangelium geschildert (Joh. 5,27). Somit wurde der Menschen Sohn als Richter verstanden, der die Menschen in der Endzeit richten wird.

Auffällig ist, dass der Hoheitstitel „Menschen Sohn“ im AT nirgendwo mit dem Begriff „Gottes Sohn“ oder dem Messias in Zusammenhang gebracht wird. Der Grund dafür könnte zum einen daran liegen, dass die Daniel-Offenbarung relativ spät in der Geschichte Israels entstanden ist; zum anderen könnte er auch im Sachverhalt der "doppelten Prophetie" liegen, da der Gottes Sohn ein „irdisches“ Wesen ist während der Menschen Sohn „himmlischen“ Ursprungs ist.

Eigenartig ist auch der Sprach-Charakter des Menschen Sohnes, der mit der aramäischen Sprache verbunden ist, der Sprache des nach-exilischen Judentums und in der Zeit Jesu. Die isolierte Offenbarung des Menschen Sohnes im AT und ihre sprachliche Beziehung zu der Zeit, in der Jesus lebte, bringt die Offenbarung dieses Hoheitstitels mit der einsetzenden Eschatologie (Endzeit) in Verbindung und macht es zu einer unzertrennlichen Einheit. Diese Struktur der Offenbarung des MS, wie wir es in Teil 2 sehen werden, könnte man folgendermaßen umschreiben:

1. sie beginnt mit dem Daniel-Buch,

2. geht mit dem Einsetzen des Dienstes Jesu, durch den er in der Welt „erschieden“ ist, weiter,
3. um schließlich mit seinem Tod am Kreuz und der anschließenden Auferstehung vollendet zu werden.

ENDNOTEN

¹ Vgl. hierzu den Stand der Forschung zu der Frage THEIOS ANER bei Joachim Gnllka, Das Markus Evangelium EKK Bd. II/1, S. 60.

² Hier wird im griechischen der Begriff TE-KNA, Kinder, verwendet und nicht ÝIOI, Söhne.

³ Rufform von ÝIOI.

⁴ Hebr. BEHEMOT bzw. arab. BAHIEMA - vgl. hierzu „Ihr fetten Kühe auf dem Berge Samarias“ Amos 4,1 bzw. Hos. 4,16.

⁵ Vgl. Hierzu Graham Stanton, The Gospels and Jesus (2nd Edition), S. 249.

⁶ Die Hauptproblematik des monotheistischen Judentums liegt darin, in wie weit der Monotheist einem „vergänglichen“ Menschen „göttliche“ Attribute zuordnen kann oder darf. Wenn wir z.B. von Abraham und Mose im AT lesen, die mit Gott „wie mit einem Freund“ gesprochen haben, so erkennen wir, dass sie dennoch im Bereich der vergänglichen Menschen bleiben, weil ihr Leben zu einem Ende kam – eben wie bei anderen Menschen. Später hat man zwar von der „Wiederauferstehung“ dieser Propheten geredet, doch es blieb immer im Bereich des „Menschlichen“ und ging niemals über in den Vorstellungsbereich des Unvergänglichen bzw. des Göttlichen, wie es bei den heidnischen Völkern war. Hier genau ist die Schnittstelle zwischen Monotheismus und Pantheismus. Darum müsste in Zusammenhang mit dem jüdisch-semitischen Interpretationsrahmen der Bibel dieser Bereich mit dem Begriff „Offenbarungsgeschichte“ definiert werden, aus folgenden Gründen:
- Monotheismus – „Einheit“ Gottes und somit „Einheit“ der Offenbarung

- Absolutheit der Offenbarung, die nicht beliebig ergänzt werden kann, weil sie vom „ewigen“ Gott zum „vergänglichen“ Menschen gelangt ist

- Wirksamkeit der göttlichen Offenbarung und Fassbarkeit seiner göttlichen Eingriffe, weil sie in Realitätsbezug zur Gegenwart und zur eigenen Geschichte stehen (Physik).

⁷ Im Sinne von: Gott von Gott, Licht von Licht, geboren und nicht geschaffen.

⁸ Vgl. Hbr. 7,1ff.

⁹ Dass dies konkret so verstanden wurde, lesen wir bei der Einweihung des Tempels in Jerusalem durch Salomo (1. Könige 8), wo er als König die Opfer zur Einweihung des Tempels selbst darbringt, im Sinne eines Mittlers und Priesters.

¹⁰ Den Gedanken eines „himmlischen“ Jerusalems gab es zu dieser Zeit noch nicht.

¹¹ Vgl. hierzu EKK Bd. II/1, Joachim Gnllka, Das Markus Evangelium, S. 61.

¹² Vgl. hierzu Encyclopedia Judaica: Artikel zum Menschen Sohn.

Teil 2: Zeugnisse des Neuen Testaments

5. Das Verständnis der beiden Hoheitstitel im Neuen Testament

Die grundlegende Frage zu den beiden Hoheitstiteln im Neuen Testament (NT) ist: Wie wurden die Verheißungen des Alten Testaments (AT) aufgenommen, verarbeitet und letztendlich interpretiert?

Was uns aber in diesem Zusammenhang insbesondere interessiert, ist:

- a) Wo im NT erscheinen diese beiden Hoheitstitel?
- b) In welchem Zusammenhang finden wir sie vor bzw. wie stehen diese beiden Hoheitstitel im Kontext zueinander und zu den anderen messianischen Aussagen?

Aus einer Analyse dieser Begriffe lassen sich verwertbare Eckdaten erarbeiten, die uns das Verständnis der beiden Hoheitstitel in ihrem Zeitrahmen erschließen lassen. Unser Bestreben sollte dabei zum einen sein, die Hinweise, die Jesus selbst auf diese Hoheitstitel gibt, herauszuarbeiten und zum anderen, die theologische Absicht des Verfassers zu erkennen, mit der er uns sein Kerygma vermitteln will. Für die Zwecke dieser Untersuchung wollen wir uns hier am Markus-Evangelium orientieren, um eine Musteranalyse durchzuführen, was die beiden Hoheitstitel betrifft. Zum Vergleich werden wir Teile des Johannes-Evangeliums heranziehen.

6. Gottes Sohn und Menschen Sohn im Neuen Testament

6.1 Gottes Sohn im NT

Der Begriff Gottes Sohn bzw. Sohn Gottes (GS) kommt 47mal im NT vor. Es ist ein Begriff den Jesus selten auf seine Person bezieht. Dieser Hoheitstitel wird überwiegend als Zeugnis Dritter über Jesus verwendet.

Auf Grund ihrer Vorkommnisse im NT können drei wesentliche Gebrauchsformen des

Begriffs GS festgestellt werden, die in erster Linie in den Evangelien erscheinen. In den übrigen Schriften des NTs erhält dieser Hoheitstitel eine „erweiterte“ Bedeutung.

6.1.1 Zeugnis über Jesus

Der Terminus GS erscheint in erster Linie als Bekenntnis oder Zeugnis in Bezug auf Jesus, den Christus, und seine Person durch seine Umwelt. Die Evangelisten Markus (1,1) und Johannes (20,31) verwenden diesen Hoheitsbegriff als Bekenntnis zu Jesus.

Als der Engel Gabriel der Maria die Geburt Jesu verheißt, bezeugt er, dass dieses Kind der GS sein wird (Luk. 1,35).

Der Teufel (Mat. 4,3f par.) und die Besessenen (Mk. 5,7 par.) erkennen auch, dass Jesus der GS ist. Aber ihr Zeugnis wird verweigert.

Nach der Rettung im Sturm bekennen die Jünger, dass Jesus der GS ist (Mat. 14,33 par.). Auch Petrus bekennt sich zu Jesus als dem erwarteten GS.

Zuletzt ist es bei Markus der Hauptmann am Kreuz, der bekennt, dass Jesus wahrhaftig der GS "war" (15,39).

6.1.2 Beschuldigung Jesu

Ein weiterer Gebrauch dieses Hoheitstitels steht in Zusammenhang mit den Beschuldigungen seitens der Juden gegen Jesus. Zum einen wird er vom Synhedrium gefragt (Mk. 14,61):

Bist du der Sohn des Hochgelobten?

Zum anderen wird er am Kreuz verspottet (Mat. 27,40.43):

Hilf dir selber, wenn du der SG bist!

Interessanterweise wird Jesus von den Nicht-Juden nur gefragt, ob er der *König* der Juden sei, nicht aber ob er GS sei. Der Titel GS wird nur in Zusammenhang mit der jüdischen Umwelt verwendet, mit Ausnahme von Mk. 15,39.

6.1.3 Der „eingeborene“ Sohn Gottes

Während wir in den Synoptikern nur die beiden Gebrauchsformen dieses Hoheitstitels vorfinden, zeugt das Johannes-Evangelium von einer weiteren Form, die Jesus als den „eingeborenen“ GS (Joh. 3,18) beschreibt. Insbesondere Johannes verwendet diesen Begriff bzw. nur „eingeborener Sohn“ (Joh. 1,4), um die besondere Stellung Jesu hervor zu heben. Ob sich diese Definition (Gr. MONOGENOUS) auf das Wort in Psalm 2,7 bezieht, bleibt offen. Sicher geht es hier darum, die Einzigartigkeit Jesu und das Zeugnis der Auferstehung in die Botschaft des Evangeliums einfließen zu lassen.

6.1.4 Der „erhöhte“ Sohn Gottes

In Röm. 1,4 bzw. Apg. 9,20 wird Jesus als der „erhöhte“ GS verstanden, der in sich alle messianischen Begriffe und Hoheitstitel vereint. Die Differenzierung zwischen den unterschiedlichen Hoheitstiteln spielt in der nach-österlichen Zeit keine wesentliche Rolle mehr, wie wir noch sehen werden.

6.2 Menschen Sohn im NT

Der Hoheitstitel Menschen Sohn (MS) kommt 83mal im NT vor. 80mal in den Evangelien, einmal in der Apostelgeschichte und zweimal in der Apokalypse des Johannes.

In Apg. 7,56 erwähnt Stephanus diesen Hoheitstitel als er kurz vor seinem Tod in einer Vision den MS zur Rechten Gottes stehen sieht. Im Buch der Offenbarung erscheint dieser Titel auch zweimal, ebenfalls in Zusammenhang mit jeweils einer Vision. Ofbg. 1,13 und 14,14 stehen in Analogie zu der Vision in Dan. 7,13 und leiten die unterschiedlichen Stufen der Offenbarung ein. In diesen drei Stellen, die außerhalb der Evangelien stehen, geht es weder um ein Bekenntnis noch um eine Benennung Jesu, sondern es handelt sich um eine deskriptive Erklärung der Visionen.

Somit bleiben die 80 anderen Belege auf die Evangelien begrenzt, was eine relativ hohe Dichte erzeugt!

6.2.1 Nur Jesus spricht vom Menschen Sohn
Im Gegensatz zu den drei Belegen außerhalb der Evangelien werden alle Stellen in den Evangelien ausschließlich Jesus persönlich zugeordnet. Weder ein Jünger, noch ein Zuhörer oder Schriftgelehrter nimmt den Hoheitstitel MS in den Mund. Nur in Joh. 12,34 fragt das Volk nach SM, weil sie anscheinend nicht verstehen, von wem Jesus hier redet:

Wer ist dieser Menschensohn?

6.2.2 Der Menschen Sohn wird nur in dritter Person erwähnt

Wenn Jesus vom MS spricht, redet er von ihm ohne Ausnahme in dritter Person. Es scheint so, als ob der MS und er selbst zwar die gleiche Person sind, aber noch nicht in der Vollendung – später hierzu noch mehr.

6.2.3 Der Menschen Sohn ist Träger der „himmlischen“ Epiphanie

Die Belege vom MS im NT beschreiben überwiegend die Wesenszüge einer „himmlischen“ Person. Diese Person trägt die bekannten Vollmachten in sich: Sündenvergebung, Wiederkunft mit den Engeln und das Halten des Endgerichts. Gleichzeitig werden dieser Person auch neue Wesenszüge zugeordnet: Menschwerdung, Leiden und Tod. Alle Belege zum MS scheinen jedoch ohne direkte Beziehung zum Hoheitstitel GS zu stehen, außer einmal im Johannes-Evangelium und einmal bei Markus.

7. Der Zusammenhang zwischen Gottes Sohn und Menschen Sohn im NT

Wie schon im AT angedeutet, haben wir es mit zwei endzeitlichen Vorstellungen bzw. Prophezeiungen in der jüdisch-semitischen Offenbarungsgeschichte zu tun, die sich auf das Leben und das Ende der Menschheit beziehen.

7.1 Das Problem der dualen Prophetie

Zum einen haben wir den irdisch-eschatologischen Messias, der die Herrschaft und Befreiung auf Erden vollziehen wird und „priesterliche“ Vollmacht in sich birgt. Das ist der Sohn Gottes.

Zum anderen haben wir den himmlisch-eschatologischen Richter, der im Himmel mit den Engeln regiert und die Vollmacht des endzeitlichen Gerichts in sich birgt, wie: Sünden zu vergeben, Gericht zu halten und ewiges Leben zu geben. Das ist der Menschen Sohn.

Dass man diese zwei unterschiedlichen Größen der Eschatologie in der jüdischen Tradition nicht unbedingt zusammenbringen konnte, soll kurz anhand der Geschichte der Erweckung des Lazarus von den Toten geschildert werden (Joh. 11):

Als Jesus in Bethanien angekommen war und Martha ihm entgegen kam, spricht er zu ihr: **Dein Bruder wird auferstehen** (v23). Marthas Antwort darauf ist eindeutig und ohne Zweifel: **Ich weiß wohl, dass er auferstehen wird – bei der Auferstehung am Jüngsten Tage** (v24). So weit wusste Martha Bescheid über die Auferstehung der Toten in Analogie zu der jüdischen Tradition (Dan. 12). Darauf offenbart ihr der Herr Jesus, dass er selbst die „**Auferstehung und das Leben**“ ist, und fragt sie anschließend: **Glaubst du das?** (v25-26). Die Antwort Marthas auf diese Frage ist nicht mehr eindeutig: **Ja, Herr, ich glaube, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist** (v27). Denn in ihrer Antwort nimmt sie keinen direkten Bezug auf die Behauptung Jesu, *dass er die Auferstehung und das Leben ist*.

Nun sollte man annehmen, Martha würde jetzt glauben, dass Jesus den Lazarus auferwecken wird. Wenn man aber in Vers 39 weiterliest, wie sie ihm wehrte, den Stein vom Grab wegheben zu lassen - weil bei Lazarus bereits die Verwesung eingesetzt hatte -, wird uns deutlich, dass sie eigentlich der Behauptung Jesu, er sei die „Auferstehung und das Leben“, gar keinen Glauben schenkte. Wohl hat Martha an Jesus als den „Messias“, also den „irdischen“ Sohn Gottes, geglaubt. Aber ihn als den Herrscher im Himmel, der Gewalt hat über Tod und Leben, zu bekennen, das war für sie zu

gewagt. Das konnte sie nicht, ja, das durfte sie als fromme Jüdin beinahe nicht glauben. Denn nach der jüdischen Vorstellung lebt der MS mit den Engeln im Himmel, der GS dagegen auf Erden.

Das genau, war die Problematik, die Jesus unter seinem Volk, den Juden, vorfand. Denn sie hatten diese zwei unterschiedlichen Prophezeiungen erhalten: den GS, der Messias, und den MS, der Weltenrichter, aber sie wussten nicht, wie sie diese beiden eschatologischen Größen miteinander in Einklang bringen können. Obwohl – wie bereits erwähnt – viele Stellen im AT einen „fließenden“ Übergang in der Interpretation zwischen den beiden Hoheitstiteln erlauben würden (z.B. Psalm 2,7), wagte es ein frommer Jude nicht, eine gewisse Grenze zu überschreiten, um dem gesalbten GS, dem „irdischen“ Messias, überirdische Vollmachten zuzuschreiben, so wie sie der MS, als der „himmlische“ Richter, inne hatte. Diese Vollmachten blieben nach ihrer Auffassung allein dem Himmel vorbehalten.

Somit war die Aufgabe Jesu insbesondere seinen Jüngern, wie auch den anderen Nachfolgern gegenüber, Schritt für Schritt zu zeigen und zu erklären, was der Zusammenhang zwischen diesen beiden eschatologischen Größen ist, die sich hinter den beiden Hoheitstiteln GS und MS verbargen.

Ein Beispiel, wie Jesus dies erklärt, finden wir im Johannes-Evangelium 5,19ff:

In dieser Perikope verkündet Jesus, dass der Sohn Gottes – der Messias – die Vollmacht hat das „ewige Leben“ denen zu schenken, die an ihn glauben (V. 24). Den Beweis für diese Vollmacht liefert Jesus in Vers 27, mit der Begründung: **Er (der Vater) hat ihm (dem Sohn Gottes) die Vollmacht gegeben, das Gericht zu halten, weil er der Menschen Sohn ist.**

Somit liefert der „himmlische“ MS die eschatologische Grundlage dafür, dass der GS

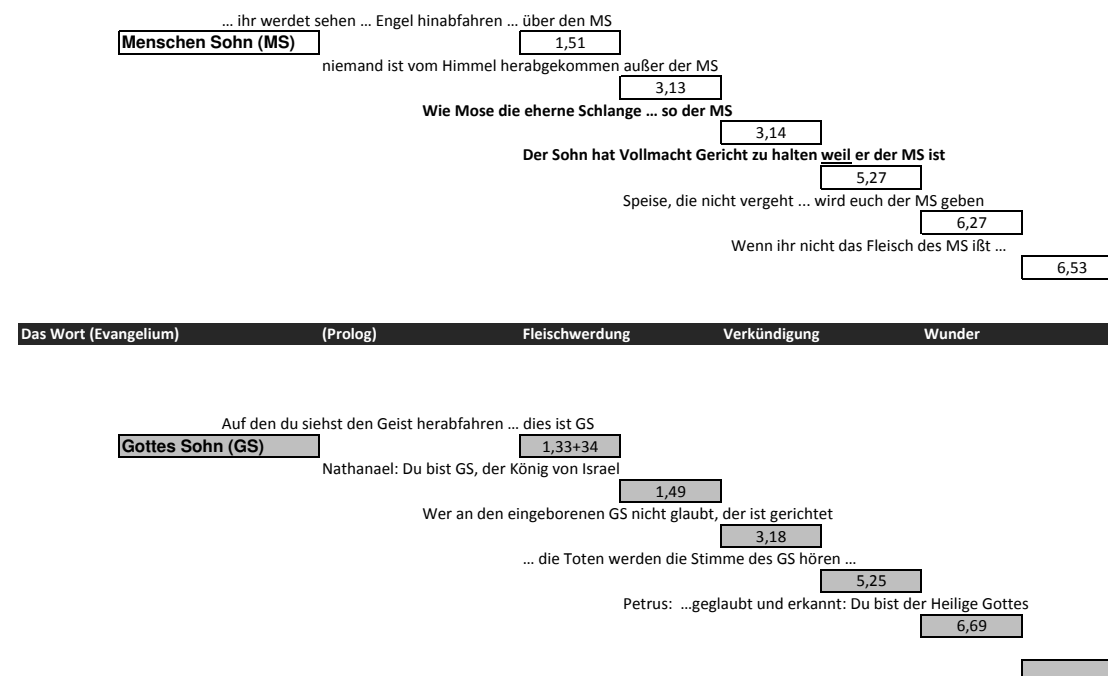
diese Herrlichkeit einmal haben wird bzw. schon hat. Ohne die Verheißung des „himmlischen“ Menschen Sohnes im AT gäbe es keine prophetische Grundlage dafür, dass der Sohn Gottes diese Vollmacht haben könnte.

Wichtig ist hier zu bemerken, dass der MS so dargestellt wird, als ob es jeder Zuhörer wissen müsste. Haben die Zuhörer verstanden, was ihnen Jesus sagte oder wollten sie es einfach nicht glauben?

7.2 Das Evangelium: Verwirklichung der „dualen“ Prophetie

Genau genommen ist nach jüdisch-semitischer Tradition der GS nur ein „irdischer“ Mensch, der mit übernatürlicher Kraft „gesalbt“ und ausgerüstet ist (HAMASIEH). Der MS dagegen ist der „Himmlische“ Träger der göttlichen Kraft. Nur wenn sich der MS „im“ GS befindet, kann der GS mit der göttlichen Vollmacht des MSs ausgerüstet sein.

Grafik 1-1: GS/MS im Johannes-Evangelium



Das ist die prophetische Vorlage der Inkarnation Gottes in voller Größe! Denn hier passiert das „Was kein Auge gesehen und was kein Ohr gehört hat!“ (1 Kor. 2,9; Jes. 64,4). Der MS ist mit dem GS in der Person Jesu von Nazareth EINS geworden. Das ist die Erfüllung der dualen Prophetie, die man als Monotheist nicht ohne Weiteres in Einklang bekommen kann. Ohne die Gabe des Heiligen Geistes ist es auch nicht zu verstehen!

Wie haben nun die Evangelien dieses "Mysterium" in ihren Schriften gelöst?

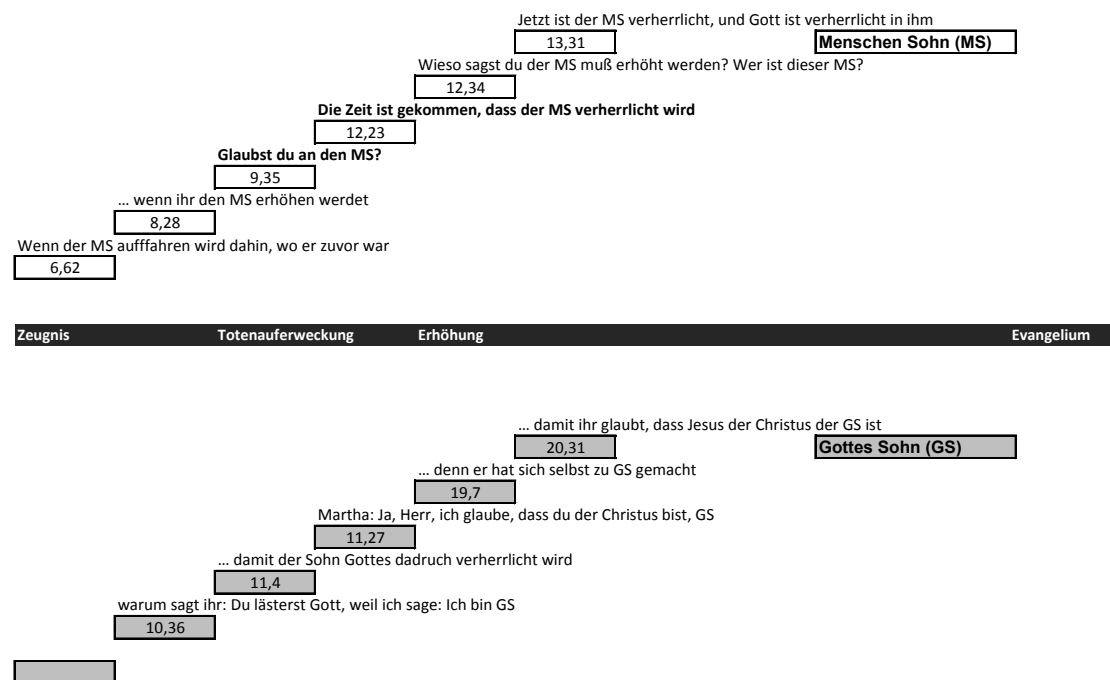
7.2.1 Das johanneische Konzept

Im Johannes-Evangelium führt die Auferweckung des Lazarus von den Toten zum Abschluss der Wundertaten Jesu und beweist, dass er der Herr über Leben und Tod ist. Somit leitet dieses Wunder auch das Ende der Diskussion über die Vollmacht des MSs ein, sozusagen als Zwischenbilanz im johanneischen Werk.

In Kapitel 12 und 13 wird diese Frage abschließend behandelt und der MS wird als derjenige dargestellt, der den Vater im Himmel verherrlicht hat und den der Vater jetzt verherrlichen will (12,23 und 13,31). Danach kommt der Hoheitstitel MS bei Johannes nicht mehr vor. Von nun an entsteht ein inniges Bild zwischen Gott und Jesus als Vater und Sohn in der Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist.

In der GS/MS-Grafik des Johannes können wir eine Parallelstruktur der Offenbarung und Bedeutung der beiden Hoheitstitel GS/MS ausmachen. In regelmäßigen Abschnitten werden diese beiden Titel parallel behandelt und der Zusammenhang zwischen ihnen im Einzelnen erklärt bzw. durch Wunder bezeugt. Ziel ist es, seinen Jüngern wie auch dem Volk zu offenbaren, dass der „irdische“ GS zugleich der „himmlische“ MS ist, wie anhand von Joh. 5 (Grafik 1-1) und 13 (Grafik 1-2) bereits dargelegt wurde. Diese Beweisführung, dass

Grafik 1-2: GS/MS im Johannes-Evangelium



der GS die Autorität des MS hat, beginnt mit Kapitel 4 und endet mit Kapitel 13.

7.2.2 Das synoptische Konzept

Während im Johannes-Evangelium die Offenbarung des MS beendet wird ohne einen direkten Zusammenhang mit der Passionsgeschichte herzustellen – Jesus sagt nur voraus, dass der MS verherrlicht werden muss, nicht der GS – bleibt bei Markus das Thema des MS und GS bis zum Ende von einander abhängig. Die sog. Zwischenbilanz, die im Johannesevangelium durch die Auferweckung des Lazarus von den Toten gezogen wird und das Ende des Hoheitstitels MS markiert, tritt bei Markus und den Synoptikern so nicht in Erscheinung. Bei Markus wird der Zusammenhang der beiden Hoheitstitel erst am Ende verdeutlicht.

Grafik 2-1: Der sukzessive Aufbau der jeweiligen Hoheitstitel im Markusevangelium:

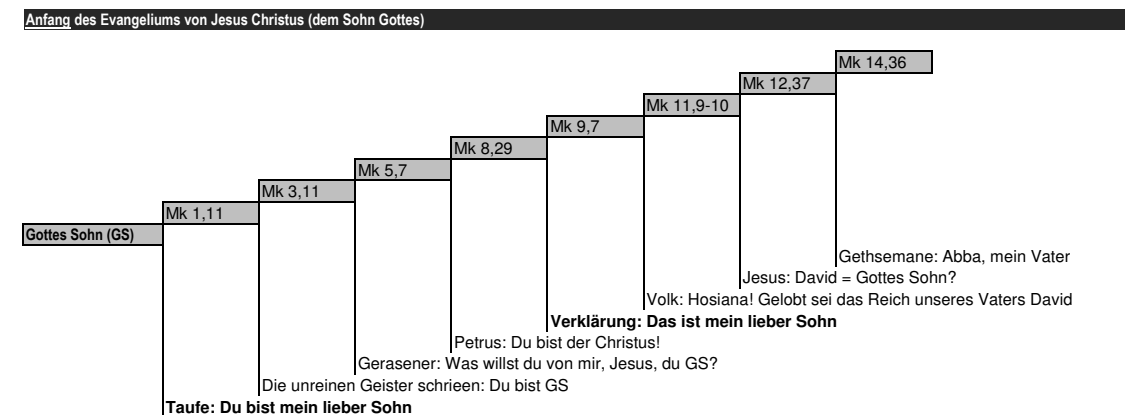
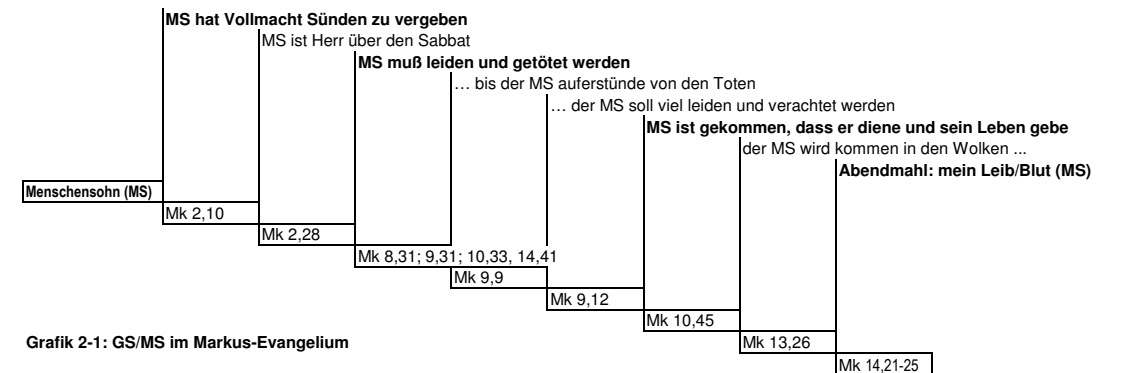
Menschensohn: im ersten Teil dieser Grafik, in der oberen Linie (Weiß), sehen wir den MS, wie er im Markus-Evangelium Schritt für Schritt offenbart und seine Aufgabe in Zusammenhang mit der Heilsgeschichte ausgelegt wird:

1. Zuerst einmal ist der MS die Autorität, die die Vollmacht hat Sünden zu vergeben und die Gesetze zu ändern (den Sabbat).
2. Danach wird das Schicksal des MSs auf Erden offenbart: leiden, sterben und von den Toten auferstehen.
3. Zum Schluss wird die Aufgabe des MSs erklärt: es ist der „Leib“ und das „Blut“ des MSs, das wir im Abendmahl essen und trinken. Diese Erkenntnis ist sehr wichtig für die Eschatologie.

Gottes Sohn: in der unteren Linie (Grau) können wir sehen, wie bei Markus der GS von seiner Umwelt erkannt und bezeugt wird und - im Gegensatz zu Johannes 5,25-27 - wird

er nicht von Jesus selbst bezeugt, sondern von Gott persönlich und den Mitmenschen. Dies ist ein wesentlicher Unterschied der Synoptiker, die alle Markus folgen, zum Johannes-Evangelium:

1. Wichtig hierbei sind die zwei Zeugnisse, die direkt vom Himmel kommen:
 - a) das erste Mal bei der Taufe Jesu (Mk. 1,11), die den Beginn seines Dienstes einleitet und
 - b) das zweite Mal bei der Verklärung (Mk. 9,7), die seine Leidensgeschichte einleitet (V. 9-10).
2. Diese beiden Zeugnisse von Gott werden ergänzt durch Zeugnisse der Unterwelt, denen aber das Zeugnisrecht verweigert wird, danach das Zeugnis des Petrus und des Volkes.
3. Zuletzt greift Jesus die Thematik des Sohnes Gottes selbst auf (Mk. 12,35ff), um anhand von Ps. 110,1 seinen Nachfolgern zu erklären, dass der Sohn Davids, der ja in der jüdischen Tradition als ein „irdischer“



Mensch verstanden wurde, eigentlich nicht der Nachkomme Davids sein kann, sondern ein „Himmlicher“ sein muss, da er ja sonst sich nicht zur Rechten Gottes „im Himmel“ setzen könnte! Das ist der erste Versuch im Markus-Evangelium, den Zusammenhang zwischen GS und MS herzustellen.

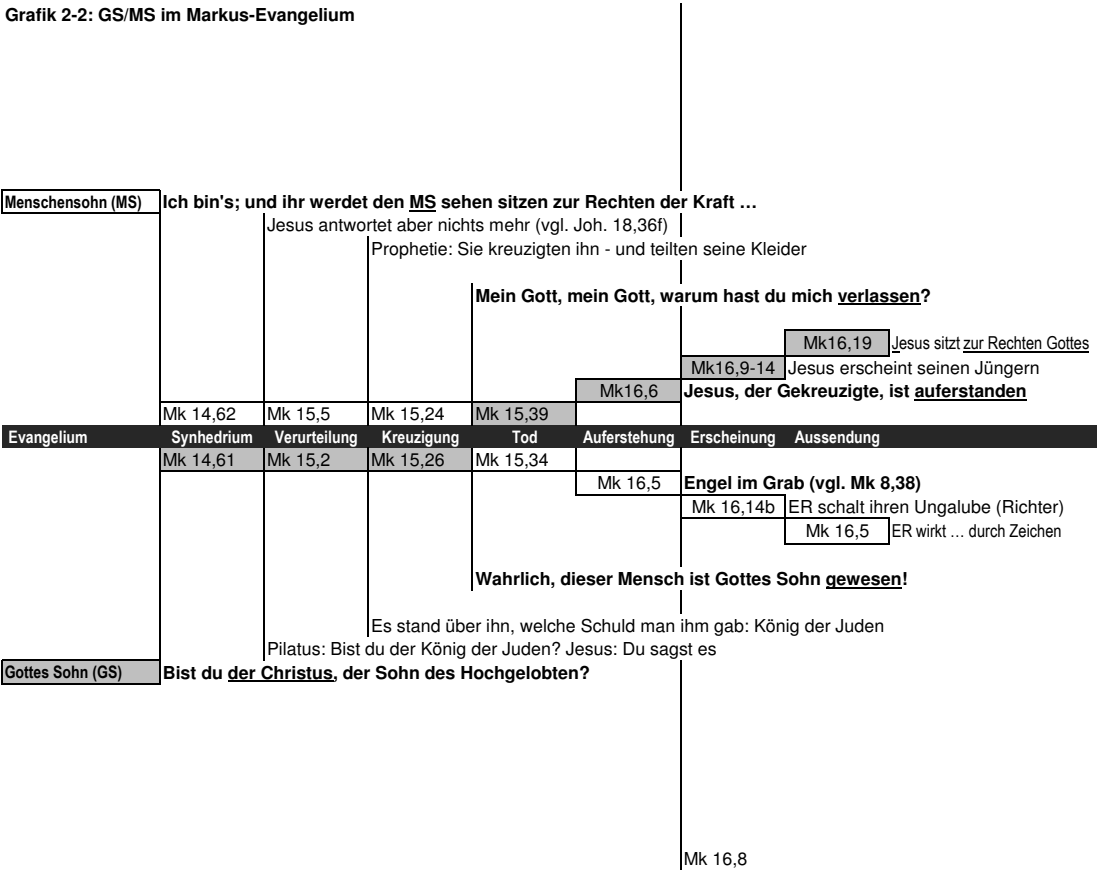
Grafik 2-2: Verschmelzung und Umkehrung der beiden prophetischen Linien:

Im zweiten Teil der Grafik sehen wir, wie diese beiden Linien – der MS und der GS – im Markusevangelium zusammenkommen.

Der Hohepriester fragt Jesus, ob er der Sohn Gottes sei. Die Antwort Jesu ist bejahend, aber er fügt eine wichtige Tatsache hinzu (Mk. 14,62):

Ich bin's (der GS); und ihr werdet den MS sehen sitzen zur Rechten der Kraft und kommen mit den Wolken des Himmels.

Grafik 2-2: GS/MS im Markus-Evangelium



In dieser Aussage bezeugt Jesus offen und ohne Ausnahme:

1. dass er sowohl GS ist, der Messias und Erbe Davids auf dem Königsthron zu Jerusalem (Ps. 110,1) und
2. dass er auch die zweite eschatologische Person ist, der MS, der mit den Wolken des Himmels kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten (Dan. 7 bzw. 12).

Die Aussage Jesu in Mk. 14,62 ist die Kernbotschaft (das Kerygma) im Markus-Evangelium und bildet somit seinen Höhepunkt. Sie besagt, dass MS und GS die eine und gleiche Person sind, in Personalunion, und dass – dies ist entscheidend hier – der GS nicht nur im Sinne der davidischen Nachkommenschaft ein „irdischer“ Messias ist, sondern zur gleichen Zeit auch der „himmlische“ MS, der gemäß Daniel 7 im Himmel vor Gott steht. Nach jüdischer Tradition aber hat dieses Kerygma alle Regeln der mosaischen Gesetze

und das größte Gebot der Thora gebrochen (5. Mose 5,7):

Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.

Somit hat sich Jesus als Gott offenbart und – nach menschlichem Ermessen – alle Traditionen des Judentums gesprengt. Das war natürlich das Todesurteil für ihn. Denn die Juden, die diesen dualen Charakter der eschatologischen Prophetie nicht verstehen konnten, mussten ihn der Gotteslästerung bezichtigen (Mk. 14,63f), was seine Kreuzigung nach sich zog.

In diesem Prozess können wir nun verfolgen, wie Jesus bei Pilatus *nicht* auf dessen Fragen eingeht, da er ihm, dem Nicht-Juden, nicht den MS hätte erklären können (vgl. hierzu Joh. 18,36 wo Jesus mit Pilatus redet). Am Kreuz stand dann über ihm „König der Juden“ geschrieben, was ihn nach jüdischer Tradition als den „irdischen“ GS gekennzeichnet hat.

Diese redaktionelle Besonderheit des Markus wird nun weitergeführt. Denn die Konsequenz, die aus dem Urteil des Synhedriums entstanden ist, hat das Verständnis der beiden Hoheitstitel ein für alle Male umgekehrt. Zum Zeitpunkt seines Todes ruft Jesus (Mk. 15,34):

Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

„Mein Gott“ ist der Ruf des MSs zu Gott und nicht derjenige des GSs. Denn nach jüdischer Tradition wird der MS in Daniel 7 als ein Engel verstanden, der gemäß Jes. 6,3 ruft:

Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth.

Der GS auf dem Thron Davids dagegen darf zu Gott rufen: **"Abba, lieber Vater!"**, wie es Jesus im Garten von Gethsemane tat.

Doch der Ruf des MSs zu Gott ist noch nicht das Entscheidende, sondern seine Frage: **„... Warum hast du mich verlassen?“**

Indem Gott Jesus verlässt (durch Eintreten des Todes), ist der MS, der ja „himmlischen“ Ursprungs ist und somit ewig lebt, ein "Vergänglicher" geworden, wie der GS, der „irdischen“ Ursprungs ist. Indem er von Gott „verlassen“ wurde, kam der MS in das Reich der Toten und wurde dadurch den „Irdischen“ gleichgestellt.

Im Gegensatz hierzu, wird bei Markus der GS, der eigentlich normal sterben müsste, wie sein Vater David, vom Hauptmann gelobt, als ob er ein Göttlicher wäre (15,39):

Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen!

Somit verkehren sich hier die beiden Seiten der Hoheitstitel: Der „himmlische“ MS, der unsterblich ist, stirbt am Kreuz wie ein „irdischer“ Mensch unter Hohn. Und indem der heidnische Hauptmann Jesus als Gottes Sohn bezeichnet, erhält der Hoheitstitel in diesem Zusammenhang eine andere Bedeutung als in der jüdischen Tradition. Für einen Juden ist GS ein „irdischer“ König. Ein Heide könnte aber diesen Satz entsprechend anders auslegen, im Sinne eines hellenistischen Gott-Menschen (THEIOS ANER). Wollte Markus hier diese *erweiterte* aber heidnische Bedeutung anspielen, oder wird die Aussage des Hauptmanns an dieser Stelle rein historisch erwähnt?

Wichtig in diesem Zusammenhang ist zu erkennen, welche Umwandlung die Hoheitstitel in diesem Prozess im Markus-Evangelium erfahren haben. Der GS, der irdischen Ursprungs ist, wird nun zu den „Himmlischen“ gezählt, während der MS, der eigentlich „himmlischen“ Ursprungs ist, wird durch seinen eintretenden Tod zu den „Irdischen“ gezählt. Auf dieser Weise kreuzen sich diese Hoheitstitel bei Markus zum Zeitpunkt des Todes Jesu.

Die Umkehrung der Bedeutung dieser Titel wird in Mk. 16,6 weiter ausgebaut, wo es heißt: **„... Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte, ist auferstanden!“**

Mit anderen Worten, der „irdische“ Jesus (der GS) gehört jetzt zu den „himmlischen“ Wesen, weil er auferstanden ist. Andererseits, die Engel, die mit dem MS im Himmel regieren, erscheinen jetzt *bei den Menschen auf Erden* und verkünden die Auferstehung Jesu. So ist nun der „irdische“ Jesus zu den „himmlischen“ Wesen *aufgegangen*, während die „himmlischen“ Engel zu den irdischen "Menschen" *runter gekommen* sind.

Diese Umkehrung in der Bedeutung der Hoheitstitel ist das Messias-Mysterium bei Markus. Denn sie stellt die jüdischen Vorstellungen von GS und MS der vor-österlichen Gemeinde auf den Kopf und leitet die Eschatologie ein. Diese war den meisten Juden soweit bekannt, aber niemand wusste so recht wie sie konkret einsetzen würde. Dieses Mysterium hat Markus redaktionell dramatisch aufgeschlossen.

8. Das Kerygma in der nach-österlichen Zeit

Wir haben soeben das Verhältnis zwischen MS und GS in den Evangelien dargelegt und gesehen, wie diese Quellen aus dem Leben Jesu unterschiedlich verarbeitet wurden. Dass die Wunder, die Jesus getan hat, und die Worte, die er gesprochen hat, den Umfang der Evangelien bei weitem übersteigen, ist über jeden Zweifel erhaben.¹ Die Frage, die wir uns in diesem Zusammenhang jedoch stellen müssen ist: Warum hat jeder Evangelist gerade seine Auswahl an Wundern und Worten aufgenommen – wir haben ja zwischen Markus und Johannes doch einige Unterschiede erkennen können – und was wollten sie uns damit vermitteln? Oder andersherum gefragt: Was ist die zentrale Botschaft des jeweiligen Evangeliums an die Empfänger? Kann man anhand der Analyse, die durchgeführt wurde, einen gemeinsamen Nenner der Evangelisten oder gar des ganzen NTs finden?

Wenn man das Markus-Evangelium in Zusammenhang mit dieser Frage betrachtet, kann man darin eine interessante Struktur der Botschaft feststellen:

8.1 Vereinigung der dualen Prophetie

Markus leitet sein Evangelium mit der Überschrift ein: Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, (dem Sohn Gottes).

Wenn wir nun das Wort „Anfang“ in Zusammenhang mit der Struktur, die hier analysiert wurde, betrachten, so kann man zu der Überlegung kommen, dass Markus das Leben Jesu und sein Ende auf Erden bzw. die Vereinigung der zwei Prophezeiungen, diejenige des MSs und des GSs, am Kreuz von Golgatha, nur als ersten Schritt für die Erfüllung aller anderen Prophezeiungen des ATs sieht (Eschatologie). Würde diese Annahme zutreffen, dann würde es auch die zwei Problemkreise des Markus-Evangeliums erklären können:

Erstens, warum das Markus-Evangelium so knapp und in einem Strang verfasst wurde – von Galiläa nach Jerusalem – während wir vom Johannes-Evangelium wissen, dass Jesus während seines Dienstes im ganzen Land mehrmals hin und her gewandert ist; und *zweitens*, warum das Markus-Evangelium nach dem Bericht der Kreuzigung und Auferstehung so abrupt beendet wird (unabhängig von der Frage nach Mk. 16,8ff) und die Begebenheiten nach der Auferstehung nicht ausführlich berichtet werden, wie bei den anderen Evangelien.

Vergleicht man das Markus-Evangelium mit den anderen Evangelien, so stellt man fest, dass sie alle die Problematik des MS/GS verarbeitet haben, auch wenn sie noch mehr Traditions-Gut über die Worte und das Wirken Jesu eingebracht haben. Inhaltlich mussten sie aber den gleichen roten Faden erhalten: die Erfüllung der dualen Prophetie durch die Vereinigung von MS und GS in der Person Jesu Christi und sein Sterben am Kreuz, das dann zu seiner leiblichen Auferstehung von den Toten geführt hat. Man könnte auch sagen, dass eben dieser rote Faden, der durch alle Evangelien hindurch geht, die Botschaft bzw. die Kernaussage (Kerygma) aller Evangelien ist, ja sogar des ganzen NTs.

Nach Markus wäre alles andere sekundär und nur eine Auswirkung dieser prophetischen Erfüllung (Eintritt der Eschatologie).

8.2 Die Inthronisierung Jesu

Interessanterweise wird Jesus in den Evangelien niemals mit „Herr“ (KYRIOS) und nur selten mit „Christus“ angesprochen, sondern wie dargestellt, überwiegend als SG oder Sohn Davids. Jesus selbst sprach aber in erster Linie von sich selber in dritter Person als MS.

Lesen wir aber in der Apostelgeschichte oder in den Briefen über Jesus, so stellt man fest, dass er überwiegend „Christus“ (HAMASSIEH) genannt wird. In einigen Fällen wird er auch GS oder Herr (KYRIOS) genannt, als Ergänzung zum Titel „Christus“. Diese Verschiebung im Gebrauch der Hoheitstitel zeigt, wie sich das Verständnis von Jesus Christus nach Ostern verschoben hat bzw. ergänzt wurde. Dabei ist der Begriff MS ganz aus der nach-österlichen Gemeinde verschwunden – außer in den Visionen – und man könnte sagen, der MS-Titel wurde ganz mit dem Hoheitstitel „Christus“ ersetzt.

In Röm. 1,1-4 fasst Paulus das Credo der nach-österlichen Gemeinde Jesu Christi folgendermaßen zusammen:

Paulus, ein Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, ausgesondert, zu predigen das Evangelium Gottes,

das er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in der heiligen Schrift,

von seinem Sohn, der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch,

von dem Sohn Gottes, der eingesetzt ist in Kraft durch den Geist, der heiligt, durch die Auferstehung von den Toten, Jesus Christus unser Herr.

In dieser Glaubensformel der nach-österlichen Gemeinde kann man ganz klar die Trennung

zwischen der „irdisch-“ und der „göttlich-“ prophetischen Linie, die die Person Jesu Christi betreffen, erkennen, jedoch mit einigen Unterschieden zu den Evangelien:

a) ... aus dem Geschlecht David: da Jesus aus dem Geschlecht Davids ist, bedeutet dies, dass er „irdischen“ Ursprungs ist!

b) ... eingesetzt in Kraft nach dem Geist: dies bedeutet, dass Jesus nun Teil des „göttlichen“ Wesens ist!

Hier ist GS zuerst ein irdischer, wie in den Evangelien, um dann durch die Kraft der Auferstehung Gott gleich zu werden.

Somit hat sich das Prinzip der dualen Prophetie des ATs in der nach-österlichen Zeit nicht verändert, aber die Zuordnung der Hoheitstitel hat sich geklärt, und die Argumentation, die Jesus in Mk. 12,35 führte „Warum sagen die Schriftgelehrten, Christus sei der Sohn Davids?“ aufgelöst.

8.3 Beginn der Eschatologie

Paulus – und ähnlich die nach-österliche Gemeinde – hat nach der Auferstehung Jesu Christi von den Toten verstanden, dass 2. Sam. 7,14 sich auf den „irdischen“ während Psalm 2,7 bzw. 110,1 sich auf den sogenannten „himmlischen“ Messias bezog².

Der „irdische“ Messias trug die Gaben des MS in sich und Gott bezeugte seine „himmlische“ Autorität, indem er ihn in „Kraft“ von den Toten auferweckte. Obwohl diese Kraft der Auferstehung nach dem AT alleine dem MS zugeschrieben werden kann, ist dies durch die Jungfrauen-Geburt Jesu, seinen Tod und seine Auferstehung in Personalunion mit dem GS geschehen. Somit ist der GS teilhaftig geworden an der Autorität des MSs.

Paulus schließt dieses nach-österliche Credo ab mit dem Hoheitstitel:

"Jesus Christus unser Herr".

Diesen Titel könnte man analog so auslegen:

- a) *Jesus Christus*: der irdische Messias (GS), welcher ist
- b) *Herr*: der zu Rechten Gottes sitzt = MS (der himmlische Messias).

Nach Markus ist diese himmlische Inthronisierung des „irdischen“ Messias bereits in zwei Stufen geschehen:

Zuerst bei seiner Einsetzung, wo er als ein "irdischer" GS zu dem prophetischen und priesterlichen Dienst eingesetzt wurde.

Zweitens bei seiner Kreuzigung, wo der MS sein „himmlisches“ Recht auf Unsterblichkeit aufgab und starb; dadurch erwirkte er Sühne für alles Fleischgeborene!

Diese beiden Strukturen führten dazu, dass der irdische GS ein „himmlischer“ Messias wurde, in dem er den Tod als sündloser MS überwunden hat.

In diesem Licht erhellt, hat "Anfang des Evangeliums ..." bei Markus (1,1) folgende Bedeutung:

- a) Gott kommt zu seinem Gericht durch den MS: das Eintreten des „Himmlischen“ in diese Welt ist der Anfang der Eschatologie (wie in Dan. 7 und 12 vorhergesagt); und
- b) Auferstehung des GSs von den Toten: der "Beginn" der Parusie und des ewigen Lebens, als Beweis für das Eintreten dieser Eschatologie (durch den MS).

Dieses Kerygma bei Markus ist durch die Kontroverse zwischen MS und GS vorgegeben und definiert: Der Anfang dieses Kerygma ist mit dem Kommen, Tod und der Auferstehung Jesu geschehen; die Parusie (Auferstehung von den Toten), die nun darauf folgt, ist eine Auswirkung dieses „Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“.

ENDNOTEN

¹ Vgl. Joh. 20:30: „Und noch viele andere Zeichen tat Jesus vor seinen Jüngern, die in diesem Buch nicht geschrieben sind.“

² Vgl. hierzu den Artikel „Der Messias“, von H. Gese, Zur biblischen Theologie; vor allem S. 147-151, wo die Problematik der Identifizierung des „himmlischen“ MS mit dem „irdischen“ GS behandelt wird, vor allem im Prozess des Todes und der Auferstehung.

SON OF GOD AND SON OF MAN

Part 1: Testimonies of the Old Testament

1. Introduction

The discussion on the subject of the Son of God and Son of Man as honorary titles of Jesus Christ has accompanied the church and, consequently, theology from its inception. Already the gospels of the New Testament (NT) have used both terms in various contexts and in a variety of ways. However, in all New Testament writings these two honorary titles of Jesus remain dependent upon each other and supplement each other in order to present a complete portrait of the exalted Messiah. This interdependence of both terms emphasizes all the more how significant and indispensable this pair of terms proves to be for our understanding of the New Testament.

A critical question running along this topic throughout the theological discussion is: To what extent are these two honorary titles of Jesus of pre- or post-Easter origin? Did the Early Church attribute these titles to Jesus subsequently – therefore retrospectively – in order to prove that this Jesus of Nazareth was the promised Messiah? Or do we find factual and redactional evidence in the gospels which elucidates to us how this pair of terms has accompanied Jesus already during his lifetime, although his disciples – at that time – could not have possibly known exactly how the Old Testament (OT) prophecy would be fulfilled?

The second question which needs to be asked, is: What is the origin of these honorary titles

and what is their meaning? The attempts of recent theology to locate these honorary titles outside the Jewish-oriental tradition, have aggravated but not illuminated this question without advancing farfetched theories. Nevertheless we need to deal specifically with this issue and find definite evidence in the Jewish area for our understanding of Scripture.

2. Origins of the Honorary Titles

If we start from the assumption that the New Covenant between the God of Israel and his people has taken place in the Jewish-oriental realm – a promise of a New Covenant is not available in any other tradition and religion, neither in the orient nor in the occident – then we have to start from the scriptures which contain this promise. Naturally this would be the canon of the Old Testament (OT) as it has been handed down by the Masoretes.

The attempt to set the course in the forefront of the analysis by advancing a theory that the writings of the OT are not the prerequisite for the writings of the NT, as some theologians of the Western hemisphere have done, is fallacious. Because for this purpose, first of all a theory would have to be established that a collection of terms and words of the time of the formation of the NT had developed into a redactional opus, without roots in its own religion and tradition, although these very terms do have a well-founded basis in their own writings. This would amount to saying that all humans before us were ignorants and only we were rationals. This way of thinking

PETER WASSERMANN, Stuttgart, ist Missionsleiter der EUSEBIA-Missionsdienste, Gründer der EUSEBIA School of Theology (EST) und Mit-Herausgeber der STT. Internationale Vortragstätigkeit im Bereich Biblische Theologie, Islam und Mission.

is a confession of failure to understand other thought structures and to become acquainted with them.

Our way of thinking in the Western world is mostly based upon the philosophical approaches of antiquity. This is valid. However, we need to be clear about the fact that this philosophy is based upon presuppositions and findings which had been devised and interpreted before our times. Thus the philosophical terms of antiquity have developed mainly in the Greek and Hellenistic area across the centuries which resulted in a culture of terms and thought structures. Without this “pool” of knowledge and philosophical approaches the philosophy of the Greeks would not have achieved this perpetual existence.

It is beyond question that thoughts have been transmitted from culture to culture, especially in the Hellenistic area and therefore in the area of the later OT (Second Temple period). The Greek philosophical culture did not, however – neither then nor now – develop a “culture” of the two honorary titles “Son of God”¹ and “Son of Man” as they occur in the OT or NT, which might have any noteworthy significance for our investigation. It is certainly relevant that some thoughts of the Hellenistic world – directly or indirectly – were utilized during the writing of these “revelations”, in the sense of supplementing or confirming one's own tradition. However, these thoughts never replaced or abrogated the revelations of one's own religion.

This paper attempts to highlight some of these tradition structures and to depict the various conceptions.

3. Origins of the Messianic Expectation of Salvation in Judaism

The origin of the Messianic expectation of salvation in Judaism is founded in the Thora. In Deuteronomy 18:15, Scripture promises through Moses: A prophet like me the LORD,

your God, will raise up from among you and your brothers; you shall obey him.

After Moses came Joshua, who carried the torch of this promise to the promised land. After him came the judges, elected by God, who received the commission to guide Israel on the right path. After the judges came the kings, anointed by Samuel, who were called to protect the salvation of Israel.

First, Saul was anointed as king and therefore he was consecrated to establish the dynasty of the kings of Israel. But because Saul opposed the instructions of God and tried to determine in a self-glorifying way the destiny of Israel, God rejected him. For God wanted to establish “his” kingdom among the people on earth and not the kingdom of a man. Therefore he made Samuel anoint the young shepherd David as king who was “according to the heart” of God. Through his faithfulness to God which became visible through his faithfulness to his covenant – therefore not through his impeccability – God gave to David and to his descendants, respectively, the promise: ... I will confirm his royal throne forever (2. Sam 7,13).

With this „eternal” promise to David and his house, the historical search for the “provider of salvation for Israel”, as promised in the Thora, is completed. From now on King David and his descendant was the promised shepherd of Israel.

Since the house of David and his throne were chosen forever, through this second promise the term Messiah (HAMASHIH = the anointed one) has been joined with the term „a prophet like me” of the Thora to an undissolvable union in the later eschatological expectation of salvation of Israel. From now on, the king of Israel – later, after the separation from the Northern Kingdom, only the king of Judah – was the mediator between God and the people.

3.1 Son of God in the OT

Especially in the context of this eschatological expectation of salvation which God gave to the house of David, we now find the indication of the first honorary title under consideration, which is “Son of God”. After God had promised an eternal kingdom to David and his descendants, he now reveals to him the foundation of this promise (2Sam 7,14): I will be his Father and he shall be my Son.

In this verse God promises to David that he will accept the descendant on his throne in place of a son, as “God's Son”. In the Hebrew text the term “BEN” is used for “son”, in the LXX it is „ÝION”. This verse is accepted by the majority to be the basis for the term ÝIOS THEOU, Son of God, as it occurs later in the NT.

Another indication of the term „Son of God” is nowhere else available in this form in the OT. In Gen 6,4 and Ps 29,1 and 89,7, respectively, we read about the sons of the gods (BENE ELIM) or about gods in Ps 82,6 and about sons of the most high, respectively (ELOHIM and BENE ELJON). However, both terms are translated in the LXX with ÝIOI = „sons”, therefore in the plural. The “individual” son as the Son of God (ÝIOS THEOU) does not occur again in the OT.

Jesus refers to this passage in Ps 82,6 in his discussion with the Pharisees (Joh 10,34.35), when the dispute over his divinity did reach a dangerous position among the Jews. Here, he remarks that they (the Jews) were described as gods (THEOI = ELOHIM). Although there is a reference here of sonship of humans to God, this word needs to be understood as humans being children of God when they receive God's word. This meaning is also referred to in John 1,12, where it is stated: As many as have accepted him, he gave authority to them to become children of God who believe in him.²

3.2 Son of Man in the OT

Regarding the origin of the term Son of Man in the OT there are two possible sources. Firstly, we read in Ezekiel 2,1ff the term BEN ADAM (Son of Adam), which Luther translated “child of man”. The LXX translates this term with ÝÍΕ³ ANTHROPOU. In Arabic, similar to the Hebrew, the term Son of Adam (IBEN ADAM) is used. This construction of BEN with the word ADAM indicates in the semitic language the affiliation to the rational being, the human, who can hear and understand God. The opposite to this is an irrational being, the animal, which – although being a life-form biologically as well – however cannot perceive God.⁴

Hence the prophet Ezekiel is being addressed as a human who had been created in the image of God and not as an animal which although having been created by God too, it was not created in the “image of God” but als an irrational being which cannot communicate with God.

The actual source of the term „Son of Man” must be looked for in Daniel 7,13f where the prophet sees the throne of God in a vision: I saw in this vision in the night, and behold, one like a son of man came with the clouds of the sky and came to the one who was ancient of days and was brought before him.

The original text of Daniel has been written predominantly in Aramaic. In this passage we read the Aramaic term: BAR ENASH. BAR is the Aramaic word for „son” and ENASH means „man”. There is only this one passage which is translated in the LXX as ÝIOS ANTHROPOU, as we find it in the NT as an honorary title. We may assume that the Aramaic term „BAR ENASH”⁵ has been preserved in the Jewish tradition, after the exile until the coming of Jesus Christ, within the colloquial language, because at the time of Jesus the predominant language in Palestine was still Aramaic.

4. Meaning of the Honorary Titles in the Jewish-Semitic Context

The question which challenges us regarding these two honorary titles, is: How was the term "Son of God" and respectively "Son of Man" understood and interpreted before the coming of Jesus Christ and how did the Biblical understanding of these two honorary titles develop by the time He came?

As the foundation of the interpretation of these honorary titles in the Jewish-semitic context we have to consider the prophetic writings of the OT as well as the wisdom literature (Psalms, Proverbs, etc.) which - on the basis of the Thora - have expanded this term and have provided it with the right framework of interpretation. Only on the basis of this "Jewish-semitic" framework of interpretation are we able to ascertain the meaning of these terms in the time of Jesus.⁶

4.1 Son of God in the OT

The understanding of this honorary title in the Jewish-semitic context needs to be interpreted carefully. As Christians we understand this title predominantly as a post-Easter term, in the sense of the Johannine interpretation as the "only begotten" Son of God⁷. But actually this interpretation was not existent and not yet conceivable in pre-Easter times, as we shall see.

Three basic understandings of the messianic Son of God can be determined in the OT:

4.1.1 The Prophet and Mediator

In Deuteronomy 18,15 we can ascertain this essential attribute of the Messiah-terminology:

A prophet like me the LORD, your God, will raise up from among you and your brothers;

The messianic Son of God is, first of all, a prophet who passes down the revelation of God verbatim to the people of God.

This word of God is primarily law. Since the law of God cannot be broken, however, the word of God is therefore also a prophetic statement for the future; because it will take place in the way as God and the law have determined it. This prophet is, like Moses, a chosen person of God from the people of Israel, a man of the people.

4.1.2 Priest and Messenger of Joy (Evangelist)

The „Son" was permitted to reign at the right hand of the Most Holy One because in Ps 110,1 there is the promise:

The Lord said to my Lord: „Sit at my right hand ...".

The question of who is related to this promise in Ps 110, causes Jesus to discuss this issue with his disciples in Mark 12,35ff (par.). This shows us that before and at the time of Jesus apparently the royal descendant of David was understood as an "earthly" and not as a "heavenly" Messiah.

It is important to note the fact that this Son of God is endowed with priestly dignity, as we read in verse 4 of the same Psalm:

The Lord has given an oath and he will not renounce it: „You are a priest eternally according to the order of Melchizedek".

This anointed priest who has no beginning and no end, is at the same time the High Priest of the people.⁸

In Isaiah 61,1 we read a similar promise:

The Spirit of God the Lord is upon me because the Lord has anointed me. He has sent me to bring good news to the poor ... and to proclaim a favorable year of the Lord.

According to Lv 25,8ff, one of the major responsibilities of the High Priest is the keeping of the Year of Remission on the Great Day of Atonement. Thus the Messiah is the

representative of his people, both politically and spiritually.⁹

Here is a very interesting reference to the "good or happy news" which the High Priest is supposed to proclaim. This proclaiming of the "good news" is termed in the LXX „EUANGELIZASTHAI", which means "to evangelize". Thus already the OT establishes a connection between the Messiah and the "good" news. The "Gospel" therefore is not an "invention" of the post-Easter church, but an essential aspect of the "anointed" Son of God, the Messiah, as he had been understood already in the OT.

4.1.3 Divine Son – but not „Only Begotten"

The dignity of the Son of God in the OT goes to the extent that divine attributes are bestowed on him without leaving the "earthly" dimension (Is 9,5-6):

For unto us a child is born, a son is given to us, and the government is upon his shoulders; and his name is wonderful counselor, mighty God, everlasting father, prince of peace; that his rule may become great and no end to the peace on the throne of David and in his kingdom ... unto eternity.

Not David himself – or his descendant – is eternal but „only" his throne. The reference to eternity is always established with the throne, not with the son of David who is understood as being mortal like his "earthly" father.

Although God's Son is called „mighty God" and „everlasting father", his kingdom remains limited to the throne of David which, according to Jewish understanding, was located in the "earthly" Jerusalem. Therefore the descendant of David was always understood as "earthly".¹⁰

A difficult passage regarding the question of the relationship between the Son of David and God is Ps 2,7. In this verse the Lord (JHWH) himself speaks:

I will proclaim the counsel of the Lord (JHWH). He has said to me: „You are my son, today I have fathered you".

To what extent does this word mean that the Messiah is „divine" or even the "only begotten" son, as John understands it in his prologue? The Jewish tradition has difficulty with the interpretation of this verse, not least because it also carries the JHWH-formula in it.

The main question to be asked here, is: To what extent is the term "fathered" related to a physical sonship or to a messianic calling respectively inthronization?

Since in a monotheistic Judaism a physical relationship with God is unthinkable, here we rightly have to use the interpretation of an appointment as Messiah, like also most writings in Judaism have interpreted it.¹¹ Nevertheless Psalm 2 opens a door for the „metaphysical" (supernatural) coming of the Messiah which actuates this mystery.

As we have seen, the witnesses of the OT indicate to us that the limits between the "earthly" and the "heavenly" Son of God are very narrow. For a post-exile Jew who has learned to believe in the ONE God only (Dt 6,4) – because the faith in other gods has led him into exile -, it would have been unthinkable to understand "God's Son" as a "heavenly" being which would equal the faith in other gods.

Since the Messiah is certified in the OT writings as the descendant of David (2Sam 7,14), therefore the basic understanding in the Jewish context is always an „earthly" man who is endowed with divine authority, similar to Moses and Elijah who did great miracles. A "heavenly" Son of God who comes from heaven to become a man, was incomprehensible if not even unacceptable for the Jewish people.

4.2 Son of Man in the OT

While the messianic honorary title „Son of God” and its meaning in the OT provides several pieces of evidence and thus provides a framework of interpretation for the Jewish tradition, the perception of a “heavenly” Son of Man, as presented in Daniel, remains largely concealed in a mystical understanding. If we see Dan 7,13-14 and 12,2-3 in one context, the following characteristics of the Son of Man become apparent:

4.2.1 Heavenly Being

It is conspicuous that the Son of Man is described as a being with a great wealth of power which could not be attributed to any “earthly” born man. Also, his power is “eternal” and “imperishable”. Therefore in Jewish tradition the Son of Man is attributed to a “heavenly” and “imperishable” being, similar to an angel (angel Michael).¹²

4.2.2 Powerful being

The fullness of power, honor and the kingdom which the Son of Man possesses, surpasses those of great empires on earth. The fullness of power in connection with the imperishability of the person of the Son of Man himself makes him to be an unapproachable personality which permits him to stand directly before God in heaven – and not in the Temple, like the Son of God. This is a “superhuman” dimension and an existence in the reality of heaven, not in an imagery as the Temple of God on earth had been understood (Ex 25,9;40;26,30).

4.2.3 Judge of the Final Judgement Day

In Dan 12,1ff the final judgment is described to be introduced by the angel Michael. Therefore in Jewish tradition the angel Michael has often been understood as the Son of Man. This peculiarity of the Son of Man is described in the Gospel of John (5,27). Thus the Son of Man was understood as the Judge who would judge humanity at the end of times.

It is striking that the honorary title Son of Man in the OT is nowhere connected to the term Son of God or the Messiah. The reason for this could be on the one hand, that the revelation in Daniel took place at a relatively late stage in the history of Israel. On the other hand, the reason for this “double prophecy” could have been the very fact that the Son of God is an “earthly” being whereas the Son of Man is of “heavenly” origin.

Also, the character of language of the Son of Man is peculiar, which is connected to the Aramaic language, the language of post-exilic Judaism and at the time of Jesus. The isolated revelation of the Son of Man in the OT and its language reference to the time when Jesus lived, establishes a connection between the revelation of this honorary title with the incipient coming of Christ and makes it as if it were one unit. This revelation of the Son of Man, as we shall see in Part 2, has the following characteristics:

1. it begins with the book of Daniel
2. it then goes on with the start of Jesus' service, which made him “arrive” in our world, and
3. it finally becomes perfected through his death on the cross and his subsequent resurrection.

ENDNOTES

- ¹ Compare on this the state of research on the question THEIOS ANER in Joachim Gnllka, Das Markus Evangelium EKK Bd. II/1, p. 60.
- ² In the Greek text the term TEKNA, children, is used and not ÝIOI, sons.
- ³ Vocative form of ÝIOI.
- ⁴ Hebr. BEHEMOT, respectively, arab. BA-HIEMA – compare on this „You fat cows on the mountain of Samaria”, Amos 4,1, respectively, Hos. 4,16.
- ⁵ See on this Graham Stanton, The Gospels and Jesus (2nd Edition) p. 249.
- ⁶ The main problem of montheistic Judaism concerns the question to what extent a monotheist is able and permitted to allocate „divine” attributes to a „transient” man. For example, when we read about Abraham and Moses in the OT who have conversed with God „like with a friend”, we recognize that they still remain in the realm of transient mankind because their life came to an end – like the lives of other humans. Later on the idea of a „resurrection” of these prophets came up; however, it always remained in the sphere of the „human” and it was never transferred into the realm of imagination of the imperishable respectively divine, as it was among the gentile peoples. Exactly here we have the interface between monotheism and pantheism. Therefore, in the context of the Jewish-semitic framework of interpretation of the Bible, this realm should be defined by the term „revelation history”, for the following reasons:
 - monotheism: the „oneness” of God and therefore the „oneness” of revelation
 - absoluteness of revelation which cannot be randomly supplemented because it has been transferred from the „eternal” God to the „transient” man
 - effectiveness of divine revelation and conceivability of his divine interventions because they stand in reference to reality

regarding the present and the own history (physics).

- ⁷ In the sense of: God from God, light from light, born and not created.
- ⁸ Compare Hbr. 7,1ff.
- ⁹ The fact that this has been specifically understood in this way is visible in the consecration of the Temple in Jerusalem through Solomon (1 Kings 8) where he offers as king the sacrifices for the consecration of the Temple himself, in the sense of a mediator and priest.
- ¹⁰ The idea of a „heavenly” Jerusalem was not yet present at that time.
- ¹¹ Compare on this EKK Bd. II/1, Joachim Gnllka, Das Markus Evangelium, p. 61.
- ¹² Compare on this the Encyclopedia Judaica: Article on the Son of Man.

Part 2: Testimonies of the New Testament

5. The Understanding of the Honorary Titles in the New Testament

The fundamental question regarding the two honorary titles in the New Testament (NT) is: How were the promises of the Old Testament (OT) received, processed and ultimately interpreted?

However, in our context we are particularly interested in:

- a) Where in the NT do these two honorary titles occur?
- b) In which context do we come across them, and respectively, how do these two honorary titles relate to each other in context and to the other messianic propositions?

From the analysis of these terms, usable parameters can be compiled which unlock for us the understanding of both honorary titles within their time frame. Our effort should be, on the one hand, to develop the evidence which Jesus himself provides regarding these honorary titles, and on the other hand, to recognize the theological intention of the author by which he wants to communicate to us his kerygma.

For the purposes of this investigation we will orient ourselves according to the Gospel of Mark in order to conduct a specimen analysis regarding the two honorary titles. For comparison we will consult parts of the Gospel of John.

6. Son of God and Son of Man in the New Testament

6.1 Son of God in the NT

The term Son of God (SG) occurs 47 times in the NT. It is a term which Jesus rarely applies to his person. This honorary title is mainly applied as a third party testimony to Jesus.

Based on their occurrences in the NT, three essential forms of usage of the term SG can

be determined which appear primarily in the Gospels. In the other writings of the NT this honorary title attains an "expanded" meaning.

6.1.1 Testimony about Jesus

The term SG occurs primarily as a confession or testimony with reference to Jesus the Christ and his person through his environment. The evangelists Mark (1,1) and John (20,31) employ this honorary title as a testimony to Jesus.

When the angel Gabriel announced to Mary the birth of Jesus, he testified to her that this child will be the SG (Luk. 1,35). The devil (Mat. 4,3f par.) and the demon possessed (Mk. 5,7 par.) also recognize that Jesus is the SG, though their testimony was rebuked.

After their rescue from the storm, the disciples confess that Jesus is the SG (Mat. 14,33 par.). Also Peter confesses that Jesus was the expected SG.

Lastly, it is the centurion at the cross who confesses that Jesus „was“ truly the SG in Mark 15,39.

6.1.2 Accusations against Jesus

Another usage of this honorary title is related to the accusations of the Jews against Jesus. On the one hand, he is interrogated by the Sanhedrin (Mk. 14,61):

Are you the Son of the blessed God?

On the other hand, he is mocked at the cross (Mat. 27,40.43):

Help yourself if you are the Son of God!

Interestingly, non-Jews only asked Jesus whether he is the King of the Jews but not whether he is the SG. The title SG is only used in the context of the Jewish environment, with the exception of Mk. 15,39.

6.1.3 The „Only Begotten“ Son of God

While the Synoptics show only the two forms of usage of this honorary title, the Gospel of

John provides another usage which describes Jesus as the „only begotten“ SG (Joh. 3,18). Particularly John employs this terminology respectively „only begotten Son“ (Joh. 1,4) in order to define the "unique" position of Jesus. Whether this term (Gr. = MONOGENOUS) refers to the testimony in Psalm 2,7 remains unsettled. Certainly the issue here is to incorporate the uniqueness of Jesus and the witness of the resurrection into the message of the gospel.

6.1.4 The „Exalted“ Son of God

In Rom. 1,4 respectively Acts 9,20 Jesus is understood as the „exalted“ SG who unites in himself all messianic terms and honorary titles. The differentiation between the different honorary titles in post-Easter times plays no decisive role anymore, as we shall see in due course.

6.2 Son of Man in the NT

The honorary title Son of Man (SM) occurs 83 times in the NT. 80 times in the Gospels, once in Acts and twice in the Book of Revelations.

In Acts 7,56 Stephen mentions this honorary title while seeing in a vision shortly before his death the SM standing at the right hand of God. In the book of Revelation this title occurs twice in connection with a vision each. Rev. 1,13 and 14,14 are analogous to the vision in Dan. 7,13 and they introduce the different stages of the revelation. In these three occurrences outside the Gospels the issue is neither a confession nor a denotation of Jesus but rather a descriptive explanation of the visions. Hence the 80 other occurrences are limited to the Gospels which attests to a relatively high density!

6.2.1 Only Jesus Speaks About the Son of Man

In contrast to the three occurrences outside the Gospels, all occurrences in the Gospels are exclusively attributed to Jesus personally. No disciple, no listener nor any Scribe employs the honorary title SM. Only once in Joh. 12,34 the people ask about the SM because they seem

not to understand whom Jesus is talking about in this instance::

Who is this Son of Man?

6.2.2 The Son of Man is Referred to by Jesus only in the Third Person

When Jesus speaks of the SM he talks about him without exception in the third person. It seems as if although the SM and he himself are one and the same person, there is no completion yet – as we shall see later.

6.2.3 The Son of Man is the Bearer of the „Heavenly“ Epiphany

The occurrences of the SM in the NT predominantly describe the character traits of a „heavenly“ person. This person carries mandates like: forgiveness of sins, coming with the angels of heaven and conducting the final judgment. At the same time also incarnation, suffering and death are assigned to his person. All references to the SM seem to have no direct relationship with the honorary title SG except once in the Gospel of John and once in Mark.

7. The Connection between Son of God and Son of Man in the New Testament

As already indicated in the OT, we have to deal with two eschatological imaginations respectively prophecies in the Jewish-semitic history of revelation which refer to the life and the end of humanity.

7.1 The Problem of the Dual Prophecy

On the one hand, we have the earthly-eschatological Messiah who will execute dominion and deliverance on earth while bearing „priestly“ authority in himself. This is the Son of God.

On the other hand we have the heavenly-eschatological judge who reigns in heaven with the angels bearing the authority of the eschatological judgment in himself, such as: forgiving sins, judging and giving eternal life. This is the Son of Man.

These two different eschatological aspects in Jewish tradition could not necessarily be harmonized, as can be illustrated in the story of the raising of Lazarus from the dead (Joh. 11):

When Jesus had arrived in Bethany and Martha approached him, Jesus said to her: **Your brother will rise from the dead** (v23). Martha's response to this is unambiguous and without doubt: **I certainly know that he will rise from the dead – at the resurrection on Judgement Day** (v24). Therefore Martha was aware of the resurrection of the dead in analogy to the Jewish tradition in Dan. 12. Then the Lord Jesus reveals to her that he himself is „**the resurrection and the life**“ and he subsequently asks her: **Do you believe this?** (v25-26). Martha's answer to this question is no longer unambiguous: **Yes, Lord, I believe that you are the Christ, the Son of God who has come into the world** (v27). Because in her response she does not directly refer to the affirmation Jesus made, that *he is the resurrection and the life*.

Now it should be assumed that Martha would believe that Jesus is able to raise Lazarus from the dead. However, if we read further in verse 39, we see how she tried to prevent him from having the stone removed from the tomb – since Lazarus was already decaying. Therefore we clearly perceive that she did not really believe the affirmation of Jesus that he was the „**resurrection and the life**“. To be sure, Martha did believe in Jesus as the „Messiah“, who is the „earthly“ Son of God. But to confess him as the Lord in heaven who possesses power over death and life, was too audacious for her. She was not able and even not permitted to believe this as a pious Jew. For according to Jewish understanding the SM lives with the angels of heaven, whereas the SG lives on earth.

This was exactly the set of problems which Jesus encountered among his people, the Jews. They had indeed these two different prophecies regarding the SG, the Messiah, and the SM, the

judge of the world, which they, however, were not able to reconcile with each other. Even though – as already mentioned – many passages in the OT would permit a „fluent“ transition in interpretation between both honorary titles (e.g. Psalm 2,7), a pious Jew would not dare to cross a certain boundary in order to ascribe such supernatural authority to the anointed SG, the „earthly“ Messiah, as the SM, the „heavenly“ judge, would own. This authority, according to their opinion, was solely confined to heaven.

Therefore it was the task of Jesus especially towards his disciples and his other followers, to demonstrate and explain step by step the connection between these two eschatological parameters which were concealed behind the two honorary titles SG and SM.

An example for how Jesus tried to explain this can be found in the Gospel of John 5,19ff:

In this pericope Jesus proclaims that the Son of God – the Messiah – has authority to give „eternal life“ to those who believe in him (v24). Jesus provides proof for this authority in verse 27 with the substantiation: **He (the Father) has given him (the Son of God) the authority to carry out the judgment because he is the Son of Man.**

Thus the „heavenly“ SM provides the eschatological basis for the fact that the SG will receive this glory in the future respectively has already received it. Without the promise of the „heavenly“ Son of Man in the OT there would be no prophetic basis for the fact that the Son of God could own this authority.

It is important to note here that the SM is presented in a manner as if every listener should know about him. Did the listeners understand what Jesus told them or did they refuse to believe it?

7.2 The Gospel: Implementation of the „Dual“ Prophecy

Strictly speaking the SG is, according to Jewish tradition, only an „earthly“ man who is

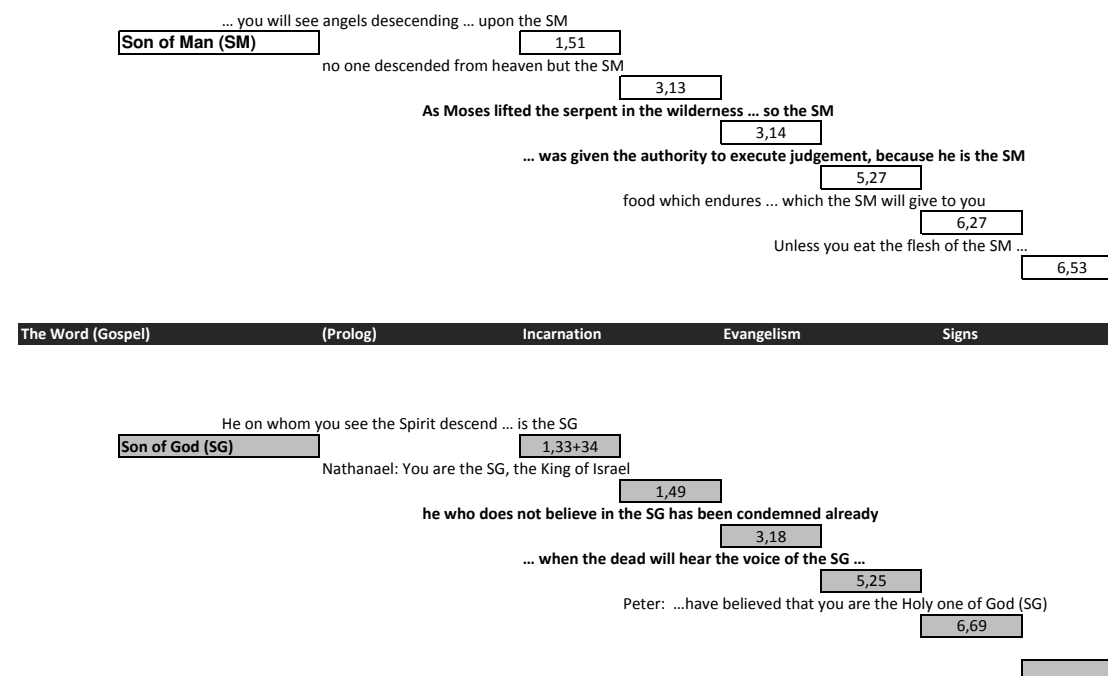
„anointed“ (HAMASIEH) and equipped with supernatural power. On the contrary, the SM is the „heavenly“ bearer of the divine power. Only when the SM is located „within“ the SG, can the SG be equipped with the divine authority of the SM.

This is the prophetic pattern of the incarnation of God in its full dimension! And it is in this instance that **„what no eye has seen and no ear has heard!“** (1 Cor. 2,9; Is. 64,4) takes place. The SM has become ONE with the SG in the person of Jesus of Nazareth. This is the fulfillment of the dual prophecy of the OT which is not easily reconcilable for a monotheist. In fact it is not understandable without the gift of the Holy Spirit!

7.2.1 The Johannine Concept

In the Gospel of John the raising of Lazarus from the dead leads to the completion of the miraculous deeds of Jesus and proves him as

Graphic 1-1: SG/SM in the Gospel of John



the Lord over life and death. This miracle, therefore, introduces the end of the discussion about the authority of the SM, as if it were an interim result in the johannine work.

In chapter 12 and 13 this question is finally dealt with where the SM is portrayed as the one who has glorified the father in heaven and whom the father wants to glorify now (12,23 and 13,31). After this, the honorary title SM no longer occurs in John. From now on a very intimate relationship between God and Jesus is developed, as Father and Son, in the communion of the Holy Spirit.

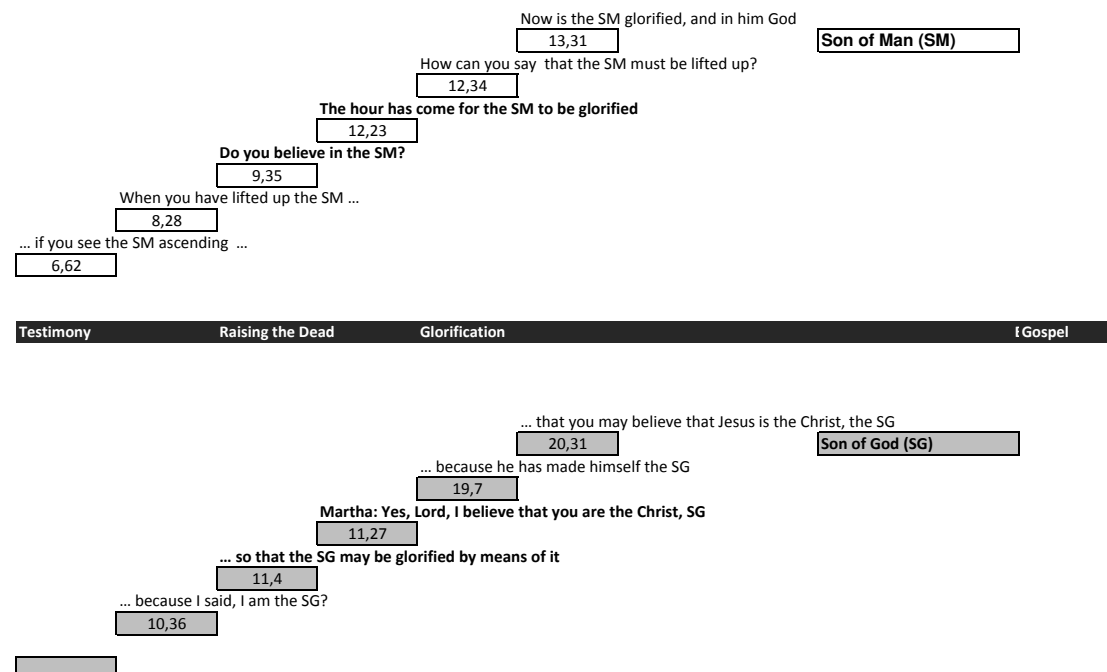
In the SG/SM graphic of John we can see a parallel structure of the revelation and meaning of the two honorary titles SG/SM. In regular intervals these two titles are treated simultaneously and the connection between each other is explained in detail respectively attested to by miracles. The aim was to reveal to his disciples

and the people that the „earthly“ SG is at the same time the „heavenly“ SM, as demonstrated on the basis of Joh. 5 (Graphic 1-1) and 13 (Graphic 1-2). This line of argument, that the SG owns the authority of the SM, begins with chapter 4 and ends with chapter 13.

7.2.2 The Synoptic Concept

Whereas the revelation of the SM in the Gospel of John is closed without establishing a direct link with the passion narrative – Jesus only promises that the SM must be glorified, not the SG – the theme of the SM and the SG remains interdependent in the gospel of Mark until the end. The so-called interim result which is drawn in the Gospel of John through the resurrection of Lazarus from the dead and marking the end of the honorary title SM, does not appear in the same manner in Mark and the Synoptics. In Mark, the connection of the two honorary titles is clarified only at the end of the gospel.

Graphic 1-2: SG/SM in the Gospel of John



Graphic 2-1: The successive composition of the respective honorary titles:

Son of Man: In the upper part of this graphic we see the Son of Man in the upper line (white boxes) being revealed step by step in the Gospel of Mark and his task interpreted in connection with the salvation history.

1. First of all the SM has the authority to forgive sins and to change laws (the Sabbath).
2. Subsequently the destiny of the SM is revealed: to suffer, die and rise from the dead.
3. Finally the task of the SM is explained at the Lord's Supper: it is the „body“ and the „blood“ of the SM that we eat and drink in the Lord's Supper. This knowledge is very crucial for eschatology.

Son of God: In the lower part this graphic (grey boxes) we can see how the SG is revealed and recognized by his environment in the gospel of Mark and – in contrast to John 5,25-27 – he

is not revealed by Jesus himself but through God and other persons. This is an essential difference between the Synoptics, who follow Mark, and the Gospel of John:

1. The two testimonies which come directly from heaven are significant in this instance:
 - a) the first time during the baptism of Jesus (Mk 1,11) which introduces the beginning of his ministry
 - b) the second time during transfiguration (Mk. 9,7) which introduces his passion narrative (v9-10)
2. These two testimonies from God are supplemented by testimonies of the netherworld which, however, are denied the right to testify, afterwards the testimony of Peter and of the people.
3. Finally Jesus himself picks up the theme of the Son of God (Mk. 12,35ff) in order to explain by means of Ps 110,1 to his followers that the Son of David, who was

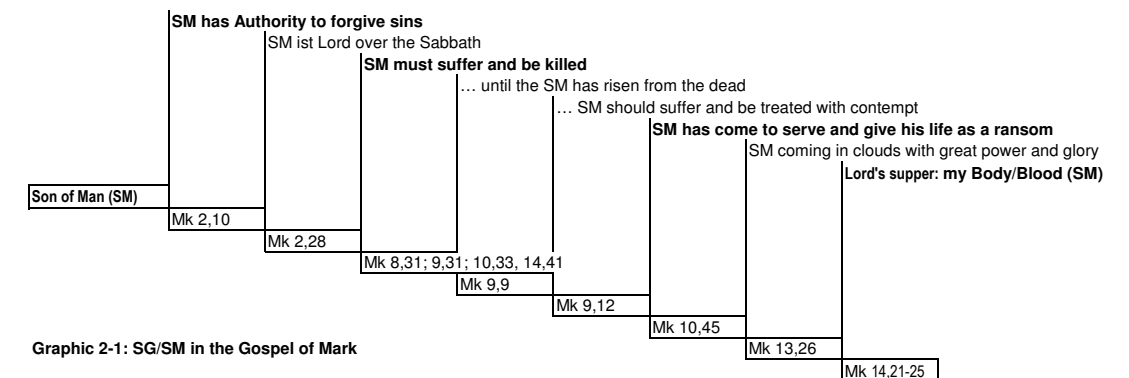
indeed understood in the Jewish tradition as an „earthly“ being, could not really be the descendant of David but rather must be of „heavenly“ origin, otherwise he could not seat himself at the right hand of God „in heaven“! This is the first attempt in the Gospel of Mark to establish the connection between SG and SM.

Graphic 2-2: Fusion and reversion of the two prophetic lines:

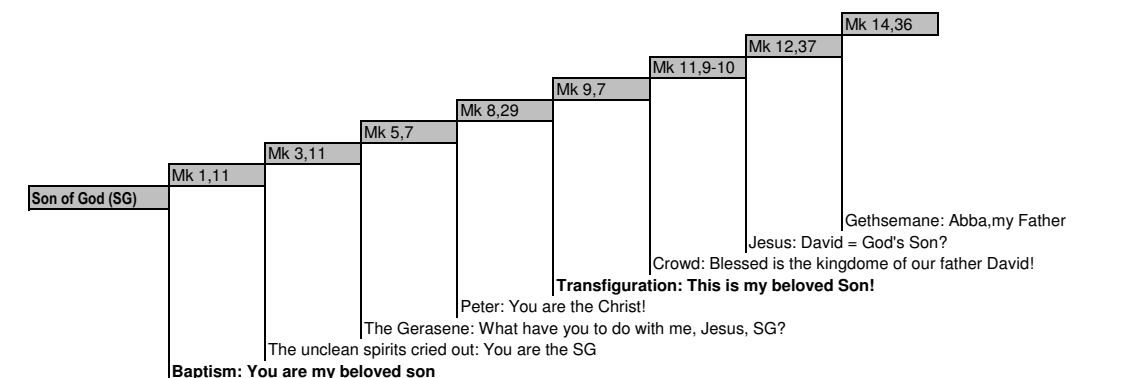
In the second part of the graphic we see how these two lines – the SM and the SG – converge.

The High Priest asks Jesus if he is the Son of God. The answer of Jesus is affirmative but he adds a very important issue to his answer (Mk. 14,62):

I am he (the GS) and you will see the SM sitting at the right hand of the Mighty One and coming with the clouds of heaven.



Graphic 2-2: Fusion and reversion of the two prophetic lines



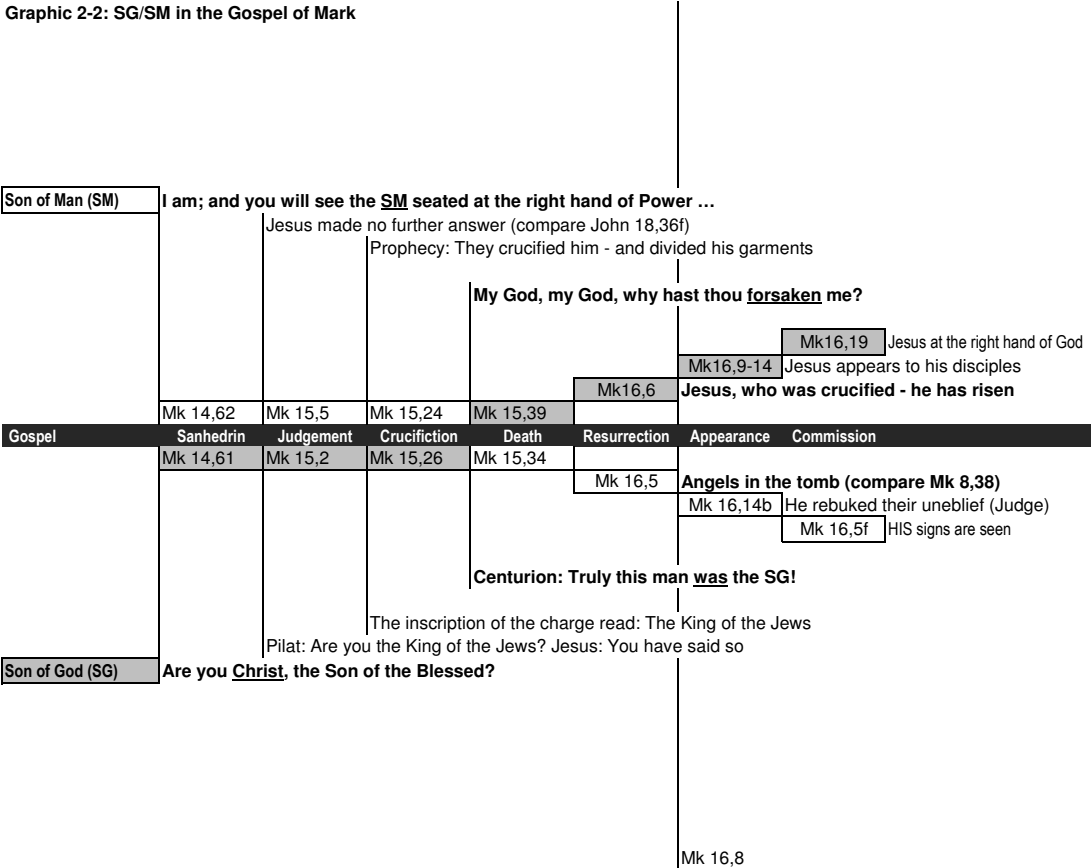
In this statement Jesus witnesses openly and without exception:

- 1. that he is the SG, the Messiah and heir of David on the royal throne in Jerusalem (Ps. 110,1)
- 2. and that he is also the second eschatological person, the SM, who will come with the clouds of heaven in order to judge the living and the dead (Dan. 7 respectively 12).

This sentence constitutes the core message in the Gospel of Mark and forms its climax (the Kerygma). It says that the SM and the SG are one and the same person in union of personality and that – this is of decisive importance here – the SG is not only an „earthly“ Messiah in the sense of the Davidic progeny, but at the same time also „heavenly“, since he is the SM who stands in heaven before God according to Daniel 7.

According to Jewish understanding, this kerygma has broken all rules of the Jewish law

Graphic 2-2: SG/SM in the Gospel of Mark



and the greatest commandment of the Thora (Deut. 5,7):

You shall have no other gods beside me

Consequently Jesus has revealed himself as God and – according to human discretion – disrupted all traditions of Judaism. This of course meant the death penalty for him. Since the Jews were incapable of comprehending the dual nature of the eschatological prophecy, they had to indict him for blasphemy (Mk 14,63f) which was followed by his crucifixion.

When Jesus was brought later on to Pilate, we can see that he did not respond to his questions, since he would not have been able to explain to Pilate, a non-Jew, who the SM is (compare on this Joh. 18,36 where Jesus talks to Pilate). On the cross, later on, it was written above him „King of the Jews“ which, according to Jewish tradition, identified him only as the „earthly“ SG.

This redactional peculiarity of the Gospel of Mark is continued, since the consequence which resulted from the verdict of the Sanhedrin did reverse the perception of the two honorary titles once and for all times. At the moment of his death Jesus shouts (Mk. 15,34):

My God, my God, why have you forsaken me?

„My God“ is the call of the SM to God and not that of the SG, since according to Jewish tradition the SM in Daniel 7 is understood as an angel who according to Is. 6,3 is only permitted to exclaim:

Holy, holy, holy is the Lord of Hosts.

The SG on the throne of David, on the other hand, is allowed to address God as: „Abba, dear father!“, as Jesus did in the garden of Gethsemane.

However, the call of the SM to God is not the decisive aspect here, but rather his question:

„...Why have you forsaken me?“

As God forsakes him (through the arrival of death), the SM who is of „heavenly“ origin and therefore immortal, becomes a „mortal“ like the SG who is indeed of „earthly“ origin. Being „forsaken“ by God, the SM entered the realm of the dead and thus became equal to the „earthly ones“!

In contrast, the SG who would die naturally like his father David is praised by the centurion in Mark, as if he were immortal (15,39):

Truly, this man was God's Son!

Here, the two different aspects of the honorary titles have now been reversed: The „heavenly“ SM who is immortal dies on the cross like an „earthly“ man under mockery. The proclamation by the Gentile centurion that Jesus is God's Son, lets this honorary title acquire a different meaning than in the context of Jewish tradition. For a Jew the SG is an „earthly“ king. But for a Gentile this title could be understood in

the sense of a Hellenistic god-man (THEIOS ANER). Did Mark intend here to allude to this *extended* meaning, or was its mentioning in this instance purely for historical reasons?

In this context it is important to recognize the transformation process which the honorary titles in the Gospel of Mark experience. The SG who is of earthly origin, is now perceived as a „heavenly“ being, whereas the SM who is intrinsically of „heavenly“ origin, is perceived through the arrival of death as an „earthly“ being. In Mark these two honorary titles of Jesus intersect each other at the moment of his death.

The reversal of the meaning of these titles is expanded further in Mk 16,6 where it is stated:

„... Jesus of Nazareth, the crucified one, has risen!“

In other words, the „earthly“ Jesus (the SG) now belongs to the „heavenly“ beings because he is risen. On the other hand, the angels who rule with the SM in heaven now appear before men on earth and proclaim the resurrection of Jesus. Thus the „earthly“ Jesus has now *ascended* to the heavenly realm whereas the „heavenly“ angels have *descended* to the earthly realm.

The Messianic mystery in Mark is reversing the meaning of the honorary titles. It turns the Jewish perceptions of the SG and SM of the pre-Easter church upside down and introduces the eschatology which was indeed familiar to most Jews, yet nobody knew how it would become reality. Mark has disclosed this mystery in a redactional dramaturgy.

8. The Kerygma in Post-Easter Times

We have just observed the relationship between SM and SG in the Gospels, and how the sources from the life of Jesus have been processed differently. It is beyond any doubt that the miracles which Jesus did and the words he spoke exceeded by far the coverage of the Gospels.¹ The question we have

to ask in this context, however, is: Why did each evangelist choose his particular set of miracles and words – we have noticed several differences between Mark and John – and what were they trying to communicate to us with this? Or, to ask the other way around: What is the focal message of the Gospel to the recipients? According to the analysis which has been conducted, is it possible to find a common denominator between the evangelists or even of the entire NT?

If we look at the Gospel of Mark in connection with this question we may ascertain an interesting structure of the message:

8.1 Convergence of the Dual Prophecy

Mark introduces his Gospel with the superscription:

The beginning of the Gospel of Jesus Christ (the Son of God).

If we consider the word „beginning“ in connection with the structure we have analyzed, we may arrive at the deliberation: Could it be that Mark views the life of Jesus and his end on earth respectively the unification of the two prophecies, SM and SG, on the cross of Calvary, merely as an initial step toward the fulfillment of all other prophecies of the OT (eschatology)? If this assumption were true, it would be able to explain the two circles of problems in the Gospel of Mark:

First, why the Gospel of Mark has been composed so tersely and in one strand – from Galilee to Jerusalem – whereas we know from the Gospel of John that Jesus moved around throughout the whole land several times during his ministry; and

secondly, why the Gospel of Mark ends so abruptly after the report of the crucifixion and resurrection (irrespective of the question of Mk. 16,8ff) without reporting in detail the events after the resurrection like the other Gospels.

When comparing Mark with the other Gospels it becomes obvious that all of them have processed the problem of SM/SG even though they have contributed even more material concerning the words and works of Jesus. Regarding the content, they had to sustain the same common thread: the fulfillment of the dual prophecy through the unification of SM and SG in the person of Jesus Christ and his death on the cross which led to his physical resurrection from the dead.

We could also say it is this red thread which passes through all Gospels and represents the core message (kerygma) of all Gospels, even of the whole NT. According to the Gospel of Mark everything else would be secondary and merely an implication of this prophetic fulfillment (inception of eschatology).

8.2 The Inthronization of Jesus

Interestingly, Jesus is never addressed with „Lord“ (KYRIOS) in the Gospels and only rarely with „Christ“, but as depicted above, predominantly as SG or Son of David. Jesus himself, however, spoke about himself primarily in the third person as SM.

However, if we read about Jesus in Acts or in the letters, we find that he is mostly called „Christ“. In some cases he is also called SG respectively Lord (KYRIOS) in addition to the title „Christ“. This shifting of usage of the honorary titles shows how the understanding of Jesus Christ after Easter has changed respectively been supplemented. In this process the term SM actually disappeared entirely from the post-Easter church – except in the visions – and we might say, the title SM was completely replaced by the honorary title „Christ“.

In Rom. 1,1-4 Paul summarizes the creed of the post-Easter church of Jesus Christ as follows:

Paul, a servant of Jesus Christ, called to be an apostle, set apart to preach the gospel of God

which he promised before through his prophets in the Holy Scripture, about his Son who is born from the tribe of David according to the flesh, about the Son of God who is appointed in power through the Spirit who sanctifies, through the resurrection from the dead, Jesus Christ our Lord.

In this "creed formula" of the post-Easter church we recognize very clearly the separation between the „earthly“ and the „divine“ prophetic line pertaining to Jesus Christ, though with some differences to the Gospels:

a) ... from the tribe of David: since Jesus is from the tribe of David, this means that he is of „earthly“ origin!

b) ... appointed in power through the Spirit: this means that Jesus now partakes in the „divine“ nature!

Here the SG is initially an earthly being, as in the Gospels, in order to become subsequently God-like through the power of the resurrection.

Thus the principle of dual prophecy of the OT was not altered in the post-Easter time but the allocation of the honorary titles has been clarified and the reasoning of Jesus in Mk 12,35: **„Why do the Scribes say, Christ is not the Son of David?“** has been solved.

8.3 The Inception of Eschatology

Paul – and similarly the post-Easter church – did understand that after the resurrection of Jesus Christ from the dead 2. Sam. 7,14 referred to the „earthly“ – whereas Psalm 2,7 respectively 110,1 referred to the so-called „heavenly“ – Messiah.²

The „earthly“ Messiah incorporated the gifts of the SM in himself and God testified to his „heavenly“ authority by raising him in „power“ from the dead. Although according

to the OT this power of the eternal resurrection may only be attributed to the SM, through the virgin birth of Jesus, his death and his resurrection. However, it became effective in personal union with the SG. Therefore, the SG partakes in the authority of the SM.

Paul closes this post-Easter creed with the honorary title:

„Jesus Christ our Lord“.

In analogy, this title could be interpreted as follows:

- a) Jesus Christ: the earthly Messiah (SG), who is
- b) Lord: the one who sits at the right hand of God = SM (the heavenly Messiah).

According to Mark this heavenly inthronization of the „earthly“ Messiah has already taken place in two stages:

First in his investiture, when he was appointed as an „earthly“ SG to the prophetic and priestly ministry of the king.

Second at his crucifixion, where the SM surrendered his „heavenly“ right to immortality and died; this way he attained atonement for all flesh-born!

These two structures resulted in the fact that the earthly SG became a „heavenly“ Messiah who conquered death.

Seen in this light, the verse „beginning of the Gospel“ in Mark (1,1) has the following meaning:

- a) God comes to his judgment through the SM: the entry of the „heavenly one“ into this world and thus the beginning of eschatology; and
- b) Resurrection of the SG from the dead: the „beginning“ of the parousia and eternal life.

This kerygma in the Gospel of Mark is purported and defined by the controversy between Son of Man and Son of God: the coming, death and resurrection of Jesus has inaugurated the Good News; the parousia (resurrection from the dead) which now follows, is an ensuing effect of this „Gospel of Jesus Christ, the Son of God.“

ENDNOTES

¹ See Joh. 20:30: „And Jesus did many more signs before his disciples which are not written in this book.“

² Compare on this the article „Der Messias“, by H. Gese, Zur biblischen Theologie; especially pp. 147-151, where the set of problems of the identification of the „heavenly“ MS with the „earthly“ GS is treated, particularly in the process of death and resurrection.

PETER WASSERMANN, Stuttgart, is Mission Director of EUSEBIA-Missionsdienste, founder of EUSEBIA School of Theology (EST) and co-editor of STT. International lecturing in the area of Biblical Theology, Islam and Missions.

DER BIBLISCH-SEMITISCHE HINTERGRUND DES NEUEN TESTAMENTS

Teil 1: Die lexikalischen Semitismen

חֲסֵדֵי יְהוָה כִּי לֹא־תִמְנוּ

Die Güte des HERRN ist's, dass wir nicht
gar aus sind
(Klagelieder 3,22)

1. Die Erforschung der Semitismen im Neuen Testament: von Luther bis Dalman

Bereits in den frühen 1530er Jahren, kurz nachdem Martin Luther seine deutsche Übersetzung des Danielbuches fertiggestellt hatte, sagte er einmal folgendes zum semitischen Sprachhintergrund des Neuen Testaments:

„Der Griechen Weisheit, wenn sie gegen der Juden Weisheit gehalten wird, ist gar viehisch; denn außer Gott kann keine Weisheit noch einiger Verstand und Witze sein. [...] Darum nennt Daniel recht und fein artig alle Reich der Welt, Bestien und unvernünftige Tiere.¹ [...] Alle Sprachen sind vermischt und unter einander gemengt², denn die Länder sind benachbart, und eins stößt an das ander; darum borget eins vom andern etliche Wort. [...] Die ebräische Sprache ist nach der babylonischen Gefängnis also verfallen, dass sie nicht hat konnt wiederum zurecht bracht werden, sondern man hat gemeiniglich chaldäisch³ geredt, und doch corrupte, vermischt und unrein [...]“

Ich habe mehr Ebräisch gelernt, wenn ich im Lesen einen Ort und Spruch gegen dem andern gehalten habe, denn wenn ichs nur gegen der Grammatica gerichtet habe. Wenn ich jünger wäre, so wollte ich die Sprache lernen⁴, denn ohne sie kann man die h. Schrift nimmermehr

recht verstehen. Denn das neue Testament, obs wohl Griechisch geschrieben ist, doch ist es voll von Ebraismis und ebräischer Art zu reden. Darum haben sie recht gesagt: Die Ebräer trinken aus der Bornquelle; die Griechen aber aus den Wässerlein, die aus der Quelle fließen; die Lateinischen aber aus den Pfützen. Ich bin kein Ebräer nach der Grammatica und Regeln, denn ich lasse mich nirgendan binden, sondern gehe frei hindurch. Wenn einer gleich die Gabe der Sprachen hat, und verstehet sie, doch kann er darum nicht eine in die andere so bald bringen und wol verdolmetschen. Dolmetschen ist eine sonderliche Gnade und Gabe Gottes“.⁵

Die Fertigstellung der deutschen Übersetzung des Danielbuches im Jahre 1530⁶ scheint in der hier zitierten Tischrede noch nicht weit zurückzuliegen, denn Luther redet hier noch sehr nachdrücklich von „Daniel“ und vom „Dolmetschen“. Vermutlich brachte er in dieser Tischrede sprachliche Erkenntnisse aus seiner Übersetzung des Danielbuches ein. Wer sich wie Luther mit dem Urtext des Danielbuches beschäftigt hat, weiß, dass der ganze Mittelteil dieses Propheten auf Aramäisch⁷ aufgeschrieben wurde. Luther bewegte in seiner Tischrede wohl ausgehend von dem Phänomen der Zweisprachigkeit des Danielbuches die Frage der Sprachvermischung, die während bzw. nach dem babylonischen Exil ganz offensichtlich eingetreten ist. Ausgehend von der Beobachtung der Korruption und Vermischung der hebräischen Sprache mit dem Aramäischen zieht Luther dann eine Linie zum Neuen Testament und stellt fest, dass auch im

griechischen Originaltext des Neuen Testaments viele „*Hebraismen und hebräische Art zu reden*“ zu finden seien. Wir haben also nach Luthers Ansicht im Neuen Testament ein Griechisch, das eine Mischsprache mit dem Hebräischen darstellt. In dem Buch *Und Jesus sprach* von G. Schwarz wird dieser Schlussteil der Tischrede von Luther ebenfalls aufgegriffen und aufgrund der gegenwärtigen Forschungsergebnisse als „*Aramaismen und die aramäische Art zu Reden*“⁸ gedeutet. Allerdings ist dies eine sehr einseitige Sicht, sowohl auf Luthers Tischrede, als auch auf den gegenwärtigen Forschungsstand in der Semitismenfrage.⁹ Man könnte daher bestenfalls behaupten, dass Luther mit seiner Wendung „*Hebraismen und hebräische Art zu reden*“ neben dem Hebräischen aufgrund der Sprachvermischung mit dem Aramäischen auch „*Aramaismen und die aramäische Art zu Reden*“ gemeint haben kann, aber nicht nur. Luther redet in seiner Tischrede ja nicht von einer einzelnen Sprache, sondern vielmehr von dem Phänomen der *Sprachvermischung*, also von dem Miteinander und Ineinander von Hebräisch, Aramäisch und Griechisch. Wenn wir uns daher im Folgenden etwas eingehender mit dem *semitischen Hintergrund des Neuen Testaments* bzw. den *neutestamentlichen Semitismen* beschäftigen, dann geht es eigentlich um die Frage: *Wo wird im griechischen Neuen Testament die Sprachvermischung mit dem Hebräischen und Aramäischen greifbar?* Meines Erachtens erkannte Luther durch seine eingehende Beschäftigung mit dem Danielbuch bereits um 1530 das Problem der Sprachvermischung als das grundlegende und prägende Phänomen der jüdischen Geschichte seit der babylonischen Gefangenschaft, das sich bis in die Zeit der römischen Vorherrschaft über Palästina und der Ankunft Jesu fortsetzte.¹⁰

Im Anschluss an Luthers grundlegende Beobachtungen zur Sprachvermischung im NT sowie durch ähnliche Ansichten einiger Calvinisten¹¹ wurden seit dem Ende des 16. Jahrhunderts erste ernstzunehmende Versuche unternommen den Einschlag der semitischen Sprachen (vor allem des Hebräischen) im griechischen Neuen

Testament eingehender zu erforschen.¹² Das erste Werk, das sich ausschließlich der Semitismenfrage im Neuen Testament widmete, stammte von dem Belgier *Johannes von den Driesche* (1550-1616), lateinisch *Drusius* genannt. Sein Vater war wegen seines evangelischen Glaubens enteignet worden und nach England geflohen. Auch *Johannes Drusius* folgte seinem Vater später nach England und wurde dort Professor für orientalische Sprachen in Oxford. Nach dem Frieden von Gent (1576) kehrte er in seine Heimat zurück und wurde nun in Leiden Professor für orientalische Sprachen. Danach wechselte er nach Franeker, wo er Professor für Hebräisch wurde und bis zu seinem Lebensende blieb.¹³ Er veröffentlichte im Jahr 1582 ein 51-seitiges Werk mit dem Titel *Ad Voces Ebraicas Novi Testamenti*¹⁴. In diesem Werk geht Drusius auf die ganz offensichtlichen lexikalischen Semitismen im NT ein, wie zum Beispiel *Abaddon*¹⁵ oder *Abba*¹⁶ und erklärt sie aus den zugrundeliegenden Wortwurzeln im hebräischen AT oder, wo nötig, auch aus außerbiblischen Quellen, wie der altsyrischen und rabbinischen Literatur.¹⁷

Auf deutscher Seite wurde ein stärker grammatisch ausgerichteter Ansatz zur Erforschung der Semitismen im NT gesucht. Luther hatte einen solchen Ansatz bereits durch vereinzelte Anmerkungen zu Hebraismen in seinen neutestamentlichen Vorlesungen vorgegeben.¹⁸ Aber erst der zur lutherischen Orthodoxie zählende *Salomo Glaß* (1593-1656) aus Sondershausen in Thüringen konnte diesen grammatischen Ansatz in seinem sehr umfassenden Werk *Philologia Sacra*¹⁹ zur Reife bringen. Er studierte Theologie in Jena und Wittenberg und wurde dann, wiederum in Jena, Professor für Hebräisch und Griechisch.²⁰ In seiner *Philologia Sacra* befasst er sich in Buch III+IV²¹ sehr eingehend mit der hebräischen Grammatik und stellt in diesem Zusammenhang auch sprachliche Parallelen im griechischen NT dar. So beschreibt er zum Beispiel die verschiedenen Verwendungen von Wortwiederholungen im Hebräischen AT und führt dabei auch die doppelte Verwendung des Wortes *symposia symposia*²² in Markus 6,39

als Beispiel für eine dem Hebräischen entsprechende Wortwiederholung im griechischen NT an.²³

Durch die Arbeiten von Drusius und Glaß waren zwei prägende Beispiele vorgegeben, die die nun entstandene Forschungsrichtung der *Hebraisten* bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bestimmen sollten.²⁴ Allerdings gewann in dieser Zeit während des dreißigjährigen Krieges (1618-1648) auch die Aufklärung in Deutschland und Europa an Einfluss, durch die die Autorität der Kirche zunehmend in Frage gestellt wurde. In dieser Phase des geistlichen Umbruchs entstand in Hamburg ein Streit um die Reinheit der Sprache des Neuen Testaments. Pastor *Jacob Grosse* (1592-1652) trat unter Berufung auf ein 1629 in Amsterdam erschienenen Werk *über die Reinheit der griechischen Sprache des Neuen Testaments*²⁵ gegen den Hamburger Gymnasialdirektor *Joachim Jungius* auf. Jungius hatte im Griechischunterricht am Gymnasium die Meinung verbreitet, das NT sei nicht in klassischem, sondern in hellenistischem Griechisch verfasst worden. Durch diese Äußerung sah Pastor Grosse die sprachliche *Reinheit*, *Inspiration* und *Würde* des Neuen Testaments und damit dessen Bedeutung als grundlegende Lektüre für den Griechischunterricht in Frage gestellt und wies den Gymnasialdirektor zurecht.²⁶ Auch wenn diese Auseinandersetzung sehr unklar und fruchtlos verlief, so ist sie dennoch als Geburtsstunde der Forschungsrichtung der *Puristen* anzusehen, die seither die *Reinheit* des neutestamentlichen Griechisch von Semitismen durch den Vergleich mit der von Juden unbeeinflussten griechischen Literatur zu beweisen versuchten. Es dauerte allerdings noch bis ins 18. Jahrhundert hinein, bis in Deutschland erste streitbare Schriften der Puristen erschienen.²⁷ So wurde dieser kleine, auf den ersten Blick sehr unbedeutende Streit ein Vorbote für den noch bevorstehenden größeren Epochenumbruch ins Zeitalter der Aufklärung.

Der Schweizer Gymnasiallehrer *Caspar Wyss* († 1659) war der erste, der versuchte die beiden divergierenden Forschungsrichtungen der He-

braisten und Puristen in seinem Werk *Dialectologia Sacra*²⁸ zu vereinen. Er unternahm dazu den Versuch die Gräzismen²⁹ von den Hebraismen zu trennen. Allerdings fällt der Teil zu den Hebraismen in seinem Werk relativ gering aus (nur 29 von insgesamt 324 Seiten), was deutlich macht, dass Wyss sich als Griechischlehrer vor allem in der griechischen Sprache und Literatur auskannte. Im Verlauf der Forschungsgeschichte wurde sein Werk besonders später wegen der für seine Zeit sehr moderaten Einschätzung des Semitismenanteils im NT wichtig.

Als Widerlegung zu Wyss erschien wenige Jahre später ein sehr ausführliches Werk von *Johann Vorst* unter dem von Glaß vorgeprägten Titel *Philologia Sacra*³⁰. In seiner Schrift nimmt Vorst bereits gemachte Beobachtungen zu den Hebraismen im NT auf und erweitert sie besonders im lexikalischen Bereich. So führt er in seinem Werk zum Beispiel das griechische Wort *cheilos*³¹ „*Lippe*“ auf, das im NT³² so wie in der Septuaginta³³ auch in der übertragenen Bedeutung „*Sprache*“ verwendet wird.³⁴ Vorst führt diese für rein griechische Schriftsteller unübliche Wortverwendung auf die Bedeutungsbreite des zugrundeliegenden hebräischen Wortes *safah*³⁵ „*Lippe, Sprache, Kante/Ufer*“ zurück, das im NT und in der Septuaginta nachgeahmt wird. Vorsts gründliche Studie blieb bis zum Ende des 19. Jahrhunderts unwiderlegt, was sicher auch daran lag, dass er sowohl einen gelegentlichen Gegenvergleich mit den rein-griechischen Schriftstellern unternahm, als auch eine für die damalige Zeit sehr breite Kenntnis der semitischen Sprachen (Hebräisch, Aramäisch/Altsyrisch und Arabisch) an den Tag legte. Es galt seit dem Erscheinen seines Werkes als allgemein anerkannt, dass Hebraismen einen wesentlichen Bestandteil des griechischen Neuen Testaments bilden.³⁶

Der immer weiter um sich greifende Sieg der Aufklärung in Europa im 18. Jahrhundert war der Semitismenforschung im NT nicht sonderlich zuträglich. Die Umorientierung weg von der biblischen Philologie hin zur klassischen Philosophie führte hauptsächlich dazu, dass die

Puristen nach ihrer vorhergehenden teilweisen Anerkennung der Hebraismen im NT nun wieder zu einer völligen Abstreitung letzterer zurückkehrten.³⁷ Dazu schuf die zunehmend rationalistische, die menschliche Vernunft vergöttlichende Ausrichtung der Aufklärung kein Umfeld, das die strikt vom Bibeltext ausgehende philologische Beobachtung des vorigen Jahrhunderts zuließ, ohne dabei auch immer den überlieferten Urtext kritisch zu hinterfragen. Dennoch gab es einige, die die Semitismenfrage im NT auch im 18. Jahrhundert weiter verfolgten. Zu ihnen zählt einerseits *Johann August Dathe* (1731-1791), Professor für orientalische Sprachen und Theologie, der den grammatischen Teil der *Philologia Sacra* von Glaß nach den neuen Fragestellungen der Aufklärung straffte, überarbeitete und neu herausgab³⁸ sowie andererseits *Gottlob Christian Storr* (1746-1805), ein Kind des württembergischen Pietismus. Bereits sein Vater *Johann Christian Storr* (1712-1773), zeitweise Prediger an der Stuttgarter Stiftskirche, galt als Vertreter des älteren württembergischen Pietismus in der Schule von *Johann Albrecht Bengel* (1687-1752). Daher ist es nicht verwunderlich, dass auch der junge Gottlob Christian in die Klosterschule nach Denkendorf geschickt wurde, wo Bengel zuvor als Lehrer für angehende Theologiestudenten gewirkt hatte.³⁹ Nach dem Theologiestudium unternahm Gottlob Christian Storr eine Bildungsreise nach England, Frankreich und in die Niederlande, bevor er 1775 Professor für Philosophie und 1777 Professor für Theologie in Tübingen wurde.⁴⁰ Nach seinen ersten zwei Jahren als Theologieprofessor veröffentlichte Storr eine ausführliche Abhandlung über die Hebraismen im Neuen Testament unter dem Titel *Observationes ad Analogiam et Syntaxin Hebraicam Pertinentes*.⁴¹ In der Einleitung seines Werkes erwähnt Storr auch die damals neu erschienene *Philologia Sacra, his temporibus accomodata* von Glaß und Dathe.⁴² Auffällig ist der grammatisch angeordnete Aufbau seines Werkes in Anlehnung an Glaß. Eine Neuerung in Storrs Werk ist die häufige Argumentation mit den exilisch/nachexilischen Schriften des ATs, insbesondere mit dem Buch Daniel. Dazu fällt

seine häufige, oft nur schwer nachvollziehbare Erörterung von grammatischen Einzelheiten auf.⁴³

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als die Blütezeit der Aufklärung bereits durchschritten war, erschien nochmals ein sehr nützliches Werk zur Semitismenforschung im NT. *Philipp Heinrich Haab* (1758-1833), Stadtpfarrer von Schweigern im Landkreis Heilbronn, verfasste die erste *Hebräisch-griechische Grammatik*⁴⁴ in deutscher Sprache. Im Vorwort von Prälat Süskind wird dieser auch damals schon außergewöhnlichen Schrift folgendes vorausgeschickt: „*Möge sie besonders in unserem Vaterlande dazu mitwirken, den Geist des gründlichen Bibelstudiums, der [...] unter uns noch nicht erloschen ist, ferner zu erhalten, und zu verbreiten!*“⁴⁵. Haab orientierte sich im Aufbau seiner Grammatik stark an dem Werk von Storr, aber vereinfachte und kürzte es an einigen Stellen. Im Unterschied zu Storr fällt Haabs häufige Erweiterung der biblischen Belegstellen durch Beispiele aus den Chronikbüchern⁴⁶ und aus dem Neuen Testament auf.

Der wichtigste weitere Vertreter der Semitismenforschung im 19. Jahrhundert war *Franz Delitzsch* (1813-1890), gebürtig aus Leipzig. Er wuchs mit einem jüdischen Buchhändler als Hausnachbarn auf, wodurch schon früh sein Interesse für die Juden und ihre Schriften geweckt wurde. Nachdem er in der Knabenschule zum völligen Rationalisten erzogen worden war studierte er zunächst Philologie und Philosophie. Während des Studiums hatte er dann, angestoßen durch einen gläubigen Studienfreund, ein Bekehrungserlebnis und wechselte zum Theologiestudium.⁴⁷ Seither verkehrte Delitzsch in gläubigen Leipziger Familienkreisen und lernte so auch zwei Judenmissionare kennen, die verstanden ihm das jüdische Volk ganz neu aufs Herz zu legen. 1844 wurde Delitzsch Professor für Altes Testament in Leipzig.⁴⁸ Neben seiner Lehrtätigkeit beschäftigte sich Delitzsch seit 1838 intensiv mit der Frage, wie das Neue Testament auf Hebräisch übersetzt werden kann.⁴⁹ Bis 1877 stellte er die erste Ausgabe⁵⁰ seines

hebräischen Neuen Testaments fertig, die er mit bewusst missionarischer Absicht verfolgt hatte.⁵¹ Im Jahre 1886 gründete er dann das *Institutum Judaicum* in Leipzig zur Ausbildung von Judenmissionaren. Seine Übersetzung des NTs in das Hebräisch der Zeit Jesu (so wie es nach der damaligen Quellenlage rekonstruierbar war) ist bis heute ein wichtiges Hilfsmittel zur Aufspürung und Prüfung von Semitismen im NT. Delitzsch kam im Laufe seiner Übersetzungsarbeit zu dem Schluss, dass es mehr sprachliche Überschneidungen zwischen dem neutestamentlichen Griechisch und dem Hebräischen als dem Aramäischen gab.⁵² Durch seine langwierige Arbeit am Neuen Testament zeigte er, wie wichtig die Übersetzung des griechischen Textes auf Hebräisch ist, um einerseits die Semitismenforschung im NT und andererseits die Missionsarbeit voranzubringen.

Ein etwas jüngerer Zeitgenosse Delitzschs war der Theologe und Orientalist *Emil Kautzsch* (1841-1910), aus Plauen in Sachsen. Heute ist Kautzsch noch weithin durch seine Neubearbeitung der *Hebräischen Grammatik*⁵³ von Gesenius bekannt. Seit 1879 war Kautzsch zeitweise Theologieprofessor in Tübingen, wo er 1884 seine *Grammatik des Biblisch-Aramäischen: mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament*⁵⁴ herausgab. In der Einleitung dieser Grammatik listet Kautzsch alle aramäischen Worte im NT, wie z. Bsp. *Rabbouni*⁵⁵, sowie einzelne aramäische Sätze⁵⁶ auf und erklärt sie in textkritischer und philologischer Hinsicht. Wichtig ist, dass er bereits hier die Vermutung äußert *Rabbouni* sei ein „galiläischer Provinzialismus“⁵⁷.

Diesen zunächst als Frage formulierten Ansatz nach dem galiläisch-aramäischen Einschlag im Neuen Testament nahm der bekannte Alttestamentler und Palästinaforscher *Gustaf Dalman* (1855-1941) auf, der insbesondere in seiner *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*⁵⁸ den galiläisch-aramäischen Dialekt der Juden ganz neu erschloss. Dalman wurde in Niesky nahe der deutsch-polnischen Grenze geboren.

Ab 1874 besuchte er das Theologische Seminar der Herrnhuter Brüdergemeine in Gnadenfeld (Oberschlesien).⁵⁹ 1887 wurde Dalman von Delitzsch als Lehrer an das Institutum Judaicum in Leipzig berufen, wo er Einführungen in die Schriften des rabbinischen Judentums unterrichtete und so interessierte Theologen zum Dienst in der Judenmission ausbildete.⁶⁰ 1895 wurde Dalman dann außerordentlicher Professor an der Universität Leipzig. Ab 1902 war er der erste Direktor des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem. Nach dem Ausbruch des ersten Weltkrieges 1914 blieb Dalman in Deutschland, wo er seit 1917 Professor für Altes Testament und Palästinawissenschaft in Greifswald wurde.⁶¹ Als Mitarbeiter Delitzschs kannte Dalman auch die Probleme der Übersetzung des NTs ins Hebräische und er versuchte deshalb einen eigenständigen Zugang zur Semitismenfrage über die aramäischen Schriften des rabbinischen Judentums aufzubauen. Dalmans ausführlichste Schrift zu den neutestamentlichen Semitismen ist *Die Worte Jesu*⁶². Im Hintergrund dieser Arbeit stehen seine *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, sowie sein *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch*. In seiner Grammatik begründete Dalman seinen aramäischen Ansatz in der Semitismenfrage damit, dass bei Josephus und im Johannesevangelium eigentlich aramäische Worte als Hebräisch bezeichnet werden.⁶³ In *Die Worte Jesu* geht Dalman noch weiter und stellt die umfassende These auf, „*dass das Aramäische die gewöhnliche Sprache [des Volkes zur Zeit Jesu] gewesen sein muss*“⁶⁴. Damit setzt Dalman sich grundlegend von der vor ihm gemachten Forschung ab, die zumindest mit einem hebräischen Anteil in der Volkssprache zur Zeit Jesu rechnete. Dalman reagierte mit seinem rein aramäischen Ansatz auf ein Problem, das der Semitismenforschung seit 1895 durch den Neutestamentler *Adolf Deissmann* (1866-1937) gestellt worden war. Deissmann hatte in seinen *Bibelstudien* aufgrund von neu veröffentlichten griechischen Papyri aus Ägypten gezeigt, dass viele der bisher für Hebraismen gehaltenen ungewöhnlichen Wortverwendungen im NT den all-

gemeinen Sprachgebrauch des Koine-Griechisch darstellen, das mit Alexander dem Großen (356-323 v. Chr.) den Vorderen Orient erobert hatte.⁶⁵

Damit war das bis dahin für verlässlich gehaltene hebräische Fundament der Semitismenforschung im NT gefährlich angegriffen. Dalman schreibt nun als Antwort auf diese veränderte Forschungslage: „Über die Hebraismen des Neuen Testaments hat man seit ihren ersten bedeutenderen Bearbeitern [...] nicht wenig geschrieben. Aber von Anfang an ist nicht klar genug erfasst worden, dass das Griechische der jüdischen Hellenisten in verschiedener Weise durch semitische Sprachen bestimmt sein musste. Erstlich ist anzunehmen, dass das von Syrien bis Ägypten gesprochene Griechisch allenthalben durch die aramäische Landessprache nicht unwesentlich bestimmt war; [...] Auch die geistige Berührung, welche jüdische Hellenisten und Hebraisten in Palästina stets hatten, besagte einen stetigen Austausch griechischer und aramäischer, nicht hebräischer Ausdrucksweise. Hebräischer Einfluss war nur mittelbar vorhanden, insofern hinter der aramäischen Gegenwart des jüdischen Volkes eine hebräische Vergangenheit lag“⁶⁶. Für Dalman schien also die Annahme eines länderübergreifenden aramäischen Einflusses auf das Koine-Griechisch von Syrien bis Ägypten einen gesicherten Neuansatz in der Semitismenforschung des NTs auch gegenüber der veränderten Forschungslage durch die Arbeiten von Deissmann zu gewährleisten.

2. Die lexikalischen Semitismen im NT nach dem Wörterbuch von Bauer-Aland

Das bis heute in der Theologie gängige *Griechisch-deutsche Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*⁶⁷ von Walter Bauer (1877-1960) und Kurt und Barbara Aland verarbeitet die Forschungsgeschichte der Semitismen im NT (weitgehend nach dem Forschungsstand bis Dalman). Dies wird insbesondere in der Einführung der älteren 2. Auflage des Wörterbuches von 1928 deutlich, wo Bauer folgendes schreibt: „Als mit

dem 17. Jahrhundert der gelehrte Streit über die Reinheit des ntl. Griechisch anhub, wollten die sog. Hebraisten die Eigentümlichkeiten dieses Griechisch aus der Beeinflussung durch das Hebräische erklären. Wenn sie auch teilweise gewaltig übertrieben haben, so enthielt doch ihre Anerkennung einer besonderen Eigenart der ntl. Sprache ein starkes Wahrheitsmoment gegenüber der Auffassung ihrer Gegner, der Puristen [...] Aber es wurde anders, als in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts anhebend in fast überreicher Fülle die Bände zu erscheinen begannen, die der gelehrten Welt die in Ägypten gefundenen griechischen Papyri vorlegen [...] Der Ruhm, hier Entdecker und Bahnbrecher gewesen zu sein, gebührt Adolf Deißmann“⁶⁸.

Mit dieser Einführung machte Bauer deutlich, dass die wichtigste Forschungsneuerung in der Entstehungszeit seines Wörterbuches die neugefundenen griechischen Papyri aus Ägypten und die damit verbundenen Forschungen von Adolf Deissmann waren. Seither gab es mindestens eine weitere so wichtige und bahnbrechende Forschungsneuerung, nämlich die Entdeckung und Veröffentlichung der Schriftrollen vom Toten Meer seit 1947.⁶⁹ Leider hat diese die Quellenlage für die neutestamentliche Zeit sehr stark erweiternde Forschungsneuerung in die Standardwerke der ntl. Wissenschaft wie zum Beispiel das Wörterbuch von Bauer-Aland bisher noch keinen Einzug gehalten. Deshalb spiegelt die folgende Tabelle der lexikalischen Semitismen im NT (*hier ausgelassen*), die beim Durcharbeiten von Bauer-Alands Wörterbuch entstanden ist, weitgehend einen veralteten Forschungsstand wieder. Diese Tabelle möchte dennoch das in Vergessenheit geratene Thema der Semitismen im NT neu in Erinnerung rufen und dazu eine Hilfestellung zum Einstieg in das Themenfeld bieten. Durch die zwei Spalten *Hebräisch* und *Aramäisch* wurde versucht der neueren Forschungslage seit Dalman Rechnung zu tragen, dass das Hebräische neben dem Aramäischen wieder stärker als lebendige, das neutestamentliche Griechisch beeinflussende Sprache betrachtet wird.⁷⁰

BIBLIOGRAPHIE

- Baltes, Guido. Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung. Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- Bauer, Walter. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur (zweite, völlig neu gearbeitete Auflage). Gießen: Töpelmann²1928.
- . Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur (6. völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Kurt Aland und Barbara Aland). Berlin/New York: De Gruyter⁶1988.
- Birkeland, Harris. The language of Jesus. Oslo: Dybwad 1954.
- Carmignac, Jean. Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902). Turnhout: Brépols 1984.
- D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel 2. Band. Weimar: Böhlau 1909.
- D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Tischreden 1. Band. Weimar: Böhlau 1912.
- Dalman, Gustaf. Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch (3. Nachdr. d. 3., unveränd. Aufl., Göttingen 1938). Hildesheim: Olms 1997.
- . Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache erörtert. Leipzig: Hinrichs²1930.
- . Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch und aramäische Dialektproben (Sonderausgabe, unveränd. reprograf. Nachdr. der 2. Aufl. 1905 und 1927, Leipzig: Hinrichs). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.
- Danker, Frederick W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. Chicago/London: The University of Chicago Press³2000.
- Deissmann, Adolf. Bibelstudien: Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften,

zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums. Marburg: Elwert 1895.

Delitzsch, Franz. Sifre ha-berit ha-Hadaša. Leipzig: Ackermann & Glaser 1878.

—. The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society. Leipzig: Dörffling & Franke 1883.

Drusius, Johannes. Ad Voces Ebraicas Novi Testamenti Commentarius Duplex. Franeker: Heynsius 1616.

Fischer, Johann Friedrich. Johannis Vorstii De Hebraismis Novi Testamenti Commentarius. Leipzig: Boehm 1778.

Geffcken, Johannes. Joachim Jungius: Über die Originalsprache des Neuen Testaments vom Jahre 1637. Hamburg: Meißner 1863.

Glaß, Salomo. Philologia Sacra. Frankfurt & Leipzig: Fleischer 1691.

Haab, Philipp Heinrich. Hebräisch-griechische Grammatik zum Gebrauch für das Neue Testament. Tübingen: Osiander 1815.

Haacker, Klaus; Hempelmann, Heinzpeter. Hebraica Veritas: Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe. Wuppertal: Brockhaus 1989.

Hogeterp, Albert L. A. "New Testament Greek as Popular Speech: Adolf Deissmann in Retrospect: A Case Study in Luke's Greek". ZNW 102 (2011), 178-200.

Kautzsch, Emil. Grammatik des Biblisch-Aramäischen: mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament. Leipzig: Vogel 1884.

Kutscher, Eduard Y. The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1 Q Isa^a). Leiden: Brill 1974.

Luther's works (hrsg. von J. J. Pelikan, H. C. Oswald & H. T. Lehmann). Vol. 30: The Catholic Epistles. Saint Louis: Concordia Publishing House 1999.

Männchen, Julia. Gustaf Dalman als Palästinawissenschaftler in Jerusalem und Greifswald 1902-1941. Wiesbaden: Harrassowitz

1993.
Männchen, Julia. Gustaf Dalman's Leben und Wirken in der Brüdergemeinde, für die Judenmission und an der Universität Leipzig, 1855-1902. Wiesbaden: Harrassowitz 1987.
Pfochen, Sebastian. *Diatribē de Linguae Graecae Novi Testamenti Puritate*. Amsterdam: Jansonium 1629.
Rabinowitz, Isaac. "“Be opened” = Εφφαθα (Mark 7 34): Did Jesus speak Hebrew?". *ZNW* 53 (1962), 229-238.
Schmiedel, Paul. Georg Benedict Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1894.
Schwarz, Günther. Und Jesus sprach: Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu. Stuttgart: Kohlhammer 1985.
Schwarz, Johann Conrad. *Commentarii Critici et Philologici Linguae Graecae Novi Foederis Divini*. Leipzig: Braun 1736.
Sigismund, Christian Georgi. *Hierocriticus Novi Testamenti*. Wittenberg & Leipzig: Teubner 1733
Storr, Gottlob Christian. *Observationes ad Analogiam et Syntaxin Hebraicam Pertinentes*. Tübingen: Heerbrandt 1779.
Thouard, Denis. „His temporibus accommodata: Über die Grenzen der Anbequemung der Philologia Sacra des Glassius in der Aufklärung“ In: Bultmann, Christoph; Danneberg, Lutz (Hrsg.). *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die „Philologia Sacra“ im frühneuzeitlichen Bibelstudium*. Berlin/Boston: De Gruyter 2011.
Vorst, Johann. *Philologia Sacra*. Leiden: Baron 1658.
Wyss, Caspar. *Dialectologia Sacra*. Zürich: Bodmer 1650.

ENDNOTEN

- ¹ Vgl. Dan 7.
- ² Vgl. Dan 2,41+43 in der Lutherbibel (1984).
- ³ = Aramäisch; vgl. dazu Dan 2,4 in der Lutherbibel (1912).
- ⁴ Luther redet hier so, als könne er kein Hebräisch, weil er Hebräisch nicht aus der Grammatik, sondern aus dem Gebrauch des Bibeltextes gelernt hatte (vgl. etwas später: „*Ich bin kein Ebräer nach der Grammatica...*“).
- ⁵ D. Martin Luthers Werke (WA), *Tischreden I. Band*, S. 524f.
- ⁶ Vgl. WA, *Die Deutsche Bibel*, 2. Band, S. 484.
- ⁷ Dan 2,4-7,28; außerdem sind im hebräischen AT Esr 4,8-6,18; 7,12-26; Jer 10,11 und zwei Worte in Gen 31,47 aramäisch.
- ⁸ G. Schwarz, *Und Jesus sprach*, S. 1 (erschienen 1985).
- ⁹ Bereits 1954 hatte Harris Birkeland in seinem Aufsatz *The Language of Jesus* gezeigt, das vieles was im NT seit Dalman gemeinhin als Aramäisch eingeordnet wird, auch sehr gut Hebräisch sein kann, sogar das absolut aramäisch anmutende Wort *Abba* (vgl. S. 24-27). Eine ebenso hebräische Sicht auf die Worte Jesu zeigte Isaac Rabinowitz in seinem Artikel „*Be opened*“ = Εφφαθα (Mark 7 34): *Did Jesus speak Hebrew?* und machte deutlich, wie unter Beachtung der neuen sprachlichen Erkenntnisse aus der Qumranforschung das bisher eindeutig für aramäisch gehaltene Wort Εφφαθα eigentlich nur Hebräisch sein kann. Dazu wurden ausführliche Studien zum Qumranhebräischen wie E. Y. Kutschers Monographie *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1 Q Isa^a)* seit 1974 auch auf Englisch verfügbar.
- ¹⁰ Vgl. das eine Bildnis in Nebukadnezars Traum (Dan 2,29-45), dessen Körperteile die verschiedenen nachfolgenden Herrscher/Weltreiche bis zum Anbruch des Reiches Gottes symbolisieren.
- ¹¹ Z. Bsp. von Theodor de Bèze (1519-1605) in seinen Anmerkungen zum NT. Vgl. Winer's *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, S. 5.
- ¹² Eine hilfreiche Zusammenstellung der älteren

- Literatur zu diesem Thema (bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts) findet sich in P. Schmiedel, Georg Benedict Winer's *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, S. 4-15. Die ältere (von den Literaturangaben her unvollständigere) siebte Auflage des Buches findet sich unter <<http://www.google.de/books?id=YIR0ah9uhwC>> (12.06.2012).
- ¹³ Vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, Art. „Drusus“, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)* Bd. I (1990), Sp. 1397-1398, <http://www.bautz.de/bbkl/d/drusus_j.shtml> (12.06.2012).
 - ¹⁴ Erste Auflage Antwerpen 1582; zweite erweiterte Auflage Franeker 1616, <<http://www.google.de/books?id=kdg2AAAAAAAJ>> (12.06.2012).
 - ¹⁵ Ἀβαδδών
 - ¹⁶ ἄββα
 - ¹⁷ Vgl. *Ad Voces Ebraicas Novi Testamenti*, S. 1-5.
 - ¹⁸ Beispielsweise sagt Luther zur präsentischen Bedeutung von εἰς τὸν αἰῶνα ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν in 1 Joh 1,10: „*For the Hebrew manner of speaking explains a verb in the past tense through a verb in the present tense. Indeed, it is my understanding that John himself often uses Hebraisms.*“, *Luther's works*, vol. 30: *The Catholic Epistles* (= englische Übersetzung von WA 20).
 - ¹⁹ Diese 1495 Seiten umfassende Schrift erschien in drei Teilen: Buch I+II (*Generalia de S. Scripturae Stylo & Sensu*, Jena 1623), Buch III+IV (*Grammatica Sacra*, Sondershausen 1634) und Buch V (*Rhetorica Sacra*, Sondershausen 1636). Für diesen Artikel habe ich die Gesamtausgabe Frankfurt & Leipzig 1691 (erschienen bei Christoph & David Fleischer) herangezogen, <<http://www.google.de/books?id=fSdBAAAAcAAJ>> (12.06.2012).
 - ²⁰ Vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, Art. „Glassius“, *BBKL* Bd. II (1990), Sp. 252-253, <http://www.bautz.de/bbkl/g/glassius_s.shtml> (12.06.2012).
 - ²¹ Glaß, *Philologia Sacra*, S. 186-1023.
 - ²² συμπόσια συμπόσια = „tisch-/gruppenweise“.
 - ²³ Vgl. Glaß, *Philologia Sacra*, S. 387-391.

- ²⁴ Vgl. Denis Thouard, „His temporibus accommodata: Über die Grenzen der Anbequemung der Philologia Sacra des Glassius in der Aufklärung“ In: Christoph Bultmann; Lutz Danneberg (Hrsg.), *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die „Philologia Sacra“ im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, S. 557-568.
- ²⁵ Sebastian Pfochen, *Diatribē de Linguae Graecae Novi Testamenti Puritate*, <<http://www.google.de/books?id=ThoPAAAAQAAJ>> (12.06.2012).
- ²⁶ Der eigentliche Auslöser des Streites war eine vorausgehende Änderung des Lehrplans, durch welche die Lektüre des griechischen NTs vom alltäglichen Unterricht auf den Samstag verlegt wurde. Zur genaueren Beschreibung der Auseinandersetzung aus der Sicht von Jungius vgl. Johannes Geffcken, Joachim Jungius: *Über die Originalsprache des Neuen Testaments vom Jahre 1637*, S. 10-31.
- ²⁷ Z. Bsp. Christian Sigismund Georgi, *Hierocriticus Novi Testamenti*, Wittenberg 1733, <<http://www.google.de/books?id=TUrsra7jsPYC>> (12.06.2012).
- ²⁸ Erschienen in Zürich 1650 (324 Seiten).
- ²⁹ Damals noch in der Unterscheidung von Attizismen, Ionismen, Dorismen, Aeolismen usw., da noch nicht bekannt war, dass das Neue Testament im länderübergreifenden Dialekt des Koine-Griechisch geschrieben worden war.
- ³⁰ Erschienen in Leiden 1658 (412 Seiten), <<http://www.google.de/books?id=yD9EAAAACAAJ>> (12.06.2012). Die Schrift wurde bis 1665 von Vorst erweitert und 1778 von Johann Friedrich Fischer zusammen mit anderen kleinen Schriften zum Thema unter dem Titel *Johannis Vorstii De Hebraismis Novi Testamenti Commentarius* in Leipzig neu herausgegeben.
- ³¹ χεῖλος
- ³² Vgl. 1 Kor 14,21: ἐν χεῖλεσιν ἐτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ.
- ³³ Vgl. Gen 11,1: καὶ ἦν πᾶσα ἡ γῆ χεῖλος ἓν.
- ³⁴ Vgl. Vorst, *Philologia Sacra*, S. 4f.
- ³⁵ הפה
- ³⁶ Vgl. Winer's *Grammatik*, S. 6.
- ³⁷ Z. Bsp. Christian Sigismund Georgi, *Hierocriti-*

- cus Novi Testamenti, Wittenberg 1733, <<http://www.google.de/books?id=TUrsa7jsPYC>> (12.06.2012), der in seinem Werk einen strengen Purismus vertritt. Ebenso *Johann Conrad Schwarz, Commentarii Critici et Philologici Linguae Graecae Novi Foederis Divini*, Leipzig 1736, <<http://www.google.de/books?id=SMI-AAAcAAJ>> (12.06.2012). Vgl. *Winer's Grammatik*, S. 6f.
- ³⁸ Vgl. *Denis Thouard, His temporibus accomodata*, S. 559f.
- ³⁹ Vgl. *Martin H. Jung, Art. „Johann Albrecht Bengel“, RGG⁴ Bd. 1 (1998)*, Sp. 1299-1300.
- ⁴⁰ Vgl. *Hans-Martin Kirn, Art. „Johann Christian Storr/Gottlob Christian Storr“, RGG⁴ Bd. 7 (2004)*, Sp. 1749.
- ⁴¹ Erschienen in Tübingen 1779 (475 Seiten), <<http://www.google.de/books?id=VqAwAAAAYAAJ>> (12.06.2012).
- ⁴² *Storr, Observationes*, S. VI.
- ⁴³ Vgl. *Winer's Bewertung der Arbeiten dieser Zeit als „geistlose Empirie“, Winer's Grammatik*, S. 11.
- ⁴⁴ Erschienen in Tübingen 1815 (360 Seiten), <<http://books.google.de/books?id=bqlsAAAAYAAJ>> (12.06.2012).
- ⁴⁵ *Haab, Hebräisch-griechische Grammatik*, S. XVI.
- ⁴⁶ Z. Bsp. *a.a.O.*, § 18, S. 56.
- ⁴⁷ Vgl. *Jean Carmignac, Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch*, S. V-VII (= *Delitzschs Selbstzeugnis nach Saat auf Hoffnung 27 (1890)*, S. 147-151).
- ⁴⁸ Vgl. *Rudolf Smend, Art. „Franz Delitzsch“, RGG⁴ Bd. 2 (1999)*, Sp. 642-643.
- ⁴⁹ Vgl. *Franz Delitzsch, The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society*, S. 5.
- ⁵⁰ *Sifre ha-berit ha-Hadaša*, Leipzig 1878.
- ⁵¹ Vgl. *Delitzsch, The Hebrew New Testament*, S. 31.
- ⁵² „*The Shemitic woof of the New Testament Helenism is Hebrew, not Aramaic. Our Lord and his apostles thought and spoke for the most part in Hebrew*“, *Delitzsch, The Hebrew New Testament*, S. 31.
- ⁵³ 22. Auflage Leipzig 1878; 28. Auflage Leipzig

- 1909.
- ⁵⁴ Erschienen in Leipzig 1884.
- ⁵⁵ ῥᾱββουρί
- ⁵⁶ Z. Bsp. *eli eli lema sabachthani* ἤλι ἤλι λεμα σαβαχθάνι in Mt 27,46.
- ⁵⁷ *Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, S. 10.
- ⁵⁸ 2. Auflage Leipzig 1905.
- ⁵⁹ Vgl. *Friedrich Wilhelm Bautz, Art. „Gustaf Dalman“, BBKL Bd. I (1990)*, Sp. 1197-1198, <http://www.bautz.de/bbkl/d/dalman_g_shtml> (12.06.2012).
- ⁶⁰ Vgl. *Julia Männchen, Gustaf Dalmans Leben und Wirken in der Brüdergemeinde, für die Judenmission und an der Universität Leipzig 1855-1902*, S. 48f.
- ⁶¹ Vgl. *Julia Männchen, Gustaf Dalman als Palästinawissenschaftler in Jerusalem und Greifswald 1902-1941*, S. 63ff.
- ⁶² 2. Auflage Leipzig 1930.
- ⁶³ *Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, S. 1.
- ⁶⁴ *Dalman, Die Worte Jesu*, S. 6.
- ⁶⁵ Vgl. *Adolf Deissmann, Bibelstudien*, S. 80ff.
- ⁶⁶ *Dalman, Die Worte Jesu*, S. 13.
- ⁶⁷ 6. völlig neu bearbeitete Auflage Berlin 1988.
- ⁶⁸ *Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 2. Auflage Gießen 1928, S. XII.
- ⁶⁹ Die seither stark veränderte Forschungslage beschreibt z. Bsp. *Albert L. Hogeterp, „New Testament Greek as Popular Speech: Adolf Deissmann in Retrospect: A Case Study in Luke's Greek“, ZNW 102 (2011)*, S. 178-200.
- ⁷⁰ So z. Bsp. *Klaus Haacker, „Hebraica Veritas im Neuen Testament: Das hebräisch-aramäische Substrat der neutestamentlichen Gräzität als exegetisches und übersetzungsmethodisches Problem“* In: *Haacker, Klaus; Hempelmann, Heinzpeter. Hebraica Veritas: Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe*, S. 19ff. Der neuste Trend z. Bsp. der *Jerusalem School of Synoptic Research* geht wieder dahin, vornehmlich zur Erforschung des hebräisch-jüdischen Hintergrundes im NT zurückzukehren, vgl. *Guido Baltes, Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung*, S. 65ff.

Teil 2: Die Grammatikalischen Semitismen

גַּלְעֵינִי וְאַבְיטָה נִפְלְאוֹת מִתּוֹרַתְךָ:
 Öffne mir die Augen, dass ich sehe die
 Wunder an deinem Gesetz.
 (Psalm 119,18)

1. Einführung

Die Erforschung der semitischen Worte und Wendungen im Neuen Testament hat eine lange Geschichte, die vor allem dadurch vorangebracht wurde, dass man sich seit der Reformation in der Theologie wieder ganz intensiv der Bibel in ihren Originalsprachen zuwandte und so auch das Erlernen der hebräischen Sprache eine Grundvoraussetzung des evangelischen Theologiestudiums wurde. Ich habe die ältere Forschungsgeschichte von Luther an zusammen mit einer Tabelle über die lexikalischen Semitismen, d.h. die einzelnen semitischen Worte im NT, in einem ersten Artikel zum biblisch-semitischen Hintergrund des Neuen Testaments in STT-Band 6 zusammengestellt.¹ Heute möchte ich mit der veränderten Forschungslage seit der Entdeckung der Qumranrollen fortfahren und dann versuchen die grammatikalischen Semitismen, oder einfacher gesagt, den semitischen Satzbau exemplarisch anhand von Johannes 11,21-27 herauszuarbeiten.

Die Forschungsgeschichte in meinem ersten Artikel endete mit *Gustaf Dalman* (1855-1941), einem bis heute prägenden Erforscher des semitischen Hintergrundes der Worte Jesu. Er vertrat die Position, dass zur Erforschung der Semitismen im NT allein die aramäischen Schriften des rabbinischen Judentums eine sichere Grundlage bieten, weil sie am ehesten die gewöhnliche und damit gesprochene Volkssprache Palästinas der Zeit Jesu enthalten.² Ein Ergebnis seiner Forschungsarbeit ist, dass bis heute in unseren Köpfen die Meinung festsetzt, Jesus habe Aramäisch gesprochen. Wenn man aber einmal die Tabelle der lexikalischen Semitismen in meinem ersten Artikel

durchblättert, entsteht durchaus der Eindruck, dass Jesus neben dem für Juden *profanen Aramäisch* auch die *heilige Sprache Hebräisch* gesprochen haben muss.³

Aber wenn wir der wichtigen Forschungsarbeit Dalmans zum aramäischen Hintergrund im Neuen Testament etwas entgegensetzen wollen, dann müssen wir uns auch der grundlegenden Frage stellen, welche hebräischen und aramäischen Texte eigentlich eine sichere Grundlage für den Vergleich mit dem NT darstellen. Die ältesten Schriften des rabbinischen Judentums, allen voran die Mischna, werden ja in das 2. Jahrhundert nach Christus datiert.⁴ Ebenso reichen die ältesten syrischen Evangelienfragmente wie z. Bsp. der Codex Curetonianus⁵ frühestens in die Zeit um das Jahr 200 nach Christus.⁶ In dieser Zeit gibt es noch einige letzte Überreste aus der älteren noch ganz vom Reichs-aramäischen geprägten Sprachepoche. Aber für die Entstehungszeit der Evangelien und der damit verbundenen Frage nach dem biblisch-semitischen Sprachhintergrund sind die genannten Texte aus dem 2. und 3. Jahrhundert zu spät. Wir benötigen vielmehr Texte aus dem 1. Jahrhundert, insbesondere aus der Zeit um das Jahr 70, in dem der zweite Tempel in Jerusalem zerstört wurde. Aus dieser älteren Sprachepoche stehen uns heute die hebräischen und aramäischen Qumranrollen als Quellentexte zur Verfügung, die paläographisch etwa in die Zeit zwischen dem 3. Jahrhundert vor und dem 1. Jahrhundert nach Christus datiert werden.⁷

Seit ihrer Entdeckung im Jahre 1947 werden sie nun erforscht und es liegen inzwischen wichtige Ergebnisse vor, die den Forschungsansatz Dalmans grundsätzlich in Frage stellen. Während Dalman das biblische Hebräisch als Grundlage für die Semitismenfrage im NT noch als „*unanwendbar*“⁸ hielt, ergab die Qumranforschung, dass insbesondere die alttestamentlichen Schriften aus der zweiten Tempelzeit das prägende sprachliche Vorbild

für die Schriftrollen vom Toten Meer darstellen. So schreibt *Elisha Qimron*, einer der führenden israelischen Forscher im Bereich Qumranhebräisch:

„*The language of the DSS springs from the BH of the Second Temple period. In grammar, vocabulary, and even style it is very close to the language of the biblical books written in this period*“⁹. [Übers.: „Die Sprache der Schriftrollen vom Toten Meer entspringt dem biblischen Hebräisch der zweiten Tempelzeit. In Grammatik, Vokabular und sogar im Stil steht sie der Sprache der biblischen Bücher, die in dieser Zeit verfasst wurden, sehr nahe.“]

Und eine Seite weiter schreibt er:

„*Of the words and features in DSS Hebrew unattested in the Bible many are known from MH [...] Yet 4QMMT whose language is most similar to MH and presumably best reflects the spoken Hebrew of Qumran, differs markedly from MH in its grammar*“¹⁰. [Übers.: „Von den Worten und Eigenarten im Hebräischen der Schriftrollen vom Toten Meer, die in der Bibel unbezeugt bleiben, sind viele aus dem mischnischen Hebräisch bekannt [...] Aber sogar 4QMMT, deren Sprache am meisten dem mischnischen Hebräisch ähnelt und vermutlich am Besten das gesprochene Hebräisch von Qumran widerspiegelt, unterscheidet sich deutlich vom mischnischen Hebräisch in der Grammatik“].

Das bedeutet, dass die Sprache der hebräischen Qumranrollen einerseits eine große Nähe zum biblischen Hebräisch der Bücher der zweiten Tempelzeit (v.a. Daniel, Esther, Esra, Nehemia und Chronik) aufweist, sich aber andererseits (zumindest) grammatisch deutlich von der Sprache der Mischna unterscheidet.

In etwas eingeschränkterer Weise gilt der Einfluss der biblischen Sprache der zweiten Tempelzeit auch für das Qumranaramäische. Zur Sprache des Genesisapocryphons, das

neben dem Hiobtargum der längste aramäische Text aus Qumran ist, schreibt *E.Y. Kutscher*:

„*The language is indicative of a transitional stage between biblical Aramaic and the later Aramaic dialects*“¹¹. [Übers.: „Die Sprache weist auf eine Übergangsphase zwischen dem biblischen Aramäisch und den späteren aramäischen Dialekten hin“].

In ähnlicher Weise beschreibt *Michael Sokoloff* die Sprache des Hiobtargums:

„*Most of the linguistic traits of TgI [...] are either common with BA or are intermediate between BA and GAp*. [Übers.: Die meisten sprachlichen Merkmale des Hiobtargums¹² sind entweder gemeinsam mit dem biblischen Aramäisch oder eine Zwischenstufe zwischen dem biblischen Aramäisch und dem Genesisapocryphon].¹³

Vereinfacht gesagt bedeutet das: auch im Qumranaramäischen gibt es einen nicht von der Hand zu weisenden, prägenden Einfluss des biblischen Aramäisch wie es uns in der Bibel vor allem im Danielbuch begegnet. Das Hebräische und Aramäische der Zeit Jesu speist sich also zu einem großen Teil aus den biblischen Büchern der zweiten Tempelzeit. Gegenüber dem Ansatz von Dalman, der ja von der gesprochenen Sprache der Zeit Jesu ausgehen wollte, bleibt aber noch zu fragen, ob die Qumranrollen auch den gesprochenen Dialekt in irgendeiner Form enthalten. Hierzu schreibt *Shelomo Morag*, der sich besonders mit der Vokalisation und Aussprache der semitischen Sprachen beschäftigt hat:

„*In describing GQH as essentially a continuation of LBH one would not do justice to this type of Hebrew [...] GQH as a whole possesses a number of prominent grammatical traits that are not related to the fabric of LBH. These traits probably represent a continuation of an old dialectal variation*“¹⁴. [Übers.: Wenn man das allgemeine Qumranhebräisch im Wesentlichen als eine Fortsetzung des spätbiblischen Hebräisch ansieht wird man dieser Art von Hebräisch

nicht gerecht [...] Das allgemeine Qumranhebräisch als Ganzes besitzt eine Anzahl von bedeutenden grammatischen Merkmalen, die nicht vom Stoff des spätbiblischen Hebräisch abhängen. Diese Merkmale verkörpern vermutlich eine Fortsetzung alter dialektaler Abweichung].

Morag arbeitet in seinem Artikel die feinen¹⁵ Unterschiede zwischen dem Hebräisch der Qumranrollen und dem der biblischen Bücher der zweiten Tempelzeit heraus und deutet diese Unterschiede als Einfluss der gesprochenen Dialekte.

Diese vielen neuen Ergebnisse aus der Qumranforschung machen deutlich, dass Dalmans ausschließlich auf die aramäischen Schriften des rabbinischen Judentums gegründeter Ansatz heute grundlegend in Frage gestellt werden muss. Eine neue Erforschung der Semitismen im NT ausgehend von den biblischen Schriften der zweiten Tempelzeit und den Qumranrollen ist deshalb unabdingbar. Diesen Neuansatz in der Semitismenfrage aufgrund der hebräischen und aramäischen Bibeltex-te und Qumranrollen aus der Zeit zwischen 515 vor und 70 nach Christus nenne ich den *biblisch-semitischen Hintergrund des Neuen Testaments*. Nach dieser eingehenden Einleitung zur gegenwärtigen Diskussion über die semitischen Sprachen in neutestamentlicher Zeit wollen wir nun einen konkreten ersten Schritt in der Erforschung dieses biblisch-semitischen Hintergrundes anhand von Johannes 11,21-27 versuchen.

2. Der biblisch-semitische Hintergrund von Johannes 11,21-27

Zunächst lesen wir diesen Abschnitt aus der Auferweckungsgeschichte des Lazarus in der Lutherübersetzung:

²¹ Da sprach Marta zu Jesus: Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben. ²² Aber auch jetzt weiß ich: Was du bittest von Gott, das wird dir Gott geben.

²³ Jesus spricht zu ihr: Dein Bruder wird

auferstehen. ²⁴ Marta spricht zu ihm: Ich weiß wohl, dass er auferstehen wird - bei der Auferstehung am Jüngsten Tage. ²⁵ Jesus spricht zu ihr: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er stirbt; ²⁶ und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben. Glaubst du das? ²⁷ Sie spricht zu ihm: Ja, Herr, ich glaube, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist.

Ich habe einmal den griechischen Originaltext möglichst wörtlich und ungehobelt ins Deutsche übertragen und dann mit einer gängigen hebräischen¹⁶, aramäischen¹⁷ und arabischen¹⁸ Bibelübersetzung verglichen. Bei diesem Vergleich fielen mir folgende grammatikalische Überschneidungen zwischen dem griechischen Text und den semitischen Übersetzungen auf, die für uns sehr ungewöhnlich klingen:

²¹ Sprach Marta zu Jesus: Herr, wärest du hier gewesen, nicht wäre gestorben der Bruder mein. ²² Aber auch jetzt habe ich gewusst: Was du bittest von Gott, das wird geben dir Gott. ²³ Spricht zu ihr Jesus: Es wird auferstehen der Bruder dein.

²⁴ Spricht zu ihm Marta: Ich habe gewusst, dass er auferstehen wird - bei der Auferstehung am Jüngsten Tage. ²⁵ Sprach zu ihr Jesus: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Der Glaubende in mich, auch wenn er stirbt, wird leben; ²⁶ und jeder Lebende und Glaubende in mich, gewiss nicht wird er sterben in die Ewigkeit. Glaubst du das? ²⁷ Spricht sie zu ihm: Ja, Herr, ich habe geglaubt, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt Kommende.

Ich habe den Text dort unterstrichen, wo es für uns schwer verständlich wird, aber für einen Semiten dafür umso verständlicher (d.h. wo der griechische Text mit dem Wortlaut der hebräischen, aramäischen und arabischen Bibelübersetzung übereinstimmt). Was kursiv markiert ist, steht für eine wörtliche Übereinstimmung mit der hebräischen Übersetzung,

die genauso weder im Aramäischen noch im Arabischen ausgedrückt werden kann. Soweit der erste Überblick.

Als nur im Hebräischen mögliche Eigenart des Textes fällt vor allem der Gebrauch der Partizipien mit Artikel (*der Glaubende / jeder (der) Lebende und Glaubende / der Kommende*) auf, den wir auf Deutsch ebenso wie im Aramäischen und Arabischen mit einem Relativsatz übersetzen müssen. Dazu ist nur im Hebräischen das Hin- und Herspringen zwischen den Zeitstufen der Vergangenheit und Gegenwart (*sprach – spricht – sprach*) so möglich. Als in allen drei westsemitischen Sprachen gängige grammatische Textmerkmale fallen der für uns ungewöhnliche Satzbau mit vorgezogenem Verb (*sprach Martha* anstatt *Martha sprach*) sowie die ungewöhnliche Verwendung des Perfekts (*Ich habe gewusst / ich habe geglaubt*) auf. Ein Blick in die Standardgrammatik zum neutestamentlichen Griechisch hilft nicht weiter diese auffälligen Überschneidungen mit den semitischen Sprachen zu erklären. Aus der Grammatik wird nur deutlich, dass sich alle auffälligen grammatischen Textmerkmale im möglichen Rahmen der griechischen Sprache bewegen.¹⁹

2.1 Der semitische Charakter von Johannes 11,21-27 gegenüber Josephus

Weil es auch unter Hinzunahme der neutestamentlichen Grammatik unklar bleibt, ob die grammatischen Überschneidungen zwischen dem Griechischen und den genannten semitischen Sprachen als auffällig anzusehen sind, wird an dieser Stelle ein Vergleich mit einem griechischen Text aus der Umwelt des Neuen Testaments nötig. Ein recht bekannter Autor aus der Entstehungszeit der Evangelien ist der jüdische Geschichtsschreiber *Flavius Josephus*. Ich habe aus seinem frühesten Werk *Der jüdische Krieg*, das Josephus angeblich zunächst auf Aramäisch²⁰ verfasst hat, einen Abschnitt aus seiner Rede an die widerständischen Juden in Jerusalem ausgewählt. Josephus war von Titus dazu beauftragt worden

die Juden auf Hebräisch²¹ zu überreden, ihren Widerstand gegen die römische Belagerung aufzugeben. Der Anlass für diesen Überredungsversuch war, dass zuvor das ständige Opfer im Tempel eingestellt werden musste. Die Rede richtet sich an den Anführer der widerständischen Juden namens Johannes (De Bello Judaico 6,99-103):

⁹⁹ „Und daraufhin rief Josephus aus: „Ja, ganz gewiss, rein für Gott hast du sie [die Stadt] gehalten; unbefleckt bleibt das Heiligtum. Der, auf den du als Mitstreiter hoffst hat keinen Frevel erlitten; seine althergebrachten Opfer nimmt er (weiter) an.“¹⁰⁰ Wenn dir jemand deine tägliche Speise wegnimmt, du Frevler, dann hältst du ihn für einen Feind; ihn aber, den Gott, dem du den uralten Dienst entzogen hast, hoffst du als Mitstreiter im Kampf zu haben?¹⁰¹ Und den Römern bürdest du deine Sünden auf, die bis zur Stunde um unsere Gesetze besorgt sind und erwirken wollen, dass die von dir unterbrochenen Opfer Gott wieder dargebracht werden.“¹⁰² Wer sollte nicht seufzen und klagen wegen einer solch widersinnigen Umkehrung über die Stadt, wenn schon Männer eines fremden Volkes, und dazu noch Feinde, die Gottlosigkeit wiedergutmachen möchten, du aber, der Jude, der unter den Gesetzen erzogen worden ist, dich schlimmer gegen sie benimmst als jene.“¹⁰³ Und dennoch Johannes, sich von seinen bösen Taten abzuwenden ist keine Schande, [...]“²²

Wenn man diesen Text im griechischen Original nach ähnlichen semitischen Textmerkmalen wie in Joh 11,21-27 absucht, wird man nicht fündig. Ganz im Gegenteil. Schon gleich der erste Satz beginnt mit der von uns gewohnten Satzstellung von *Subjekt – Verb*. Hier noch einmal in Gegenüberstellung zu Joh 11:

De Bello 6,99:

Und daraufhin Josephus rief aus.²³

Joh 11,21:

Sprach Marta zu Jesus.²⁴

Insgesamt steht das Verb in dem Text von Josephus eher in der Mitte oder am Ende des Satzes, was für westsemitische Sprachen wie Hebräisch, Aramäisch²⁵ oder Arabisch untypisch ist. In De Bello kommt auch kein für uns ungewöhnlicher Gebrauch der Tempora wie in Joh 11 vor. Partizipien kommen zwar einige vor, aber nicht in der hervorgehobenen Verwendung am Satzanfang wie in Joh 11:

De Bello 6,101:

Und den Römern bürdest du deine Sünden auf, die bis zur Stunde um unsere Gesetze besorgt sind und erwirken wollen, dass die von dir unterbrochenen Opfer Gott wieder dargebracht werden.²⁶

Joh 11,25b:

Der Glaubende an mich, auch wenn er stirbt, wird leben;²⁷

Es gibt also in diesem Textabschnitt aus *Der jüdische Krieg*, der sogar etwas länger ist als unser Abschnitt aus dem Johannesevangelium, keinen einzigen Satz, der so auffällige grammatikalische Parallelen zu semitischen Sprachen enthält wie Joh 11,21-27. Gegenüber dem unsemitischen Schreibstil von Josephus wird deutlich, dass der Verfasser des Johannesevangeliums einen auffällig semitischen Schreibstil gewählt hat.

2.2 Der hebräische Gebrauch des Partizips

Wir wollen uns nun noch etwas genauer mit der hervorgehobenen Verwendung des Partizips in Joh 11,25ff beschäftigen. Ein bekannter hebräischer Bibeltext, in dem wir genau diese Verwendung des Partizips wiederfinden ist Psalm 103,3-5. Dort lesen wir in wörtlicher Übersetzung des Hebräischen:

3 der Vergebende (*has-sōlēah*²⁸) alle deine Sünde,
der Heilende (*hā-rōfē*²⁹) alle deine Gebrechen,
4 der Erlösende (*hag-gō'ēl*³⁰) vom Verderben dein Leben,

der dich Krönende (*ha-me'aṭṭerēkī*³¹) mit Gnade und Barmherzigkeit,
5 der Sättigende (*ham-mašbīya*³²) mit Gutem dein Verlangen
[...]

Von diesem Psalm gibt es auch ein Qumranfragment 4QPs^b (4Q84), das diese Verwendung des Partizips auch in der herodianischen Zeit (also für die zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts vor Christus) bestätigt.³³ Oftmals ist die Lesart der Qumranrollen ja gegenüber dem Standardtext der hebräischen Bibel (MT) sprachlich etwas aktualisiert und vereinfacht.³⁴ D.h. wenn die Verwendung des Partizips in 4QPs^b nicht verändert wurde, dann hat man diese Konstruktion auch in der herodianischen Zeit noch gut verstanden. Wenn wir die Verwendung des Partizips in Psalm 103 also mit der in Joh 11,25ff vergleichen, ist das nicht zu weit hergeholt:

25 Sprach zu ihr Jesus: Ich bin die Auferstehung und das Leben.
Der Glaubende (*ho pisteuōn*³⁵) in mich, auch wenn er stirbt, wird leben;
26 und jeder Lebende und Glaubende (*pas ho zōn kai pisteuōn*³⁶) in mich, gewiss nicht wird er sterben in die Ewigkeit. Glaubst du das?
27 Spricht sie zu ihm: Ja, Herr, ich habe geglaubt, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt Kommende (*ho eis ton kosmon erchomenos*³⁷).

Es ist Auffällig wie die Verwendung des Partizips in beiden Texten, in Psalm 103,3-5 und Joh 11,25ff weitgehend übereinstimmt. Im Vergleich mit dem Aramäischen und Arabischen wird außerdem deutlich, dass dieser Gebrauch des Partizips an der Stelle eines Relativsatzes, d.h. „*der Vergebende*“ anstatt „*der, der dir deine Sünde vergibt*“ oder „*der Glaubende*“ anstatt „*der, der (in/an mich) glaubt*“ eine ausschließlich hebräische Ausdrucksweise ist:

Griechisch: *Der Glaubende in mich*³⁸

Hebräisch: *Der Glaubende in mich*³⁹

Aramäisch: *Wer, der glaubend in mich*⁴⁰
Arabisch: *Wer glaubte in mich*⁴¹

Wir sehen, dass der griechische Wortlaut am Besten auf Hebräisch übersetzbar ist. Bereits 1962 hat Klaus Beyer in seinem Buch *Semitische Syntax im Neuen Testament* durch den semitischen Sprachvergleich herausgearbeitet, dass dieses sogenannte *konditionale Partizip* eine nur im Hebräischen mögliche Ausdrucksweise ist.⁴² Nun kommt gerade in der johanneischen Literatur dieses konditionale Partizip auffällig häufig vor.⁴³ Deshalb schreibt Klaus Beyer als Ergebnis seiner Untersuchung zum semitischen Satzbau im NT, dass das „*Johev und 1-3Joh überwiegend (wie ausschließlich die Apc) unter hebräischem Einfluß stehen*“⁴⁴. Wir sehen also anhand dieses einen konditionalen Partizips in Joh 11,25b auf die Spitze eines Eisberges von vielen weiteren konditionalen Partizipien in der johanneischen Literatur, die einen wesentlichen Einfluss der hebräischen Sprache auf den griechischen Wortlaut nahelegen.

2.3 Der hebräische Gebrauch der Tempora

Aber wie können wir sicher sein, dass tatsächlich hebräischer Einfluss in Joh 11,21-27 vorliegt? Könnte nicht auch Aramäisch im Hintergrund stehen? Wir haben ja am Anfang gesehen, dass der Gebrauch des Perfekts wie z. Bsp. „Ich habe gewusst/Ich habe geglaubt“ auch eine Gemeinsamkeit des griechischen mit dem aramäischen (und arabischen) Johannes-text ist. Nun, es gab noch ein zweites kursiv markiertes Textmerkmal, nämlich das Hin- und Herspringen zwischen den Zeitstufen der Gegenwart und Erzählvergangenheit, das Joh 11,21-27 durchzieht. In der aramäischen und arabischen Übersetzung geht dieses Hin- und Her der Tempora verloren. Auch in der hebräischen Übersetzung steht immer das gleiche Tempus, allerdings ist es das Waw-Imperfekt oder genauer das *Imperfektum consecutivum*. Diese besondere Erzählvergangenheit des Hebräischen ist morphologisch gesehen eine Präsens/Futur-Form, die im Erzählzusammen-

hang als Vergangenheitsform verwendet wird. Wir wollen uns nun einmal den Gebrauch der Tempora in Joh 11,21-27 im Vergleich mit den semitischen Übersetzungen ansehen:

21 Sprach Marta

Gr. Aorist (= Erzählvergangenheit)

Hebr. (Waw-)Imperfekt (= Erzählvergangenheit)

Aram. Perfekt

Arab. Perfekt

23 Spricht zu ihr Jesus

Gr. Präsens

Hebr. (Waw-)Imperfekt (morp. = Präsens/Futur)

Aram. Perfekt

Arab. Perfekt

24 Spricht zu ihm Marta

Gr. Präsens

Hebr. (Waw-)Imperfekt

Aram. Perfekt

Arab. Perfekt

25 Sprach zu ihr Jesus

Gr. Aorist

Hebr. (Waw-)Imperfekt

Aram. Perfekt

Arab. Perfekt

27 Spricht sie zu ihm

Gr. Präsens

Hebr. (Waw-)Imperfekt

Aram. Perfekt

Arab. Perfekt

Wir sehen, dass allein das Hebräische die Möglichkeit besitzt mit einer morphologischen Präsens/Futur-Form eine Erzählvergangenheit auszudrücken. Diese archaische Flexibilität des hebräischen Imperfekts hat das Aramäische⁴⁵ und Arabische⁴⁶ bereits weitgehend verloren, weshalb dort durchweg Perfekt verwendet wird. Ein Blick in die griechische Grammatik macht deutlich, dass auch im damaligen Griechisch die Tempora

noch eine größere Flexibilität besaßen, als in unseren Sprachen heute. Allerdings ist es auch innerhalb des NTs (wie insbesondere das Lukasevangelium zeigt) nicht selbstverständlich beim Erzählen einfach zwischen den Tempora hin- und herzuspringen.⁴⁷ Auch das griechische *Präsens historicum*, das eine Erzählung lebhaft vergegenwärtigen kann, erklärt nicht, warum das Johannesevangelium in Vers 25, also vor der wichtigsten Aussage von Jesus, plötzlich wieder zurück in den Aorist (d.h. die Erzählvergangenheit) springt. Besonders Vers 25 drängt einem daher geradezu den Verdacht auf, hinter dem ungewöhnlichen Wechsel von Erzählvergangenheit und Präsens hebräischen Einfluss zu vermuten.

Wenn wir diese Tempusfolge von Joh 11,21-27 einmal mit der Septuaginta-Übersetzung (LXX) von 2. Mose 10,8-10 vergleichen, dann wird folgendes deutlich:

8 Da wurden Mose und Aaron wieder vor den Pharao gebracht. Der sprach⁴⁸ zu ihnen: Geht hin und dienet dem HERRN, eurem Gott. Wer von euch soll aber hinziehen?

9 Spricht⁴⁹ Mose: Wir wollen ziehen mit jung und alt, mit Söhnen und Töchtern, mit Schafen und Rindern; denn wir haben ein Fest des HERRN.

10 Er sprach⁵⁰ zu ihnen: O ja, der HERR sei mit euch, so gewiss wie ich euch und eure Kinder ziehen lasse! Ihr seht doch selbst, dass ihr Böses vorhabt!

Hier wird wie in Joh 11,21-27 für das hebräische Waw-Imperfekt „und er sagte/sagt“ zwei Mal der griechische Aorist und einmal das Präsens verwendet. D.h. es scheint eine jüdische Gewohnheit gewesen zu sein, das hebräische Waw-Imperfekt manchmal mit Aorist und manchmal mit Präsens zu übersetzen.⁵¹ Vor diesem Hintergrund der griechischen Übersetzungsweise des Hebräischen Waw-Imperfektes macht der Erzählstil in Joh 11,21-27 durchaus einen geordneten und zusammenhängenden Eindruck. Ohne die Kenntnis des hebräischen Waw-Imperfekts

wirkt dagegen die Zeitenfolge etwas verwirrend. Aber was aus unserer westlichen Sicht ein Durcheinander der Zeitstufen darstellt, ist gerade die Besonderheit des hebräischen Gebrauchs der Tempora.

S. R. Driver, der die Standardausgabe des englischen Wörterbuches für das hebräische Alte Testament mit verantwortet hat, versuchte diese Besonderheit der hebräischen Tempora folgendermaßen in Worte zu fassen:

„*The use of the Hebrew tenses will be better understood and more thoroughly appreciated if we keep in mind some of the peculiarities [...] One such peculiarity is the ease and rapidity with which a writer changes his standpoint, at one moment speaking of a scene as though still in the remote future, at another moment describing it as though present at his gaze*“⁵². [Übers.: Der Gebrauch der hebräischen Tempora kann besser verstanden und völliger gewürdigt werden, wenn wir einige der Besonderheiten festhalten [...] eine dieser Besonderheiten ist die Leichtigkeit und Schnelligkeit mit der ein Schreiber seinen Standpunkt ändert, indem er im einen Moment von einem Vorgang als in der entfernten Zukunft spricht, ihn aber im anderen Moment als direkt vor Augen beschreibt“].

D.h. das Hin- und Herspringen zwischen den Zeitstufen ist genau das charakteristische Merkmal der hebräischen Verwendung der Tempora.

Nun müssen wir aber vom Alten Testament her noch die Brücke in die Zeit des Neuen Testaments schlagen. Dazu benötigen wir wieder die Qumranrollen. Bisher wurde in der Qumranforschung angenommen, dass das hebräische Waw-Imperfekt in der Entstehungszeit des Neuen Testaments bereits im Rückgang war, unter anderem auch darum, weil es in der späteren Sprachepoche der Mischna gar nicht mehr vorkommt.⁵³ Allerdings zeigen die neuesten Untersuchungen, dass die Verwendung

des Waw-Imperfekts in den Qumranrollen und damit in neutestamentlicher Zeit „stabil“ war.⁵⁴ Wir können daher begründeter Maßen mit dem hebräischen Einfluss des Waw-Imperfekts in Joh 11,21-27 rechnen.

3. Relevanz des biblisch-semitischen Hintergrundes von Johannes 11,21-27

Wir wollen die grammatikalische Betrachtung an dieser Stelle ruhen lassen und fragen, welchen Nutzen wir aus der Erhebung des biblisch-semitischen Hintergrundes von Joh 11,21-27 ziehen können.

Zunächst wurde durch den biblisch-semitischen Vergleich deutlich, dass es eine enge sprachliche Verzahnung zwischen dem hebräischen Alten und dem griechischen Neuen Testament gibt. Das ist eine wichtige exegetische Grundlage, aus der sich wiederum eine alternative Perspektive in der theologischen Diskussion über unseren Textabschnitt ergibt. In der Theologie ist es ein großes Problem, dass Jesus im Johannesevangelium einerseits in Joh 5,28f sagt:

Wundert euch darüber nicht. Denn es kommt die Stunde, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden, und werden hervorgehen, die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses getan haben, zur Auferstehung des Gerichts.

Andererseits sagt er in unserem Textabschnitt heute (Joh 11,25f):

Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er stirbt; und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben.

Viele Theologen erkennen hierin einen Gegensatz von „gegenwärtiger“ und „zukünftiger“ Auferstehung im Johannesevangelium.⁵⁵ Allerdings basiert diese Perspektive des zeitlichen Gegensatzes schon ganz auf unserem westlichen Zeitverständnis, das strikt zwischen „Gegenwart“ und „Zukunft“ trennt. In den semitischen Sprachen dagegen geht das nicht ohne weiteres, denn „Gegenwart“ und „Zukunft“ sind beide

„Imperfekt“, d.h. unabgeschlossen und gehören durch ihre Unabgeschlossenheit zusammen. Wenn man etwas absolutes und immer gültiges sagen will wie es Jesus hier tut, dann muss man das in den semitischen Sprachen entweder mit dem Partizip wie z. Bsp. „Der Glaubende an mich“ ausdrücken, denn das semitische Partizip hat keine eigene Zeitstufe und gilt deshalb als stabile Konstante in allen Zeitkontexten.⁵⁶ Oder aber man muss es wie Marta im Perfekt, d.h. in der endgültig abgeschlossenen Redeform ausdrücken und sagen: „Ich habe geglaubt“.

Es geht bei der Erhebung des biblisch-semitischen Hintergrundes im Neuen Testament also einerseits darum, aus unserer westlich geprägten Wirklichkeitswahrnehmung herauszutreten, damit wir wieder dafür sensibilisiert werden, das Evangelium so wahrzunehmen und zu glauben, wie es die ersten Christen taten. Andererseits hilft uns der biblisch-semitische Hintergrund auch uns in die semitischen Verstehensweisen im Neuen Testament einzuarbeiten, die besonders für die Verkündigung und Mission im Kontext des Nahen Ostens wichtig sind.

Aber auch in unserem westlichen Verstehenskontext hilft uns das Erkennen des biblisch-semitischen Hintergrundes konkret weiter, die feste und unwandelbare Absicht des Wortes Jesu Ich bin die Auferstehung und das Leben nicht in der unabgeschlossenen und daher spekulativen Fragestellung der „Gegenwart“ oder „Zukunft“ der Auferstehung zu suchen, sondern in den unumstößlich sicheren Tatsachen *des Glaubens* und *der in allen Zeitkontexten gültigen Gegenwart Jesu*, ganz so wie es Marta am Ende erkennt und bekennt: Ja, Herr, ich habe geglaubt, dass du der Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt Kommende.

CLEMENS WASSERMANN, Stuttgart, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der EUSEBIA School of Theology (EST) mit dem Forschungsschwerpunkt semitische Sprachen und Neues Testament.

BIBLIOGRAPHIE

- Abegg, Martin G. The Biblical Dead Sea Scrolls and Second Temple Hebrew Syntax. In: Peter W. Flint / Jean Duhaime / Kyung S. Baek (ed.). Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Collection. Atlanta: Society of Biblical Literature 2011, 163-172.
- . The Hebrew of the Dead Sea Scrolls. In: Peter W. Flint / James C. VanderKam (ed.). The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment, Vol. I. Leiden: Brill 1998, 325-357.
- Al-kitabu l-muqaddas (Arabic New Van Dyck Bible). Cairo: The Bible Society of Egypt ²2003.
- Bergsträsser, Gotthelf. Einführung in die semitischen Sprachen: Sprachproben und grammatische Skizzen. München: Max Hueber 1928.
- Beyer, Klaus. „Der reichsaramäische Einschlag in der ältesten syrischen Literatur“, ZDMG 116 (1966), 242-254.
- . Die aramäischen Texte vom Toten Meer (Hauptband). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984.
- . Semitische Syntax im Neuen Testament, Band I: Satzlehre Teil 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.
- Blass, Friedrich / Debrunner, Albert / Rehkopf, Friedrich. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹⁸2001.
- Brock, Sebastian P. „Versions, (Ancient Syriac)“. Anchor Bible Dictionary 6 (1992), 794-799.
- Brockelmann, Carl. Arabische Grammatik (Nachdruck der Ausgabe von 1960). Leipzig: Langenscheidt ²⁴1992.
- . Hebräische Syntax (Nachdruck der Ausgabe von 1956). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener ²2004.
- Burkitt, F. C. Evangelion Da-Mepharreshe: The Curetonian Version of the Four Gospels with the readings of the Sinai Palimpsest and the early Syriac Patristic evidence, Vol. II: Introduction and notes. Cambridge: University Press 1904.

- Carmi, Israel. „Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls“. In: Lawrence H. Schiffmann / Emanuel Tov / James C. VanderKam. The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After Their Discovery. Jerusalem: Israel Exploration Society 2000, 881-888.
- Dalman, Gustaf. Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache erörtert. Leipzig: Hinrichs ²1930.
- . Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch und aramäische Dialektproben (Sonderausgabe, unveränd. reprograf. Nachdr. der 2. Aufl. 1905 und 1927, Leipzig: Hinrichs). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.
- Delitzsch, Franz. Hebrew New Testament (Nachdruck von Sifre ha-berit ha-Hadaša). London: Trinitarian Bible Society 1998.
- Driver, S. R. A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions (Nachdruck der Ausgabe London: Oxford University Press ³1892). Grand Rapids: Eerdmans 1998.
- Eckstein, Hans-Joachim. „Die Gegenwart des Kommenden und die Zukunft des Gegenwärtigen: Zur Eschatologie im Johannesevangelium“. In: Hans-Joachim Eckstein / Christof Landmesser / Hermann Lichtenberger (Hrsg.), Eschatologie – Eschatology: The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium: Eschatology in the Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, September, 2009). Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 149-169.
- Flint, Peter W. The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms. Leiden: Brill 1997.
- Kilgour, R. / Pinkerton, J. The New Testament in Syriac. London: British and Foreign Bible Society 1905-1920.
- Kutscher, Eduard Y. „Aramaic“, Encyclopaedia Judaica² 2 (2007), 342-359.
- . „Hebrew Language“, Encyclopaedia Judaica² 8 (2007), 620-649.
- Lange, Armin. „Qumran“, RGG⁴ 6 (2003), 1873-1896.
- Michel, Otto / Bauernfeind, Otto. De bello

Judaico - Der jüdische Krieg, Band I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1959.

—. De bello Judaico - Der jüdische Krieg, Band II, 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969.

Morag, Shelomo. "Qumran Hebrew: Some Typological Observations". VT 38 (1988), 148-164.

Muraoka, Takamitsu. A Grammar of Qumran Aramaic. Leuven: Peeters 2011.

Qimron, Elisha. The Hebrew of the Dead Sea Scrolls (Paperback-Nachdruck der Ausgabe Atlanta: Scholars Press 1986). Winona Lake: Eisenbrauns 2008.

Sokoloff, Michael. The Targum To Job From Qumran Cave XI. Jerusalem: Ahva 1974.

Thackeray, H. St. Josephus: The Jewish War Books V-VII (The Loeb Classical Library). Ann Arbor: Edwards, Reprint 2006.

Ungnad, Arthur / Matouš, Lubor. Grammatik des Akkadischen. München: C.H. Beck ⁵1969.

Wassermann, Clemens. „Der biblisch-semi-tische Hintergrund des Neuen Testaments Teil 1: die lexikalischen Semitismen“, STT 6 (2011), S. 93-168.

Winer, Georg Benedict. Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms (siebente verbesserte und vermehrte Ausgabe besorgt von Dr. Gottlieb Lünemann). Leipzig: F. C. W. Vogel ⁷1867.

Zellentin, Holger M. „Mishna“, RGG⁴ 5 (2002), 1263-1266.

ENDNOTEN

- ¹ Clemens Wassermann, „Der biblisch-semi-tische Hintergrund des Neuen Testaments Teil 1: die lexikalischen Semitismen“, STT 6 (2011), S. 93-168.
- ² Vgl. Dalmans Einleitung in *Die Worte Jesu*, die mit den Worten endet: „Aus alledem muss der Schluss gezogen werden, dass Jesus in der aramäischen Sprache aufgewachsen ist, und dass er zu seinen Jüngern und zum Volke aramäisch hat reden müssen“, Gustaf Dalman, *Die Worte Jesu*, S. 9.
- ³ In der rabbinischen Literatur wird Hebräisch als לשון הקודש = „heilige Sprache“ bezeichnet, während Aramäisch nur לשון חור = „profane Sprache“ ist, vgl. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, S. 4.
- ⁴ Vgl. Holger M. Zellentin, „Mishna“, RGG⁴ 5 (2002), Sp. 1266.
- ⁵ Interessanter Weise folgt im Codex Curetonianus das Johannesevangelium direkt auf das Markusevangelium. Sprachlich enthält er noch einige wenige Parallelen zur älteren Sprachepoche des biblisch-Aramäischen/Qumranaramäischen (z. Bsp. *bnai*-’(a)naša ܒܢܝ ܢܫܐ = „Menschenkinder“ in Joh 1,4 wird konsonantisch noch so geschrieben wie ܒܢܝ ܢܫܐ in Dan 2,38). Dagegen verwendet die jüngere Peschitta-Übersetzung die Schreibweise *bnai*-naša ܒܢܝ ܢܫܐ ohne das Alef am Anfang von ܢܫܐ. Vgl. dazu Klaus Beyer, „Der reichsaramäische Einschlag in der ältesten syrischen Literatur“, ZDMG 116 (1966), S. 242-254 sowie *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, S. 50f Anm. 1.
- ⁶ Vgl. F. C. Burkitt, *Evangelion Da-Mepharreshe*, S. 209. Ähnlich datiert auch S. P. Brock, „Versions, (Ancient Syriac)“, *Anchor Bible Dictionary* 6 (1992), S. 794.
- ⁷ Vgl. Armin Lange, „Qumran“, RGG⁴ Bd. 6 (2003), Sp. 1884. Für einen Überblick auch zur alternativen Radiokarbondatierung der Qumranrollen vgl. Israel Carmi, „Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls“, In: L. H. Schiffmann / E. Tov / J. C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After Their Discovery*, S. 886f.

- ⁸ Gustaf Dalman, *Die Worte Jesu*, S. 66.
- ⁹ Elisha Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, S. 116
- ¹⁰ a.a.O., S. 117.
- ¹¹ E.Y. Kutscher, „Aramaic“, *Encyclopaedia Judaica* 2 (2007), S. 347-348.
- ¹² Gemeint ist 11QtgJob.
- ¹³ Michael Sokoloff, *The Targum To Job From Qumran Cave XI*, S. 25.
- ¹⁴ Shelomo Morag, „Qumran Hebrew: Some Typological Observations“, VT 38 (1988), S. 161.
- ¹⁵ Z. Bsp. die häufige Verwendung von Pausalformen in nicht Pausa-Position im Qumran-hebräischen (feature no. 5), a.a.O., S. 155. Interessanter Weise gibt es dieses Phänomen der Pausalformen in nicht Pausa-Position auch bei einigen im NT transliterierten Eigennamen wie z. Bsp. Ἀβελ anstatt des zu erwartenden Ἡβελ.
- ¹⁶ *Hebrew New Testament* (Nachdruck von Franz Delitzsch, *Sifre ha-berit ha-Hadaša*), London: Trinitarian Bible Society 1998.
- ¹⁷ *The New Testament in Syriac*, London: British and Foreign Bible Society 1905-1920.
- ¹⁸ *Al-kitabu l-muqaddas* (Arabic New Van Dyck Bible), Cairo: The Bible Society of Egypt ²2003.
- ¹⁹ Vgl. Blass / Debrunner / Rehkopf (= BDR), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 411 und 413 (zu den Partizipien), § 318, 321, 324 und 340 (zum Gebrauch der Tempora) sowie § 472 (zur Wortstellung des Verbs).
- ²⁰ Josephus schreibt nicht eindeutig „Aramäisch“, sondern γλώσση [...] τῇ πατρίῳ (De Bello Judaico 1,3), d.h. in der „Muttersprache“, vgl. Otto Michel / Otto Bauernfeind, *De bello Judaico Bd. I*, S. 2f.
- ²¹ ἐβραϊζών (De Bello 6,96), vgl. Otto Michel / Otto Bauernfeind, *De bello Judaico Bd. II*, 2, S.16f.
- ²² Vgl. a.a.O., S.18f. Die Übersetzung folgt z. Teil H. St. Thackeray, *The Jewish War Books V-VII*, p. 207.
- ²³ καὶ ὁ Ἰωσήπος πρὸς ταῦτα ἀνέκραγεν
- ²⁴ εἶπεν οὖν ἡ Μάρθα πρὸς τὸν Ἰησοῦν

- ²⁵ In den aramäischen Teilen des Danielbuches wird das Verb zwar auch gerne an das Ende des Satzes gerückt, aber dieses Phänomen muss als ostsemitischer, vom Akkadischen her geprägter Einfluss gedeutet werden. In der ntl. Zeit (d. h. im Qumranaramäischen) ist diese Satzstellung unüblich geworden. Vgl. dazu Gotthelf Bergsträsser, *Einführung in die semitischen Sprachen*, S. 70f, Arthur Ungnad / Lubor Matouš, *Grammatik des Akkadischen*, S. 113 sowie Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Qumran Aramaic*, S. 243.
- ²⁶ καὶ Ῥωμαῖοις τὰς ἀμαρτίας ἀνατίθης οἱ μέγροι νῦν κήδονται τῶν ἡμετέρων νόμων καὶ τὰς ὑπὸ σοῦ διακοπεῖσας θυσίας ἀποδίδοσθαι τῷ θεῷ βιάζονται
- ²⁷ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἀν ἀποθάνῃ ζήσεται
- ²⁸ MT: ܚܠܐ ܗܝܬ 4QPs^b: ܚܠܐ ܗܝܬ
- ²⁹ MT: ܚܦܐ ܗܝܬ 4QPs^b: ܚܦܐ ܗܝܬ
- ³⁰ MT: ܗܓܐܠ ܗܝܬ 4QPs^b: ܗܓܐܠ ܗܝܬ
- ³¹ MT: ܗܡܥܬܪܝܝܬ ܗܝܬ 4QPs^b: ܗܡܥܬܪܝܝܬ ܗܝܬ
- ³² MT: ܗܡܫܒܝܥ ܗܝܬ 4QPs^b: ܗܡܫܒܝܥ ܗܝܬ
- ³³ Vgl. dazu Peter W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, S. 33f und 96.
- ³⁴ In 4QPs^b wurde so z. Bsp. das ungewöhnliche poetische Pronominalsuffix der 2fs –*ki* ܟܝ in ܗܡܥܬܪܝܝܬ in das gewöhnliche Pronominalsuffix –*k* ܟ vereinfacht.
- ³⁵ ὁ πιστεύων
- ³⁶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων. Im NT steht das Partizip mit vorausgehendem πᾶς (= ܡܠܝ) immer mit Artikel, in der LXX dagegen z. Teil auch ohne Artikel. Daher ist der Gebrauch im NT nicht völlig mit der LXX identisch. Vgl. dazu Klaus Beyer, *Semitische Syntax*, S. 201 Anm. 1 und S. 212.
- ³⁷ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος
- ³⁸ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ
- ³⁹ ܗܡܥܬܪܝܝܬ ܟܝ
- ⁴⁰ *man* (= wer) *da* (= , der) *mhaimen* (= glaubend) *bī* (= in mich): ܡܢ ܕܡܗܝܡܝܢ ܟܝ
- ⁴¹ *man* (= wer) *āmana* (= glaubte) *bī* (= in mich): ܡܢ ܐܡܢ ܟܝ
- ⁴² Vgl. Klaus Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament*, S. 141-145.197-218.230-232. Erste Vermutungen zum hebräischen

Ursprung dieser Verwendung des Partizips finden sich aber schon in *Georg Benedict Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, S. 320 sowie in *S. R. Driver, A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*, S. 172f.

⁴³ Vgl. *Klaus Beyer, Semitische Syntax*, S. 211.

⁴⁴ Vgl. *a.a.O., Semitische Syntax*, S. 17.

⁴⁵ Vgl. *Takamitsu Muraoka, A Grammar of Qumran Aramaic* § 52, S. 169f.

⁴⁶ Vgl. *Carl Brockelmann, Arabische Grammatik* § 92, S. 121f.

⁴⁷ Vgl. dazu *BDR* § 321 (Präsens historicum), S. 265.

⁴⁸ LXX: καὶ εἶπεν MT: וַיֹּאמֶר

⁴⁹ LXX: καὶ λέγει MT: וַיֹּאמֶר

⁵⁰ LXX: καὶ εἶπεν MT: וַיֹּאמֶר

⁵¹ Allerdings fällt beim Vergleich mit Ex 10,8-10 LXX auf, dass in Joh 11,21-27 καὶ vor εἶπεν bzw. λέγει nicht verwendet wird. Daher liegt in Joh 11 keine wörtliche Imitation des Übersetzungsstils der LXX vor.

⁵² *S. R. Driver, A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*, S. 5.

⁵³ Vgl. *E. Y. Kutscher, "Hebrew Language", Encyclopaedia Judaica*² 8 (2007), S. 637 u. 645, sowie *Martin G. Abegg, The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, In: *Peter W. Flint / James C. VanderKam (ed.), The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*, S. 337f.

⁵⁴ Vgl. *Martin G. Abegg, The Biblical Dead Sea Scrolls and Second Temple Hebrew Syntax*, In: *Peter W. Flint / Jean Duhaime / Kyung S. Baek (ed.), Celebrating the Dead Sea Scrolls*, S. 167f.

⁵⁵ Vgl. dazu *Hans-Joachim Eckstein, Die Gegenwart des Kommenden und die Zukunft des Gegenwärtigen: Zur Eschatologie im Johannesevangelium*, In: *Hans-Joachim Eckstein / Christof Landmesser / Hermann Lichtenberger (Hrsg.), Eschatologie – Eschatology*, S. 149-169.

⁵⁶ Vgl. dazu *S. R. Driver, A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*, S. 165 sowie *Carl Brockelmann, Hebräische Syntax*, S. 45.

THE BIBLICAL-SEMITIC BACKGROUND OF THE NEW TESTAMENT

Part 1: Lexical Semitisms

חֲסֵדֵי יְהוָה כִּי לֹא־תִמְנוּ

It is of the LORD'S mercies that we are not
consumed
(Lamentations 3:22)

1. The History of Research in NT Semitisms: From Luther to Dalman

In the early 1530s, shortly after *Martin Luther* finished his German translation of the book of Daniel, he said the following concerning the Semitic background of the New Testament:

*"The wisdom of the Greeks, if it is compared to the wisdom of the Jews, is beastlike; for apart from God there can be neither wisdom nor understanding nor wit. [...] Therefore Daniel calls all kingdoms of the world beasts and insane animals."*¹

[...]

All languages are mixed and mingled² with each other; for all countries are neighbours and one borders with the other; thus one borrows several words from another. [...] The Hebrew language degenerated after the Babylonian captivity in a way that it could not be restored after. One commonly spoke Chaldaic³ and yet in a corrupt manner; mixed and unclean [...]

[...]

I learned more Hebrew when I compared one verse and saying with the other while I was reading, than when I only compared it with grammar. If I were younger, I would like to learn this language⁴, for without it one can

*never understand the Holy Scriptures correctly. For the New Testament, although it is written in Greek, is full of Hebraisms and the Hebrew manner of speaking. Therefore they have said rightly: The Hebrews drink from the source, the Greeks from the little stream that flows from the source, but the Latins from the puddles. I am not a Hebrew according to grammar and rules, for I never allow myself to be bound, but walk along freely. If someone has the gift of languages and understands them he still cannot easily bring one into the other and translate in a good manner. Translation is a particular grace and gift of God".*⁵

The completion of the German translation of the book of Daniel in 1530⁶ does not seem to be long finished before this table talk, for Luther still talks very vividly about "Daniel" and "translation". Presumably Luther also put some insights from his work of translating the book of Daniel into this table talk. Whoever has worked through the original text of the book of Daniel as Luther did, knows that the entire middle part of this prophetic book was written in Aramaic⁷. Luther likely understood the phenomenon of language mixing to be a major part of Jewish history since the Babylonian captivity as it is also evident within the bilingualism of the book of Daniel. After having observed the corruption and mixture of the Hebrew language with Aramaic in his table talk, Luther moves on to the New Testament and says that also the original Greek text of the NT contains many "Hebraisms and Hebrew manner of speaking". According

to Luther, the Greek of the New Testament, therefore, is a language which is mixed with Hebrew. The book *Und Jesus sprach* by G. Schwarz also cites the end of this table talk and says that in light of recent research what Luther actually wanted to say is that New Testament Greek contains many “*Aramaisms and Aramaic manner of speaking*”⁸. However, this view is very one-sided when considering both Luther’s table talk and recent research in the field of New Testament Semitisms⁹. If one considers the context of this table talk, which touches on the topic of language mixing with Aramaic, one can hold at most that Luther’s statement “*Hebraisms and the Hebrew manner of speaking*” also means “*Aramaic and the Aramaic manner of speaking*”, but not exclusively. Luther does not talk about a single language, but about the phenomenon of language mixing; that is the joining and interweaving of Hebrew, Aramaic and Greek. Now if we try to take a closer look at the *Semitic background of the New Testament* or the *New Testament Semitisms* in this article, we actually ask the question: *Where can we grasp the language mixing of Hebrew and Aramaic within the Greek New Testament?* In my opinion Luther already recognized the problem of language mixing around 1530 as the foundational and formative phenomenon of Jewish history since the Babylonian captivity, which continued until the time of Roman dominion over Palestine and the advent of Christ.¹⁰

In continuation of Luther’s foundational observations on language mixing in the NT, as well as through other similar observations by some Calvinists¹¹ since the end of the 16th century, serious endeavors were undertaken to research the influence of Semitic languages (especially Hebrew) on New Testament Greek.¹² The first work which was solely dedicated to the question of Semitisms in the New Testament was written by the Belgian *Johannes von den Driesche* (1550-1616), also called *Drusius* in Latin. His father had been disowned because of his protestant faith and fled to England. *Johannes Drusius* followed his father to England later

on and there became professor for oriental languages in Oxford. After the peace treaty of Gent (1576) he returned home and became professor of oriental languages in Leiden. Afterwards he moved to Franeker where he became professor of Hebrew, a position he held until his death.¹³ In 1582 he published a 51-page work with the title *Ad Voces Ebraicas Novi Testamenti*¹⁴. In this work Drusius treats the very obvious lexical Semitisms in the New Testament such as *Abaddon*¹⁵ or *Abba*¹⁶ and explains them from the underlying root in the Hebrew OT or, where needed, through extra-biblical sources such as Syriac or Rabbinic literature.¹⁷

On the German side research was biased towards a more grammatical approach in the question of NT Semitism research. Luther had already outlaid such an approach through his sporadic notes on Hebraisms in his New Testament lectures.¹⁸ It was not, however, until *Salomo Glaß* (1593-1656), an orthodox Lutheran from Sondershausen in Thüringen, that this grammatical approach could be brought to maturity through his monumental work *Philologia Sacra*¹⁹. Glaß studied theology in Jena and Wittenberg and then became professor for Hebrew and Greek in Jena.²⁰ In his *Philologia Sacra* he treats Hebrew grammar in book III+IV²¹ and in this context also points out linguistic parallels in the Greek NT. For example, he discusses the various usages of word repetitions in the Hebrew OT and then also lists the duplicate use of *symposia symposia*²² in Mark 6:39 as an example of Hebrew word repetition in the Greek NT.²³

Through the works of Drusius and Glaß two important examples were set which shaped the research of the newly formed school of *Hebraists* until the end of the 18th century.²⁴ However, in this time during the Thirty-Years-War (1618-1648) the enlightenment also gained influence in Germany and Europe and people started to question the authority of the church. Amidst this time of spiritual change a dispute broke out in Hamburg concerning the purity of the language

of the New Testament. Pastor *Jacob Grosse* (1592-1652) stood up against *Joachim Jungius*, the headmaster of Hamburg’s Gymnasium, basing himself on a work *about the purity of the Greek language of the New Testament*²⁵ which had appeared in 1629 in Amsterdam. Jungius had voiced his opinion in the Greek lessons at the Gymnasium, that the Greek of the NT is not classical, but Hellenistic. It was this remark which Pastor Grosse counted as an insult against the *purity, inspiration and dignity* of the New Testament and against its importance as the foundational literature for Greek instruction at school. Thus he rebuked the headmaster of the Gymnasium.²⁶ Although this dispute was very intransparent and fruitless in itself, it still has to be regarded as the birth of the school of the *Purists*, who since then tried to research the *purity* of NT Greek by disproving Semitisms through the comparison with Greek literature which was uninfluenced by Jews. However, it took until the 18th century before the first thorough works of the Purists appeared in Germany.²⁷ Who would have thought that this little, at first sight very unimportant dispute, would prove to be a forerunner for the greater changes lying ahead in the age of enlightenment.

The Swiss high school teacher *Caspar Wyss* († 1659) was the first who tried to harmonize the diverging schools of Hebraists and Purists in his work *Dialectologia Sacra*²⁸. He endeavored to separate Greek²⁹ from Hebrew elements in the NT. However, the section on Hebraisms in his work is seemingly short (only 29 of 324 pages), which shows that Wyss, being a Greek instructor, was mainly at home in the Greek language and its literature. Only later on his work became important because of his very moderate estimation of Semitisms in the NT.

A few years later *Johann Vorst* published a very solid work under the previously coined title *Philologia Sacra*³⁰ in order to reprove Wyss. In this work Vorst summarizes earlier observations of Hebraisms in the NT and extends them especially in the area of lexicography. For example,

he discusses the Greek word *cheilos*³¹ “*lip*”, which also appears in the sense of “*language*” in the NT³² and in the Septuagint^{33,34}. Vorst explains that the, in classical Greek, unusual usage is an imitation of the underlying Hebrew word *safah*³⁵ which can mean “*lip, language, edge/shore*”. The thorough study of Vorst remained un-disproved until the end of the 19th century. The reason for this was probably that, besides his occasional comparisons with other writers in pure Greek, he had a very broad knowledge of Semitic languages (Hebrew, Aramaic/Syriac and Arabic) for his time. After his work was published it became common consensus that Hebraisms are an integral part of the Greek New Testament.³⁶

The spread of enlightenment in 18th century Europe did not help to advance the research of NT Semitisms. The orientation away from biblical philology towards classical philosophy had the effect that the Purists, who had formerly accepted Hebraisms in the NT to a certain degree, started to completely deny them again.³⁷ The increasingly more rationalistic direction of the enlightenment, which declares the human intellect as God, did not allow anymore the strictly philological observation of the Bible text, as in the previous century, without also questioning its transmitted original. Still there were some who continued in researching NT Semitisms throughout the 18th century. One of them was *Johann August Dathe* (1731-1791), professor in oriental languages and theology. He edited a new edition of the grammatical part of *Glasses Philologia Sacra*, which he shortened and revised according to the new questions that arose through the enlightenment³⁸. The other major Semitism researcher was *Gottlob Christian Storr* (1746-1805), a child of the pietistic movement in Württemberg. His father *Johann Christian Storr* (1712-1773), who was the minister of the Stuttgart Stiftskirche for some time, was already known to represent the older pietistic movement in Württemberg in the line of *Johann Albrecht Bengel* (1687-1752). Thus, it is no wonder that the young Gottlob

Christian attended the monastery school in Denkdorf where Bengel had served before as teacher for future students in theology.³⁹ After finishing his theological studies, Gottlob Christian Storr travelled to England, France and the Netherlands before becoming professor of philosophy in 1775 and professor of theology in 1777 in Tübingen.⁴⁰ After his first two years as professor of theology he published a detailed study on the Hebraisms in the New Testament under the title *Observationes ad Analogiam et Syntaxin Hebraicam Pertinentes*.⁴¹ In the introduction of his work Storr also cites the newly published *Philologia Sacra, his temporibus accomodata* from Glaß and Dathe.⁴² It is obvious that the grammatical arrangement of his work is inspired by Glaß. However, one innovation is the frequent argument with examples from exilic/post-exilic writers in the OT, especially from the book of Daniel. Another specialty is his in-depth, often hard-to-follow discussion of grammatical details.⁴³

In the beginning of the 19th century, when the blossoming of the enlightenment was already over, another instrumental work on NT Semitisms appeared. *Philipp Heinrich Haab* (1758-1833), minister of the city of Schweigern in the rural district of Heilbronn, wrote the first *Hebrew-Greek Grammar*⁴⁴ in German. In the foreword prelate Süskind writes about this even then outstanding work: “*May it help especially in our home country to keep and extend the spirit of close bible-study, which [...] has not been extinguished among us yet*”⁴⁵. From its structure Haab’s work is very dependent on Storr, but he managed to simplify and shorten it in several places. In contrast to Storr, Haab often extends the list of biblical references through further examples from Chronicles⁴⁶ and the New Testament.

The other most important representative of NT Semitism research in the 19th century was *Franz Delitzsch* (1813-1890), born in Leipzig. He grew up with a Jewish book-trader as neighbour, through whom his interest for the Jews and their

books was already awakened in his youth. After having been educated into a complete rationalist at the boys’ school which he attended in his youth, he decided to study philology and philosophy. But during his university years he had a conversion experience stirred by one of his believing university friends.⁴⁷ From his conversion on, Delitzsch joined Christian gatherings of believing families in Leipzig where he also met two missionaries to the Jews, who were able to newly lay the Jewish people on Delitzsch’s heart. In 1844 Delitzsch became Professor of Old Testament in Leipzig.⁴⁸ Beside his lectures at the university, Delitzsch was occupied since 1838 with the question of how the New Testament could be translated into Hebrew.⁴⁹ In 1877 he finished the first edition⁵⁰ of his Hebrew New Testament, which he had worked on over the years out of his keen missionary interest for the Jews.⁵¹ In 1886 he founded the *Institutum Judaicum* in Leipzig to train missionaries for serving among the Jews. His translation of the NT into the Hebrew language of the time of Jesus (as far as it could be reconstructed from the known sources of his time) is an important tool for identifying and checking NT Semitisms even up to this day. In the course of his translation work Delitzsch came to the conclusion that there are more parallels between NT Greek and Hebrew existing than with Aramaic.⁵² Delitzsch showed through his tedious work how important the translation of the Greek text into Hebrew is not only for advancing NT Semitism research, but also for missionary outreach.

A younger contemporary of Delitzsch was the theologian and orientalist *Emil Kautzsch* (1841-1910), from Plauen in Saxony. Today Kautzsch is mainly known for his revision of the *Hebrew Grammar*⁵³ of Gesenius. From 1879 on, Kautzsch temporarily was Professor of Theology in Tübingen, where he also published his *Grammar of Biblical-Aramaic: with a critical discussion of the Aramaic words in the New Testament*⁵⁴ in 1884. In the introduction of his grammar Kautzsch lists all Aramaic words, as for example *Rabbouni*⁵⁵, as well as the few Ara-

maic sentences⁵⁶ found in the NT, and explains them from a text-critical and philological point of view. It is important to note that already then he voiced the assumption that *Rabbouni* could be a word of Galilean-Aramaic⁵⁷ origin.

This hint at the Galilean-Aramaic influence in the New Testament was picked up by the well-known Old Testament scholar and explorer of Palestine, *Gustaf Dalman* (1855-1941), who made the Galilean-Aramaic dialect of the Jews newly accessible in his *Grammar of Jewish-Palestinian Aramaic*⁵⁸. Dalman was born in Niesky near the German-Polish border. From 1874 on he attended the Theological Seminary of the Moravians in Gnadenfeld (Oberschlesien).⁵⁹ In 1887 Dalman was called by Delitzsch to become a teacher at the Institutum Judaicum in Leipzig. There he held introductory lectures in the literature of Rabbinic Judaism and thus equipped interested theologians for the missionary ministry among the Jews.⁶⁰ In 1895 Dalman became professor at the University of Leipzig. From 1902 on he was the first director of the German Protestant Institute of Archeology in Jerusalem. After the beginning of the First World War in 1914, Dalman stayed in Germany where he became Professor of Old Testament and Archeology of Palestine in Greifswald in 1917.⁶¹ As a colleague of Delitzsch Dalman also knew the difficulties of translating the NT into Hebrew. Thus he soon tried to establish his own approach in NT Semitism research based on the Aramaic literature of Rabbinic Judaism. Dalman’s most extensive work on NT Semitisms is the *The Words of Jesus*⁶². The background of this influential work are his *Grammar of Jewish-Palestinian Aramaic* as well as his *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch*. In his grammar Dalman justifies his solely Aramaic approach in the research of NT Semitisms with evidence from Josephus and the Gospel of John where Aramaic words are labeled Hebrew.⁶³ In *The Words of Jesus* he goes one step further and voices his broader thesis, “*that Aramaic must have been the language of popular speech [in the time of Jesus]*”⁶⁴. With this thesis Dalman

distinguishes himself from all previous scholarship, which at least reckoned with some Hebrew influence in the popular speech of the time of Jesus. With his solely Aramaic approach Dalman responded to a new problem that was posed to NT Semitism research in 1895 by the New Testament scholar *Adolf Deissmann* (1866-1937) in his *Bibelstudien*. He showed through newly published Greek papyri from Egypt that many un-Greek word usages in the NT (which so far had been explained as Hebraisms) should rather be regarded as common features of Koine-Greek, which had conquered the Middle East with Alexander the Great (356-323 BC).⁶⁵

Through Deissmann’s study the firmly established Hebrew foundation of NT Semitism research was dangerously wounded. As an answer to this changed research situation Dalman writes: “*About the Hebraisms of the New Testament not a few things have been written since their first editors [...]. But from the beginning it has not been grasped clearly enough that the Greek of the Jewish Hellenists must have been affected by Semitic languages in various ways. Firstly one has to hold, that the Greek spoken from Syria to Egypt must have been affected considerably by the local Aramaic language, [...] Also the mutual contact which Jewish Hellenists and Hebraists had all the time in Palestine meant a continuous exchange of Greek and Aramaic diction, not of Hebrew diction. Hebrew influence existed only indirectly, as there lay a Hebrew past behind the Aramaic present of the Jewish people*”⁶⁶. Thus Dalman postulated a transnational Aramaic influence on Koine Greek from Syria to Egypt in order to secure his Aramaic approach to NT Semitisms against the changed research situation since Deissmann.

2. The Lexical Semitisms in the NT according to the Bauer-Aland Lexicon

To this day one commonly used NT lexicon in theology is the *Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature* by *Walter Bauer* (1877-1960) and *Kurt and Barbara Aland*, also known as *BDAG*.⁶⁷

This lexicon processes the history of research in NT Semitisms (mostly until the time of Dalman) which becomes evident in the introduction of the older 2nd edition from 1928. There W. Bauer writes: „*When in the 17th century the scholarly dispute about the purity of NT Greek began, many of the so-called Hebraists wanted to explain the peculiarity of this Greek through the influence of Hebrew. Even if some of them exaggerated greatly, still their acknowledgment of the peculiarity of NT diction had a strong part of the truth on its side against their opponents the Purists. [...] But this changed, when in the 90s of the previous century in an almost too great abundance the volumes began to appear which provided the scholarly world with the Greek papyri found in Egypt. [...] The fame, to be the explorer and way-maker in this area belongs to Adolf Deissmann*”⁶⁸.

With this introduction Bauer made clear that the most important new development in research at the time when he wrote his lexicon were the newly found and published papyri from Egypt and the related works of Adolf Deissmann. Since then at least one such important new development in research has taken place, which is the discovery and publication of the Dead Sea Scrolls from 1947 onward.⁶⁹ Unfortunately this new discovery which greatly extended our knowledge of literary sources in New Testament times has not found its way into common standard works of NT scholarship such as the BDAG lexicon. Thus the following table of lexical Semitisms in the NT, which originated while working through the BDAG lexicon, is mostly outdated. However, this table still can serve as a means to call to memory the nowadays forgotten topic of NT Semitisms and it may guide the reader further into the topic. The two columns *Hebrew* and *Aramaic* try to accommodate the more recent research since Dalman, which again regards Hebrew beside Aramaic as a living language that also influenced New Testament Greek.⁷⁰

BIBLIOGRAPHY

- Baltes, Guido. Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung. Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- Bauer, Walter. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur (zweite, völlig neu gearbeitete Auflage). Gießen: Töpelmann²1928.
- . Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur (6. völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Kurt Aland und Barbara Aland). Berlin/New York: De Gruyter⁶1988.
- Birkeland, Harris. The language of Jesus. Oslo: Dybwad 1954.
- Carmignac, Jean. Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902). Turnhout: Brépols 1984.
- D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel 2. Band. Weimar: Böhlau 1909.
- D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Tischreden 1. Band. Weimar: Böhlau 1912.
- Dalman, Gustaf. Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch (3. Nachdr. d. 3., unveränd. Aufl., Göttingen 1938). Hildesheim: Olms 1997.
- . Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache erörtert. Leipzig: Hinrichs²1930.
- . Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch und aramäische Dialektproben (Sonderausgabe, unveränd. reprograf. Nachdr. der 2. Aufl. 1905 und 1927, Leipzig: Hinrichs). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.
- Danker, Frederick W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. Chicago/London: The University of Chicago Press³2000.
- Deissmann, Adolf. Bibelstudien: Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur

- Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums. Marburg: Elwert 1895.
- Delitzsch, Franz. Sifre ha-berit ha-Hadaša. Leipzig: Ackermann & Glaser 1878.
- . The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society. Leipzig: Dörffling & Franke 1883.
- Drusius, Johannes. Ad Voces Ebraicas Novi Testamenti Commentarius Duplex. Franeker: Heynsius 1616.
- Fischer, Johann Friedrich. Johannis Vorstii De Hebraismis Novi Testamenti Commentarius. Leipzig: Boehm 1778.
- Geffcken, Johannes. Joachim Jungius: Über die Originalsprache des Neuen Testaments vom Jahre 1637. Hamburg: Meißner 1863.
- Glaß, Salomo. Philologia Sacra. Frankfurt & Leipzig: Fleischer 1691.
- Haab, Philipp Heinrich. Hebräisch-griechische Grammatik zum Gebrauch für das Neue Testament. Tübingen: Osiander 1815.
- Haacker, Klaus; Hempelmann, Heinzpeter. Hebraica Veritas: Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe. Wuppertal: Brockhaus 1989.
- Hogeterp, Albert L. A. “New Testament Greek as Popular Speech: Adolf Deissmann in Retrospect: A Case Study in Luke’s Greek”. ZNW 102 (2011), 178-200.
- Kautzsch, Emil. Grammatik des Biblisch-Aramäischen: mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament. Leipzig: Vogel 1884.
- Kutscher, Eduard Y. The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1 Q Isa^a). Leiden: Brill 1974.
- Luther’s works (ed. by J. J. Pelikan, H. C. Oswald & H. T. Lehmann). Vol. 30: The Catholic Epistles. Saint Louis: Concordia Publishing House 1999.
- Männchen, Julia. Gustaf Dalman als Palästina-wissenschaftler in Jerusalem und Greifswald 1902-1941. Wiesbaden: Harrassowitz 1993.

- Männchen, Julia. Gustaf Dalmans Leben und Wirken in der Brüdergemeinde, für die Judenmission und an der Universität Leipzig, 1855-1902. Wiesbaden: Harrassowitz 1987.
- Pfochen, Sebastian. Diatribe de Linguae Graecae Novi Testamenti Puritate. Amsterdam: Jansonium 1629.
- Rabinowitz, Isaac. ““Be opened” = Εφφαθα (Mark 7 34): Did Jesus speak Hebrew?”. ZNW 53 (1962), 229-238.
- Schmiedel, Paul. Georg Benedict Winer’s Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht⁸1894.
- Schwarz, Günther. Und Jesus sprach: Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu. Stuttgart: Kohlhammer 1985.
- Schwarz, Johann Conrad. Commentarii Critici et Philologici Linguae Graecae Novi Foederis Divini. Leipzig: Braun 1736.
- Sigismund, Christian Georgi. Hierocriticus Novi Testamenti. Wittenberg & Leipzig: Teubner 1733.
- Storr, Gottlob Christian. Observationes ad Analogiam et Syntaxin Hebraicam Pertinentes. Tübingen: Heerbrandt 1779.
- Thouard, Denis. “His temporibus accomodata: Über die Grenzen der Anbequemung der Philologia Sacra des Glassius in der Aufklärung” In: Bultmann, Christoph; Danneberg, Lutz (Hrsg.). Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die „Philologia Sacra“ im frühneuzeitlichen Bibelstudium. Berlin/Boston: De Gruyter 2011.
- Vorst, Johann. Philologia Sacra. Leiden: Baron 1658.
- Wyss, Caspar. Dialectologia Sacra. Zürich: Bodmer 1650.

ENDNOTES

- ¹ Cf. Dan 7.
- ² Cf. Dan 2:41+43 in the German Luther-Bible from 1984.
- ³ = Aramaic; cf. Dan 2:4 in the German Luther-Bible from 1912.
- ⁴ Luther speaks here as if he didn't know Hebrew, but what he means is that he didn't know Hebrew according to Grammar. He rather learned his Hebrew from reading and comparing the Bible text (cf. also a bit further: "I am not a Hebrew according to grammar...").
- ⁵ D. Martin Luthers Werke (WA), Tischreden I. Band, p. 524f.
- ⁶ Cf. WA, Die Deutsche Bibel, 2. Band, p. 484.
- ⁷ Dan 2:4-7:28; the other Aramaic passages in the Old Testament are Esr 4:8-6:18; 7:12-26; Jer 10:11 and two words in Gen 31:47.
- ⁸ G. Schwarz, Und Jesus sprach, p. 1 (published in 1985).
- ⁹ Already in 1954 Harris Birkeland showed in his article *The Language of Jesus* that many Semitisms which are usually regarded as surely Aramaic since Dalman can also be seen as Hebraisms, even the absolutely Aramaic sounding word *Abba* (cf. pp. 24-27). Likewise, Isaac Rabinowitz also showed in his article "Be opened" = *Εφφαθα* (Mark 7 34): Did Jesus speak Hebrew? how, under consideration of recent linguistic research from the Qumran scrolls, the word *Εφφαθα* (which was until then understood to be Aramaic) could only be Hebrew. Furthermore in 1974 E. Y. Kutscher's in-depth study on Qumran-Hebrew *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (I Q Isa)* became available to all English readers.
- ¹⁰ Cf. the *one* image in Nebukadnezar's dream (Dan 2:29-45), whose body parts symbolize the different rulers/kingdoms until the advent of the kingdom of God.
- ¹¹ E.g. Theodor de Bèze (1519-1605) in his annotations to the NT. Cf. Winer's *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, p. 5.
- ¹² A helpful compilation of the older literature on NT Semitisms (until the beginning of the 19th century) can be found in P. Schmiedel, Georg Benedict Winer's *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, pp. 4-15. The older 7th edition of this book (which is less complete in its bibliography) can be found under <<http://www.google.de/books?id=YIR0ah9uhwC>> (12.06.2012).
- ¹³ Cf. Friedrich Wilhelm Bautz, Art. "Drusus", *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL) Vol. I (1990)*, 1397-1398, <http://www.bautz.de/bbkl/d/drusus_j.shtml> (12.06.2012).
- ¹⁴ First edition Antwerpen 1582; second enlarged edition Franeker 1616, <<http://www.google.de/books?id=kdg2AAAAAAAJ>> (12.06.2012).
- ¹⁵ Ἀβαδδὼν
- ¹⁶ ἄββα
- ¹⁷ Cf. *Ad Voces Ebraicas Novi Testamenti*, pp. 1-5.
- ¹⁸ For example Luther explained the present tense meaning of εἰπόμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν in 1 Joh 1,10 as follows: "For the Hebrew manner of speaking explains a verb in the past tense through a verb in the present tense. Indeed, it is my understanding that John himself often uses Hebraisms.", *Luther's works, vol. 30: The Catholic Epistles*.
- ¹⁹ This 1495 page long work appeared in three parts: book I+II (*Generalia de S. Scripturae Stylo & Sensu*, Jena 1623), book III+IV (*Grammatica Sacra*, Sondershausen 1634) and book V (*Rhetorica Sacra*, Sondershausen 1636). For this article I used the complete edition Frankfurt & Leipzig 1691 (published by Christoph & David Fleischer), <<http://www.google.de/books?id=fSdBAAAACAAJ>> (12.06.2012).
- ²⁰ Cf. Friedrich Wilhelm Bautz, Art. "Glassius", *BBKL Vol. II (1990)*, 252-253, <http://www.bautz.de/bbkl/g/glassius_s.shtml> (12.06.2012).
- ²¹ *Glaß, Philologia Sacra*, pp. 186-1023.
- ²² συμπόσια συμπόσια = "in tables/groups".
- ²³ Cf. *Glaß, Philologia Sacra*, pp. 387-391.
- ²⁴ Cf. Denis Thouard, "His temporibus accomodata: Über die Grenzen der Anbequemung der Philologia Sacra des Glassius in der Aufklärung" In: Christoph Bultmann; Lutz Danneberg (Hrsg.), *Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik: Die „Philologia Sacra“ im frühneuzeitlichen Bibelstudium*, pp. 557-568.
- ²⁵ Sebastian Pfochen, *Diatrise de Linguae Graecae Novi Testamenti Puritate*, <<http://www.google.de/books?id=ThoPAAAAQAAJ>> (12.06.2012).
- ²⁶ What actually triggered the dispute was a previous change in the curriculum through which reading the Greek NT was moved from weekdays to Saturdays. For a more detailed description of the dispute from the perspective of Jungius cf. Johannes Gef-fcken, Joachim Jungius: *Über die Originalsprache des Neuen Testaments vom Jahre 1637*, pp. 10-31.
- ²⁷ E.g. Christian Sigismund Georgi, *Hierocriticus Novi Testamenti*, Wittenberg 1733, <<http://www.google.de/books?id=TUrsra7jsPYC>> (12.06.2012).
- ²⁸ Published in Zürich 1650 (324 pages).
- ²⁹ In his time it was still unknown that the New Testament was written in the transnational dialect of Koine-Greek. Thus he still distinguished between Atticisms, Ionisms, Dorisms, Aeolisms etc.
- ³⁰ Published in Leiden 1658 (412 pages), <<http://www.google.de/books?id=yD9EAAAACAAJ>> (12.06.2012). This work was enhanced by Vorst until 1665. In 1778 it was published again in Leipzig by Johann Friedrich Fischer together with other small works under the title *Johannis Vorstii De Hebraismis Novi Testamenti Commentarius*.
- ³¹ χεῖλος
- ³² Cf. 1 Cor 14:21: ἐν χεῖλεσιν ἐτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ.
- ³³ Cf. Gen 11:1: καὶ ἦν πᾶσα ἡ γῆ χεῖλος ἓν.
- ³⁴ Cf. Vorst, *Philologia Sacra*, pp. 4f.
- ³⁵ נֶפֶשׁ
- ³⁶ Cf. Winer's *Grammatik*, p. 6.
- ³⁷ E.g. Christian Sigismund Georgi, *Hierocriticus Novi Testamenti*, Wittenberg 1733, <<http://www.google.de/books?id=TUrsra7jsPYC>> (12.06.2012), who argues for strict purism. Likewise Johann Conrad Schwarz, *Commentarii Critici et Philologici Linguae Graecae Novi Foederis Divini*, Leipzig 1736, <<http://www.google.de/books?id=SMI-AAAACAAJ>> (12.06.2012). Cf. Winer's *Grammatik*, pp. 6f.
- ³⁸ Cf. Denis Thouard, *His temporibus accomodata*, pp. 559f.
- ³⁹ Cf. Martin H. Jung, Art. "Johann Albrecht Bengel", *RGG⁴ Vol. 1 (1998)*, 1299-1300.
- ⁴⁰ Cf. Hans-Martin Kirn, Art. "Johann Christian Storr/Gottlob Christian Storr", *RGG⁴ Vol. 7 (2004)*, 1749.
- ⁴¹ Published in Tübingen 1779 (475 pages), <<http://www.google.de/books?id=VqAwAAAAAAAJ>> (12.06.2012).
- ⁴² Storr, *Observationes*, p. VI.
- ⁴³ Cf. also Winer's evaluation of the works of this time as "spiritless empiricism", Winer's *Grammatik*, p. 11.
- ⁴⁴ Philipp Heinrich Haab, *Hebräisch-griechische Grammatik*, Tübingen 1815 (360 pages), <<http://books.google.de/books?id=bqIsAAAAYAAJ>> (12.06.2012).
- ⁴⁵ Haab, *Hebräisch-griechische Grammatik*, p. XVI.
- ⁴⁶ E.g. Haab, *Grammatik*, § 18, p. 56.
- ⁴⁷ Cf. Jean Carmignac, *Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch*, pp. V-VII (= Delitzsch's autobiography according to *Saat auf Hoffnung 27 (1890)*, pp. 147-151).
- ⁴⁸ Cf. Rudolf Smend, Art. "Franz Delitzsch", *RGG⁴ Vol. 2 (1999)*, 642-643.
- ⁴⁹ Cf. Franz Delitzsch, *The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society*, p. 5.
- ⁵⁰ *Sifre ha-berit ha-Hadaša*, Leipzig 1878.
- ⁵¹ Cf. Delitzsch, *The Hebrew New Testament*, p. 31.
- ⁵² "The Shemitic woof of the New Testament Hellenism is Hebrew, not Aramaic. Our Lord

and his apostles thought and spoke for the most part in Hebrew”, Delitzsch, *The Hebrew New Testament*, p. 31.

⁵³ Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, 22nd edition Leipzig 1878; 28th edition Leipzig 1909.

⁵⁴ Kautzsch, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen: mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament*, Leipzig 1884.

⁵⁵ ῥαββουῖ

⁵⁶ E.g. *eli eli lema sabachthani* ἡλὶ ἡλὶ λεμα σαβαχθανὶ in Mt 27:46.

⁵⁷ Or more literally “Galilean provincialism”, cf. Kautzsch, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, p. 10.

⁵⁸ Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, 2nd edition Leipzig 1905.

⁵⁹ Cf. Friedrich Wilhelm Bautz, Art. “Gustaf Dalman”, *BBKL Vol. I* (1990), 1197-1198, <http://www.bautz.de/bbkl/d/dalman_g_shtml> (12.06.2012).

⁶⁰ Cf. Julia Männchen, *Gustaf Dalmans Leben und Wirken in der Brüdergemeinde, für die Judenmission und an der Universität Leipzig 1855-1902*, pp. 48f.

⁶¹ Cf. Julia Männchen, *Gustaf Dalman als Palästinawissenschaftler in Jerusalem und Greifswald 1902-1941*, pp. 63ff.

⁶² Dalman, *Die Worte Jesu*, 2nd edition Leipzig 1930.

⁶³ Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, p. 1.

⁶⁴ Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 6.

⁶⁵ Cf. Adolf Deissmann, *Bibelstudien*, pp. 80ff.

⁶⁶ Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 13.

⁶⁷ Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6. völlig neu bearbeitete Auflage Berlin 1988 (cf. the English translation by Frederick W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago 3rd 2000).

⁶⁸ Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 2. Auflage Gießen 1928, p. XII.

⁶⁹ The completely changed research situation

since Deissmann has, for example, been explained by Albert L. Hogeterp, “New Testament Greek as Popular Speech: Adolf Deissmann in Retrospect: A Case Study in Luke’s Greek”, *ZNW* 102 (2011), pp. 178-200.

⁷⁰ As for example Klaus Haacker, “Hebraica Veritas im Neuen Testament: Das hebräisch-aramäische Substrat der neutestamentlichen Gräzität als exegetisches und übersetzungsmethodisches Problem” In: Haacker, Klaus; Hempelmann, Heinzpeter. *Hebraica Veritas: Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe*, pp. 19ff. The latest trend e.g. of the *Jerusalem School of Synoptic Research* is to go back to primarily researching the Hebrew-Jewish background of the NT, cf. Guido Baltes, *Hebräisches Evangelium und synoptische Überlieferung*, pp. 65ff.

Part 2: Grammatical Semitisms

גַּלְעָיִי וְאֶבְיטָה נִפְלְאוֹת מִתּוֹרָתְךָ:

Open my eyes, that I may see wondrous things from your law.

(Psalm 119:18)

1. Introduction

The research of Semitic words and phrases in the New Testament has a long history which advanced most significantly after the Reformation, when theology eagerly returned to the Bible in its original languages. As a result studying Hebrew also became an integral part of Protestant Theology. I summarized the older history of research from Martin Luther onward, together with a table of lexical Semitisms, that is the Semitic words, in my first article on the Biblical-Semitic background of the New Testament in STT Vol. 6.¹ Today I want to continue with the altered situation in research since the discovery of the Dead Sea Scrolls. After that I want to demonstrate the grammatical Semitisms, or Semitic syntax, in the New Testament through the example of John 11:21-27.

In my first article I ended the history of research with *Gustaf Dalman* (1855-1941), who until today has remained a much cited researcher of the Semitic background of the words of Jesus. He was of the opinion that only the Aramaic writings of Rabbinic Judaism could serve as a solid foundation for researching NT Semitisms since they most likely contain the popular, and therefore spoken, dialect of Palestine of the time of Jesus.² One result of his research is, that until today the majority of scholars holds the opinion that Jesus only spoke Aramaic. However, if one takes a close look at the table of lexical Semitisms in my previous article one gets the impression that Jesus must have spoken the *holy language Hebrew* besides the *profane language Aramaic*, as the Jews call them.³ Now, if we want to bring something against the important research of Gustaf Dalman about the Aramaic

background of the New Testament, then we also have to ask the basic question which Hebrew and Aramaic texts can serve as a sure foundation for comparison with the NT.

The oldest writings of Rabbinic Judaism, above all the Mishna are usually dated into the 2nd century AD.⁴ Likewise also the oldest Syriac Gospel-fragments as for example the Codex Curetonianus⁵ can at its earliest only be dated around the year 200 AD.⁶ In this time there still exist some slight traces of the older language era which was greatly influenced by Imperial Aramaic. But these texts from the 2nd and 3rd centuries are too late for the formation of the gospels and the related question of its Biblical-Semitic background. We therefore rather need texts from the first century, especially from the time around the year 70 AD, when the second temple in Jerusalem was destroyed. From this older language era we today have the Hebrew and Aramaic Dead Sea Scrolls as available sources. They are dated paleographically between the 3rd century BC and the 1st century AD.⁷ Since their discovery in 1947 they have been explored and today we have important results available which severely put Dalman’s approach into question. While Dalman still held that Biblical Hebrew is completely „inapplicable“⁸ as basis for Semitism research in the NT, the results of Qumran research have shown that especially the OT writings of the Second Temple period are the shaping example for the language of the Dead Sea Scrolls. Thus *Elisha Qimron*, one of the leading Israeli scholars in the field of Qumran Hebrew, writes:

„The language of the DSS springs from the BH of the Second Temple period. In grammar, vocabulary, and even style it is very close to the language of the biblical books written in this period“⁹.

And one page further he adds:

„Of the words and features in DSS Hebrew unattested in the Bible many are known from MH [...] Yet 4QMMT whose language is most similar to MH and presumably best

reflects the spoken Hebrew of Qumran, differs markedly from MH in its grammar”¹⁰.

This means that the language of the Hebrew Dead Sea Scrolls on the one hand possess a great similarity with the Biblical books of the Second Temple period (esp. Daniel, Esther, Ezra, Nehemiah und Chronicles), but on the other hand is markedly different from the language of the Mishna (at least in grammar). In a more restricted sense this similarity with the linguistic era of the biblical books of the Second Temple period is also true for Qumran Aramaic. Thus E. Y. Kutscher writes on the language of the Genesis-Apocryphon, which beside the Targum to Job, is the longest Aramaic text among the Dead Sea Scrolls:

„The language is indicative of a transitional stage between biblical Aramaic and the later Aramaic dialects“¹¹.

Likewise also Michael Sokoloff characterizes the language of the Targum to Job:

„Most of the linguistic traits of TgJ [...] are either common with BA or are intermediate between BA and GAP.“¹²

In a simplified manner this means: even in Qumran Aramaic we can find an undismissible formative influence of Biblical Aramaic as we encounter it in the Bible, especially in the Book of Daniel. The Hebrew and Aramaic of the time of Jesus thus draws heavily from the Biblical Books of the Second Temple period. In contrast to Dalman who wanted to build on the spoken dialect of the time of Jesus the final remaining question is if the Dead Sea Scrolls also contain the spoken dialect of the time of Jesus in any form. On this issue Shelomo Morag, who thoroughly researched the vocalization systems and pronunciation of Semitic languages, writes:

„In describing GQH as essentially a continuation of LBH one would not do justice to this type of Hebrew [...] GQH as a whole possesses a number of prominent grammatical traits that are not related to the fabric of LBH.

These traits probably represent a continuation of an old dialectal variation”¹³.

In his article Morag focuses on the minor¹⁴ differences between the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and the Hebrew of the Biblical Books from the Second Temple period. He explains the differences in DSS Hebrew as influences of spoken dialects.

These numerous new result from Qumran research show, that Dalman's approach, which only builds on the Aramaic writings of Rabbinic Judaism has to be questioned today. A new investigation of the Semitisms in the NT starting from Biblical Books of the Second Temple period is therefore indispensable. This new investigation in NT Semitism research based on the Hebrew and Aramaic sources from the Second Temple period (515 BC – 70 AD) is what I call the *Biblical-Semitic background of the New Testament*. After this extensive introduction into the current research of Semitic languages in NT times we now want to make a first step of investigating the Biblical-Semitic background of the New Testament by looking at the example of John 11:21-27.

2. The Biblical-Semitic background of John 11:21-27

First of all we want to read through this passage from the resurrection story of Lazarus in the ESV translation:

²¹ Martha said to Jesus, “Lord, if you had been here, my brother would not have died.” ²² But even now I know that whatever you ask from God, God will give you.” ²³ Jesus said to her, “Your brother will rise again.” ²⁴ Martha said to him, “I know that he will rise again in the resurrection on the last day.” ²⁵ Jesus said to her, “I am the resurrection and the life. Whoever believes in me, though he die, yet shall he live,” ²⁶ and everyone who lives and believes in me shall never die. Do you believe this?” ²⁷ She said to him, “Yes, Lord; I believe that you are the Christ, the Son of God, who is coming into the world.”

I have translated the original Greek text very literally into English and then compared it with a standard Bible translation in Hebrew¹⁵, Aramaic¹⁶ and Arabic¹⁷. Through this comparison the following grammatical overlaps between the Greek text and the Semitic Bible-translations became obvious, which sound unusual in our languages:

²¹ Said Martha to Jesus, “Lord, if you had been here, not would have died my brother.” ²² But even now I have known that whatever you ask from God, will give you God.” ²³ Says to her Jesus, “he will rise again, your brother.” ²⁴ Says to him Martha, “I have known that he will rise again in the resurrection on the last day.” ²⁵ Said to her Jesus, “I am the resurrection and the life. The one believing in me, though he die, yet shall he live,” ²⁶ and everyone living and believing in me never shall he die. Do you believe this?” ²⁷ Says she to him, “Yes, Lord; I have believed that you are the Christ, the Son of God, the one coming into the world.”

I have underlined the text, where it is a bit difficult for us to understand, but is easy to understand for someone who speaks a Semitic language (that is where the Greek text corresponds very much to the Hebrew, Aramaic and Arabic Bible translation). Whatever is marked italic stands for a literal correspondence with the Hebrew translation which in this wording is not possible in Aramaic or Arabic. Thus far the first overview.

One feature of the text which is only possible in Hebrew is the usage of the participle with article (e.g. *the one believing / everyone living and believing / the one coming*), which we have to translate into English like into Aramaic and Arabic with a relative-clause. Likewise also the jump back and forth in the tenses of Past and Present (*said – says – said*) is only possible in Hebrew.

Features which are possible and common in all three West-Semitic languages are the word-order of *Verb – Subject* (*said Martha* instead of

Martha said) as well as the unusual usage of the Perfect tense (*I have known / I have believed*). A look into the standard grammar of New Testament Greek does not help to explain these distinctive overlaps with Semitic languages either. The NT grammar only shows that all distinctive grammatical features of the text are possible within the framework of the Greek language.¹⁸

2.1 The Semitic character of John 11:21-27 in contrast to Josephus

Since even with the help of the standard NT grammar it remains unclear, whether the grammatical overlaps between Greek and the mentioned Semitic languages has to be regarded as a special feature, we now need to turn to a comparison with a Greek text from the surroundings of the New Testament. A well-known author from the time when the gospels were written is the Jewish historian *Flavius Josephus*. I have chosen one section from his speech to the resistant Jews in Jerusalem from his earliest work *The Jewish War*, which Josephus says to have written initially in Aramaic¹⁹. Josephus had been appointed by Titus to convince the Jews in Hebrew²⁰ to give up their resistance against the Roman siege. The occasion for this attempt of conviction was, that shortly before the continuous sacrifice in the temple had ceased. The speech is directed to the leader of the resistant Jews named John (De Bello Judaico 6:99-103):⁹⁹ „At this Josephus cried aloud: “Pure indeed have you kept it [the city] for God! The Holy Place too remains undefiled! Your looked-for Ally has suffered no impiety from you and still receives His customary sacrifices!”¹⁰⁰ Most impious wretch, should anyone deprive you of your daily food, you would consider him an enemy; and do you hope to have God, whom you have bereft of His everlasting worship, for your Ally in this war?”¹⁰¹ And do you impute your sins to the Romans, who, to this day, are concerned for our laws and are trying to force you to restore to God those sacrifices which you have interrupted?”¹⁰² Who would not bewail and lament for the city at this amazing inversion, when aliens and enemies rectify your impiety, while you, a Jew, nurtured

in her laws, treat them more harshly even than your foes?¹⁰³ Yet, be sure, John, it is no disgrace to repent of misdeeds [...]”²¹

If we search for Semitic features in this Greek text which are similar to the ones in John 11:21-27 we do not find any. On the contrary: the first sentence already begins with the word order of *Subject – Verb* which is usual in our Western languages. Here again this feature in contrast to John 11:

De Bello 6:99:
At this Josephus cried aloud.²²

John 11:21:
Said Martha to Jesus.²³

Over all the position of the Verb in the passage from Josephus is rather in the middle or at the end of the sentence. This is very uncommon for West-Semitic languages like Hebrew, Aramaic²⁴ or Arabic. In the passage from the Jewish War there also appear no unusual usages of tenses as in John 11. There are a few participles in the Jewish War 6, but not in the distinguished position at the beginning of the sentence as in John 11:

De Bello 6:101:
And do you impute your sins to the Romans, who, to this day, are concerned for our laws and are trying to force you to restore to God those sacrifices which you have interrupted?²⁵

John 11:25b:
Who is believing in me, though he die, yet shall he live;²⁶

It is evident that the selected passage from the Jewish War (which is even slightly longer than the passage from the Gospel of John) does not contain a single sentence that has such distinctive parallels to Semitic languages as John 11:21-27. In contrast to the un-Semitic style of Josephus it becomes obvious that the author of the Gospel of John has a markedly Semitic style of writing.

2.2 The Hebrew usage of the participle

We now want to take a closer look at the distinguished usage of the participle in John 11:25ff. A well known Bible text in which we find exactly the same usage of the participle is Psalm 103:3-5. There we read in literal translation of the Hebrew text:

3 the one forgiving (*has-sōlēah*²⁷) all your iniquity,
the one healing (*hā-rōpē*²⁸) all your diseases,
4 the one redeeming (*hag-gō'ēl*²⁹) your life from destruction,
the one crowning you (*ha-me'atṭerēki*³⁰) with grace and mercy,
5 the one satisfying (*ham-mašbīya*³¹) with good your desire
[...]

Of this Psalm there also exists a DSS fragment 4QPs^b (4Q84), which testifies to the same usage of the participle in the Herodian Period (second half of the first century AD).³² Often the reading of the Dead Sea Scrolls is innovative and simplified in comparison to the standard text of the Hebrew Bible (MT).³³ Thus if the usage of the participle in 4QPs^b remained unchanged it means that also in the Herodian Period it was well understood. Hence if we parallel the usage of the participle in Psalm 103 with John 11:25ff it is not a too far-reaching comparison:

25 Said to her Jesus, “I am the resurrection and the life. The one believing (*ho pisteuōn*³⁴) in me, though he die, yet shall he live,
26 and everyone living and believing (*pas ho zōn kai pisteuōn*³⁵) in me never shall he die. Do you believe this?”
27 Says she to him, “Yes, Lord; I have believed that you are the Christ, the Son of God, the one coming into the world (*ho eis ton kosmon erchomenos*³⁶).”

It is obvious how the usage of the participle coincides in both texts, in Psalm 103:3-5 and in John 11:25ff. Furthermore, in comparison with Aramaic and Arabic it also becomes obvious that this usage of the participle in place of a relative-clause (e.g. „the one forgiving“ instead

of „who forgives“ or „the one believing“ instead of „who believes in me“) is a wording which is only possible in Hebrew:

Greek: *The one believing in me*³⁷
Hebrew: *The one believing in me*³⁸

Aramaic: *Who (is) believing in me*³⁹
Arabic: *Who has believed in me*⁴⁰

We see, that the wording of the Greek text can be translated literally into Hebrew, but not into Aramaic or Arabic. Already in 1962 Klaus Beyer found out in his monograph *Semitische Syntax im Neuen Testament* through comparison with Semitic languages, that the so-called *conditional participle* is a wording which is possible only in Hebrew.⁴¹ Now this conditional use of the participle is a distinctively frequent feature in Johannine Literature.⁴² Thus Klaus Beyer writes as a result of his investigation of the Semitic syntax in the NT, that „Johev und 1-3Joh überwiegend (wie ausschließlich die Apc) unter hebräischem Einfluß stehen“⁴³ [Translation: "Johev and predominantly 1-3Joh (as well as exclusively Apc) are influenced by Hebrew"]. So through this one conditional participle in John 11:25b we look at the tip of an iceberg of many other conditional participles in Johannine Literature, which indicate a significant influence of Hebrew on the wording of the Greek text.

2.3 The Hebrew usage of tenses

But how can we be sure that Hebrew influence exists in John 11:21-27? We have already seen above that the usage of the perfect tense, as for example „I have known/I have believed“, is also similar in the Greek original and the Aramaic (as well as the Arabic) translation of the Gospel of John. However, there was a second feature of the text marked in *italic*, namely the leap back and forth in the tenses of present and past, which goes through the whole passage of John 11:21-27. However, in the Aramaic and Arabic translations this back and forth of tenses is lost. In the Hebrew translation we also always find the same tense, but this tense is the Waw-Imperfect or more

precisely the *Imperfect consecutive*. This special Hebrew past tense is a present/future verbal form, which in the context of a narrative turns into a past tense. Let us compare the usage of tenses in John 11:21-27 with their Semitic translations:

21 Said Martha

Gr. Aorist (= past tense in narrative context)

Hebr. (Waw-)Imperfect (= past tense in narrative context)

Aram. Perfect

Arab. Perfect

23 Says to her Jesus

Gr. Present

Hebr. (Waw-)Imperfect (morp. = present/future)

Aram. Perfect

Arab. Perfect

24 Says to him Martha

Gr. Present

Hebr. (Waw-)Imperfect

Aram. Perfect

Arab. Perfect

25 Said to her Jesus

Gr. Aorist

Hebr. (Waw-)Imperfect

Aram. Perfect

Arab. Perfect

27 Says she to him

Gr. Present

Hebr. (Waw-)Imperfect

Aram. Perfect

Arab. Perfect

We see that only the Hebrew language possesses the possibility to use a morphological present/future form to express a past tense in narrative context. This archaic flexibility of the Hebrew Imperfect was already lost in Aramaic⁴⁴ and Arabic⁴⁵ to the greatest extent. Thus these languages employ the perfect tense in all cases. A look into the Greek grammar makes clear, that also in the Greek of NT times the tenses could be used more flexibly than in our languages today.

But still it is not completely common in the NT (as can especially be observed in the Gospel of Luke) to jump back and forth in tenses within a narrative context.⁴⁶ Even the so-called Greek *Präsens historicum*, which is used to vividly bring a past tense narrative into the present tense, does not explain why the Gospel of John suddenly jumps back to the Aorist (past tense in narrative context) in verse 25 right before the most important saying of Jesus. Thus, verse 25 especially leads to the assumption that Hebrew influence must lie behind this unusual variation of Aorist and Present tense.

Now if we compare the line of tenses in John 11:21-27 with the Septuagint translation (LXX) of Exodus 10:8-10 the following becomes evident:

- 8 So Moses and Aaron were brought back to Pharaoh. And he said⁴⁷ to them, “Go, serve the LORD your God. But which ones are to go?”
9 Says⁴⁸ Moses, “We will go with our young and our old. We will go with our sons and daughters and with our flocks and herds, for we must hold a feast to the LORD.”
10 But he said⁴⁹ to them, “The LORD be with you, if ever I let you and your little ones go! Look, you have some evil purpose in mind.

Here, like in John 11:21-27, the Hebrew Waw-Imperfect „and he said/says“ is translated twice with the Greek Aorist and once with the present tense. Hence it seems to have been a Jewish custom to sometimes translate the Hebrew Waw-Imperfect with the Aorist and sometimes with the present tense.⁵⁰ From this background of the Greek translation of the Hebrew Waw-Imperfect the narrative style of John 11:21-27 looks quite orderly and coherent. But without the knowledge of the Hebrew Waw-Imperfect the line of tenses is somewhat confusing. But what looks like a confusion of tenses from our Western perspective is exactly the peculiarity of the Hebrew usage of tenses.

S. R. Driver tried to express this peculiarity of the Hebrew tenses with the following words:

„The use of the Hebrew tenses will be better understood and more thoroughly appreciated if we keep in mind some of the peculiarities [...] One such peculiarity is the ease and rapidity with which a writer changes his standpoint, at one moment speaking of a scene as though still in the remote future, at another moment describing it as though present at his gaze”⁵¹.

This means that jumping back and forth between tenses is exactly the distinctive feature of the Hebrew usage of tenses.

Now we still have to bridge the gap between the time of the Old Testament and the time of the New Testament. For this purpose we need the Qumran scrolls. Up until now it was assumed in Qumran research that the Hebrew Waw-Imperfect was already in decline in the time when the New Testament was written. One reason for this assumption was that the Waw-Imperfect no longer appears in the later linguistic era of the Mishna.⁵² However, the latest investigations show, that the usage of the Waw-Imperfect in the Dead Sea Scrolls, and therefore in New Testament times, was „stable“.⁵³ Thus we can firmly assume the influence of the Hebrew Waw-Imperfect in John 11:21-27.

3. The Relevance of the Biblical-Semitic background of John 11:21-27

At this point we want to suspend our grammatical investigation and ask which benefit we can gain by exploring the Biblical-Semitic background of John 11:21-27?

Firstly, it became clear through the Biblical-Semitic comparison that there exists a close linguistic gearing between the Hebrew Old Testament and the Greek New Testament. This is an important exegetical basis which in turn allows an alternative perspective in the theological discussion of our passage. It is a much debated issue in the Gospel of John that on the one hand Jesus says in John 5:28f:

Do not marvel at this, for the hour is coming when all who are in the tombs will hear his voice and come out, those who have done good to the resurrection of life, and those who have done evil to the resurrection of judgment.

On the other hand he says in our passage today (John 11:25f):

I am the resurrection and the life. Whoever believes in me, though he die, yet shall he live, and everyone who lives and believes in me shall never die.

Thus many theologians see a discrepancy between “present” and “future” resurrection in the Gospel of John.⁵⁴ However, this perspective of discrepancy of time is already based on our Western understanding of tenses which strictly distinguishes between present and future. In Semitic languages, however, it is impossible to distinguish present and future so clearly because both tenses are expressed with the “Imperfect” (which means *incomplete*) and belong together in their aspect of incompleteness. If one wants to say something that is absolute and always true as Jesus does here, in Semitic languages one has to say it either with the participle, as for example: “the one believing in me”, for the Semitic participle has no own tense and thus is regarded as stable constant in all contexts of time.⁵⁵ Or one has to say it in the perfect tense which is the final and completed form of expression as Martha does it and says: “I have believed”.

The investigation of the Biblical-Semitic background of the New Testament therefore has a twofold purpose: on the one hand it helps us to step out of our Western perception of reality so that we again become more sensitized to perceive and believe the Gospel as the first Christians did. On the other hand it helps us to become acquainted with the Semitic patterns of perception in the New Testament which can especially be applied to proclaiming the Gospel and to missions in the Middle Eastern context.

However, recognizing the Biblical-Semitic background in our passage today also helps us in our Western context to see the firm and unchanging intention of the saying of Jesus, I am the resurrection and the life, not in the uncompleted and therefore speculative question of „present“ or „future“ resurrection but in the irrevocably firm fact of *faith* and of the *available presence of Jesus in all contexts of time* just as Martha realizes and confesses it at the end:

Yes, Lord; I have believed that you are the Christ, the Son of God, the one coming into the world.

BIBLIOGRAPHY

- Abegg, Martin G. The Biblical Dead Sea Scrolls and Second Temple Hebrew Syntax. In: Peter W. Flint / Jean Duhaime / Kyung S. Baek (ed.). Celebrating the Dead Sea Scrolls: A Canadian Collection. Atlanta: Society of Biblical Literature 2011, 163-172.
— The Hebrew of the Dead Sea Scrolls. In: Peter W. Flint / James C. VanderKam (ed.). The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment, Vol. I. Leiden: Brill 1998, 325-357.
Al-kitabu l-muqaddas (Arabic New Van Dyck Bible). Cairo: The Bible Society of Egypt ²2003.
Bergsträsser, Gotthelf. Einführung in die semitischen Sprachen: Sprachproben und grammatische Skizzen. München: Max Hueber 1928.
Beyer, Klaus. „Der reichsaramäische Einschlag in der ältesten syrischen Literatur“, ZDMG 116 (1966), 242-254.
— Die aramäischen Texte vom Toten Meer (Hauptband). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984.
— Semitische Syntax im Neuen Testament, Band I: Satzlehre Teil 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.
Blass, Friedrich / Debrunner, Albert / Rehkopf, Friedrich. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹⁸2001.

- Brock, Sebastian P. "Versions, (Ancient Syriac)". *Anchor Bible Dictionary* 6 (1992), 794-799.
- Brockelmann, Carl. *Arabische Grammatik* (Nachdruck der Ausgabe von 1960). Leipzig: Langenscheidt ²⁴1992.
- . *Hebräische Syntax* (Nachdruck der Ausgabe von 1956). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener ²2004.
- Burkitt, F. C. *Evangelion Da-Mepharreshe: The Curetonian Version of the Four Gospels with the readings of the Sinai Palimpsest and the early Syriac Patristic evidence*, Vol. II: Introduction and notes. Cambridge: University Press 1904.
- Carmi, Israel. "Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls". In: Lawrence H. Schiffmann / Emanuel Tov / James C. VanderKam. *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After Their Discovery*. Jerusalem: Israel Exploration Society 2000, 881-888.
- Dalman, Gustaf. *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache* erörtert. Leipzig: Hinrichs ²1930.
- . *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch und aramäische Dialektproben* (Sonderausgabe, unveränd. reprograf. Nachdr. der 2. Aufl. 1905 und 1927, Leipzig: Hinrichs). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.
- Delitzsch, Franz. *Hebrew New Testament* (Nachdruck von *Sifre ha-berit ha-Hadaša*). London: Trinitarian Bible Society 1998.
- Driver, S. R. *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions* (Nachdruck der Ausgabe London: Oxford University Press ³1892). Grand Rapids: Eerdmans 1998.
- Eckstein, Hans-Joachim. „Die Gegenwart des Kommenden und die Zukunft des Gegenwärtigen: Zur Eschatologie im Johannesevangelium“. In: Hans-Joachim Eckstein / Christof Landmesser / Hermann Lichtenberger (Hrsg.), *Eschatologie – Eschatology: The Sixth Durham-Tübingen Research Symposium: Eschatology in the Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity* (Tübingen, September, 2009). Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 149-169.
- Flint, Peter W. *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*. Leiden: Brill 1997.
- Kilgour, R. / Pinkerton, J. *The New Testament in Syriac*. London: British and Foreign Bible Society 1905-1920.
- Kutscher, Eduard Y. "Aramaic", *Encyclopaedia Judaica*² 2 (2007), 342-359.
- . "Hebrew Language", *Encyclopaedia Judaica*² 8 (2007), 620-649.
- Lange, Armin. „Qumran“, *RGG*⁴ 6 (2003), 1873-1896.
- Michel, Otto / Bauernfeind, Otto. *De bello Judaico - Der jüdische Krieg*, Band I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1959.
- . *De bello Judaico - Der jüdische Krieg*, Band II, 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969.
- Morag, Shelomo. "Qumran Hebrew: Some Typological Observations". *VT* 38 (1988), 148-164.
- Muraoka, Takamitsu. *A Grammar of Qumran Aramaic*. Leuven: Peeters 2011.
- Qimron, Elisha. *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Paperback-Nachdruck der Ausgabe Atlanta: Scholars Press 1986). Winona Lake: Eisenbrauns 2008.
- Sokoloff, Michael. *The Targum To Job From Qumran Cave XI*. Jerusalem: Ahva 1974.
- Thackeray, H. St. *Josephus: The Jewish War Books V-VII* (The Loeb Classical Library). Ann Arbor: Edwards, Reprint 2006.
- Ungnad, Arthur / Matouš, Lubor. *Grammatik des Akkadischen*. München: C.H. Beck ⁵1969.
- Wassermann, Clemens. „Der biblisch-semi-tische Hintergrund des Neuen Testaments Teil 1: die lexikalischen Semitismen“, *STT* 6 (2011), 93-168.
- Winer, Georg Benedict. *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms* (siebente verbesserte und vermehrte Ausgabe besorgt von Dr. Gottlieb Lünemann). Leipzig: F. C. W. Vogel ⁷1867.
- Zellentin, Holger M. „Mishna“, *RGG*⁴ 5 (2002), 1263-1266.
- ENDNOTES**
- ¹ Clemens Wassermann, "The Biblical-Semitic Background of the New Testament, Part I: Lexical Semitisms", *STT* 6 (2011), pp. 105-168.
- ² Cf. Dalman's introduction in *Die Worte Jesu*, which ends with the statement: „From all this one has to conclude that Jesus grew up in the Aramaic language and that he had to speak to his disciples and the people in Aramaic“, Gustaf Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 9.
- ³ In Rabbinic literature Hebrew is called לשון הקודש = "holy language" whereas Aramaic is only לשון חול = "profane language", cf. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, p. 4.
- ⁴ Cf. Holger M. Zellentin, „Mishna“, *RGG*⁴ 5 (2002), col. 1266.
- ⁵ It is interesting that the Gospel of John follows right after the Gospel of Mark in the Codex Curetonianus. Linguistically this Codex still contains a few parallels to the older linguistic era of Biblical Aramaic/Qumran Aramaic (e.g. *bnai-* (a)naša ܒܢܝ ܢܫܐ = „sons of man“ in John 1:4 is still written with the same consonants as in ܒܢܝ ܢܫܐ in Dan 2:38). In contrast the younger Peshitta-translation uses the spelling *bnai*-naša ܒܢܝ ܢܫܐ without the Alef at the beginning of ܒܢܝ. Cf. Klaus Beyer, „Der reichsaramäische Einschlag in der ältesten syrischen Literatur“, *ZDMG* 116 (1966), pp. 242-254 as well as *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, pp. 50f note 1.
- ⁶ Cf. F. C. Burkitt, *Evangelion Da-Mepharreshe*, p. 209. Similarly dates also S. P. Brock, „Versions, (Ancient Syriac)“, *Anchor Bible Dictionary* 6 (1992), p. 794.
- ⁷ Cf. Armin Lange, „Qumran“, *RGG*⁴ Bd. 6 (2003), col. 1884. For an overview also of the alternative Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls cf. Israel Carmi, "Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls", In: L. H. Schiffmann / E. Tov / J. C. VanderKam, *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After Their Discovery*, pp. 886f.
- ⁸ Gustaf Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 66.
- ⁹ Elisha Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, p. 116.
- ¹⁰ See above., p. 117.
- ¹¹ E. Y. Kutscher, "Aramaic", *Encyclopaedia Judaica*² 2 (2007), pp. 347-348.
- ¹² Michael Sokoloff, *The Targum To Job From Qumran Cave XI*, p. 25.
- ¹³ Shelomo Morag, "Qumran Hebrew: Some Typological Observations", *VT* 38 (1988), p. 161.
- ¹⁴ For example the frequent use of pausal forms in non-pausal position in DSS Hebrew (feature no. 5), see above, p. 155. Interestingly a similar feature of pausal forms in non-pausal position appears in several transliterated names in the NT as for example Ἀβελ instead of the expected Ἡβελ.
- ¹⁵ *Hebrew New Testament* (reprint of Franz Delitzsch, *Sifre ha-berit ha-Hadaša*), London: Trinitarian Bible Society 1998.
- ¹⁶ *The New Testament in Syriac*, London: British and Foreign Bible Society 1905-1920.
- ¹⁷ *Al-kitabu l-muqaddas* (Arabic New Van Dyck Bible), Cairo: The Bible Society of Egypt ²2003.
- ¹⁸ Cf. Blass / Debrunner / Rehkopf (= BDR), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 411 and 413 (on participles), § 318, 321, 324 and 340 (on the usage of tenses) as well as § 472 (on the position of the verb).
- ¹⁹ Josephus does not distinctly write "Aramaic", but γλώσση [...] τῇ πατρίῳ (De Bello Judaico 1:3), which means „mother tongue“, cf. Otto Michel / Otto Bauernfeind, *De bello Judaico Vol. I*, pp. 2f.
- ²⁰ ἐβραϊζῶν (The Jewish War 6:96), cf. Otto Michel / Otto Bauernfeind, *De bello Judaico Vol. II*, 2, pp. 16f.
- ²¹ H. St. Thackeray, *The Jewish War Books V-VII*, p. 207.
- ²² καὶ ὁ Ἰωσήπος πρὸς ταῦτα ἀνέκραγεν
- ²³ εἶπεν οὖν ἡ Μάρθα πρὸς τὸν Ἰησοῦν
- ²⁴ The verb in the Aramaic parts of the book of Daniel has the tendency to appear at the end of the sentence. But this feature has to be regarded as East-Semitic influence stemming from Akkadian. In NT times (that means in Qumran Aramaic) this word order has become

DIE REZEPTION DES ARAMÄISCHEN DER ZWEITEN TEMPELZEIT IM BIBLISCHEN TEXT

uncommon. Cf. *Gotthelf Bergsträsser, Einführung in die semitischen Sprachen*, pp. 70f, *Arthur Ungnad / Lubor Matouš, Grammatik des Akkadischen*, p. 113 as well as *Takamitsu Muraoka, A Grammar of Qumran Aramaic*, p. 243.

²⁵ καὶ Ῥωμαίοις τὰς ἀμαρτίας ἀνατίθης οἱ μέγρι νῦν κήδονται τῶν ἡμετέρων νόμων καὶ τὰς ὑπὸ σοῦ διακοπεῖσας θυσίας ἀποδίδοσθαι τῷ θεῷ βιάζονται

²⁶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ καὶ ἀποθάνῃ ζήσεται

²⁷ MT: הַסֵּלֶה 4QPs^b: הַסֵּלֶה

²⁸ MT: הַרְפֵּא 4QPs^b: וְרַפֵּא

²⁹ MT: הַגִּזְלֵל 4QPs^b: הַגִּזְלֵל

³⁰ MT: הַמְעַטְרֵךְ 4QPs^b: הַמְעַטְרֵךְ

³¹ MT: הַמְשַׁבֵּעַ 4QPs^b: הַמְשַׁבֵּעַ

³² Cf. *Peter W. Flint, The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, pp. 33f and 96.

³³ Thus in 4QPs^b the uncommon poetic pronominal suffix of 2fs –*ki* בִּי in הַמְעַטְרֵךְ is simplified to the more common pronominal suffix –*k* ך.

³⁴ ὁ πιστεύων

³⁵ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων. In the NT the participle with preceding πᾶς (= כָּל) always takes the article. In contrast the LXX sometimes also omits the article. Thus the usage in the NT is not completely similar to the LXX. Cf. *Klaus Beyer, Semitische Syntax*, p. 201 note 1 and p. 212.

³⁶ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος

³⁷ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ

³⁸ הַמֵּאֲמִין בִּי

³⁹ *man* (=who [interrog. pron.]) *da* (= who [rel. pron.]) *mhaimen* (= believing) *bī* (= in me): מִן דְּמֵאֲמִין בִּי

⁴⁰ *man* (=who) *āmana* (= has believed) *bī* (= in me): מִן אֲמַן בִּי

⁴¹ Cf. *Klaus Beyer, Semitische Syntax im Neuen Testament*, pp. 141-145.197-218.230-232. The first assumptions concerning the Hebrew origin of this usage of the participle can already be found in *Georg Benedict Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, p. 320 as well as in *S. R. Driver, A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*, pp. 172f.

⁴² Cf. *Klaus Beyer, Semitische Syntax*, p. 211.

⁴³ Cf. *See above, Semitische Syntax*, p. 17.

⁴⁴ Cf. *Takamitsu Muraoka, A Grammar of Qumran Aramaic* § 52, pp. 169f.

⁴⁵ Cf. *Carl Brockelmann, Arabische Grammatik* § 92, pp. 121f.

⁴⁶ Cf. *BDR* § 321 (Präsens historicum), p. 265.

⁴⁷ LXX: καὶ εἶπεν MT: וַיֹּאמֶר

⁴⁸ LXX: καὶ λέγει MT: וַיֹּאמֶר

⁴⁹ LXX: καὶ εἶπεν MT: וַיֹּאמֶר

⁵⁰ However, a closer comparison with Ex 10:8-10 LXX shows that in John 11:21-27 καὶ is missing before εἶπεν and λέγει. Thus John 11 does not simply imitate the translation technique of the LXX.

⁵¹ *S. R. Driver, A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*, p. 5.

⁵² Cf. *E. Y. Kutscher, "Hebrew Language", Encyclopaedia Judaica* 8 (2007), pp. 637 and 645, as well as *Martin G. Abegg, The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, In: *Peter W. Flint / James C. VanderKam (ed.), The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*, pp. 337f.

⁵³ Cf. *Martin G. Abegg, The Biblical Dead Sea Scrolls and Second Temple Hebrew Syntax*, In: *Peter W. Flint / Jean Duhaime / Kyung S. Baek (ed.), Celebrating the Dead Sea Scrolls*, pp. 167f.

⁵⁴ Cf. *Hans-Joachim Eckstein, Die Gegenwart des Kommenden und die Zukunft des Gegenwärtigen: Zur Eschatologie im Johannesevangelium*, In: *Hans-Joachim Eckstein / Christof Landmesser / Hermann Lichtenberger (ed.), Eschatologie – Eschatology*, pp. 149-169.

⁵⁵ Cf. *S. R. Driver, A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*, p. 165 as well as *Carl Brockelmann, Hebräische Syntax*, p. 45.

1. Einleitung

Wenn man in einem gängigen theologischen Nachschlagewerk nach Literatur zum Thema des „Aramäischen in der Bibel“ sucht, findet man auf Anhieb nur wenig hilfreiche Hinweise. In nur einer Spalte wird diese Thematik abgehandelt, während dem entgegengesetzten Thema des „Hellenismus“ mehr als fünf Spalten eingeräumt werden.¹ Dabei wissen wir aus den aramäischen Teilen des Alten Testaments, sowie aus den Evangelien eindeutig, dass die aramäische Sprache während der zweiten Tempelzeit im Orient einen prägenden Einfluss ausübte. Deshalb sprach Jesus während seines irdischen Lebens mehrmals Aramäisch. So zum Beispiel im Garten Gethsemane als er in Todesangst flehte: „*Abba, mein Vater*“ (αββα ὁ πατήρ)“ (Mk 14,36) oder als er am Kreuz aufschrie: „*Warum hast du mich verlassen?*“ (λεμα σαβαχθανι)“ (Mk 15,34 par.). Trotz dieser Zentralität des Aramäischen in der Bibel kommt es in der gängigen Theologie zu selten vor, was sich dann natürlich auch im Umfang der theologischen Aufarbeitung dieser Thematik niederschlägt.

Dennoch hat die Frage nach dem Aramäischen in der Bibel schon frühere Generationen von Theologen beschäftigt. In der älteren deutschen Forschung wurde sie ausgehend von den aramäischen Teilen des Alten Testaments gestellt.² Seit Gustaf Dalman verschob sich dann die Perspektive in Richtung rabbinische Literatur.³ Ich möchte heute nach dem Vorbild von Emil Kautzsch, der für die ältere deutsche Forschung steht und dessen Ansatz (vom Ara-

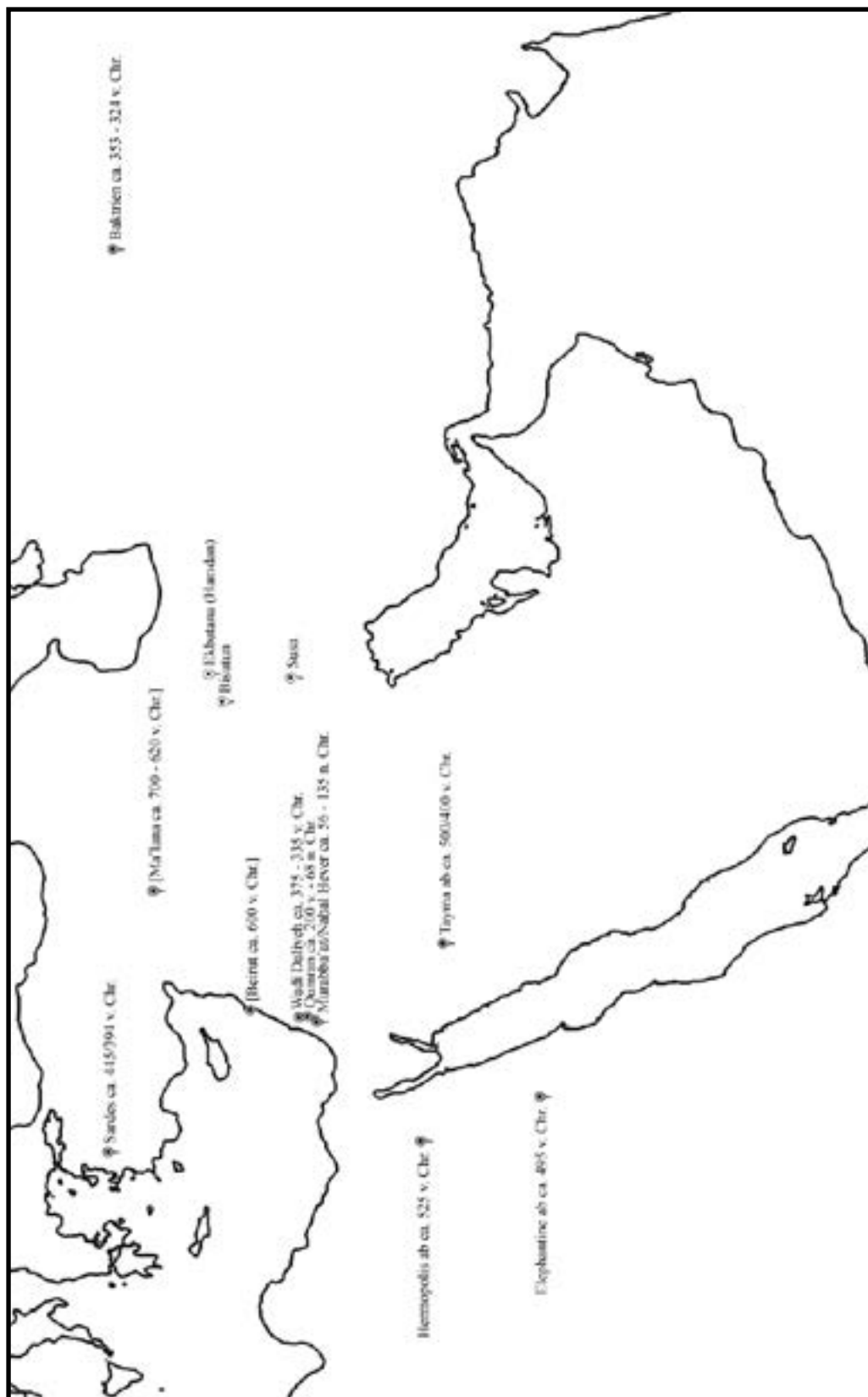
mäischen im AT her das aramäische im NT zu erklären) sich durch die Entdeckung der Qumranrollen im Grunde neu bestätigt hat⁴, auf den wichtigen aramäischen Dariusbriefwechsel in Esra 5f besinnen.

Die aramäischen Teile des Alten Testaments werden in der semitistischen Forschung in den internationalen Kontext der aramäischen Amtssprache des Perserreiches (= Official Aramaic⁵ bzw. Reichsaramäisch⁶) eingeordnet, das unter Kyrus dem Großen 539 v. Chr. mit der Eroberung Babels zur Vorherrschaft im Orient gelangte. Der Name Kyrus wird auch gleich am Anfang des Esrabuches (Esra 1,1f) in der außerbiblisch belegten, defektiven Schreibung *krš* כרש erwähnt.⁷ Seine Blüte erreichte das Perserreich allerdings erst unter Darius I. (522-486 v. Chr.), der zunächst als Lanzenträger von Kambyzes an der Eroberung Ägyptens (525 v. Chr.) teilnahm und dann, nach dessen Tod, die Neustrukturierung des Perserreiches in Satrapien (Verwaltungseinheiten) durchführte.⁸ Wir können auf der Karte (Abb. 1) anhand ausgewählter reichsaramäischer Textfunde die ungefähren Ausmaße des damaligen Perserreiches erkennen.⁹

2. Der aramäische Dariusbriefwechsel in Esra 5f

Wir wollen uns heute etwas eingehender mit dem aramäischen Dariusbriefwechsel in Esra 5f beschäftigen. In der gegenwärtigen theologischen Diskussion¹¹ wird diesem im Esrabuch eingebetteten Briefwechsel wieder zunehmend

CLEMENS WASSERMANN, Stuttgart, is a research fellow at EUSEBIA School of Theology (EST) with main research in Semitic languages and New Testament.



die Echtheit abgesprochen. Während der emeritierte Hamburger Alttestamentler Klaus Koch den größeren Kontext der aramäischen Tempelbauchronik in Esra 4-6 noch etwas zurückhaltend als „amtliche Dokumente mit kurioser chronologischer Verkehrung der Folge der Perserkönige“⁴¹² bezeichnete, ist bei dem Alttestamentler Dirk Schwiderski nur noch von fiktiven Texten die Rede, „die lediglich für einen literarischen Kontext geschaffen wurden“⁴¹³. Beide beurteilen Esra 4-6 nach der in der deutschen Theologie etablierten Methodik der Literar- und Formkritik.

2.1 Formale Parallelen zum Briefformular

Wir wollen einmal versuchen dieses Urteil zu Esra 4-6 anhand von Schwiderskis formkritischer Studie nachzuvollziehen. Schwiderski kommt nach einem ausführlichen Vergleich von außerbiblischen hebräischen und aramäischen Briefen mit den aramäischen Briefen im Esrabuch zu folgendem Ergebnis: „Die aramäischen Briefe des Esrabuches entsprechen in wesentlichen Punkten nicht dem reichsaramäischen Briefformular“¹⁴

Nach stichprobenhafter Prüfung der genannten Papyri erscheint dieses Urteil m.E. aber nicht zwingend, da oft auch eine alternative Zuordnung des reichsaramäischen Briefformulars zu den aramäischen Briefen im Esrabuch möglich ist. Ich möchte das exemplarisch anhand des Briefes von Tattenai an Darius in Esra 5 aufzeigen. Schwiderski unterteilt den Eingang dieses Briefes in Esra 5,6-17 wie in der untenstehenden Tabelle.¹⁵

Aufbauend auf dieser Unterteilung des Briefeingangs argumentiert Schwiderski: „die alt- und reichsaramäischen epigraphischen Briefe [markieren] in keinem einzigen Fall den Empfänger mit l-, sondern immer mit 'l oder 'l. Die Präposition l- begegnet dagegen in dieser Funktion inschriftlich erst in der hellenistisch-römischen Zeit, nachdem die älteren Formen bereits verdrängt worden waren“¹⁶. Nach Abwägung der übrigen in // markierten Unterschiede kommt er dann zum abschließenden Urteil, dass die Darius-Korrespondenz fiktiv sein muss.¹⁷ Entgegen dieser Ansicht möchte ich auf folgende Alternativunterteilung¹⁸ des Briefeingangs von

Einleitung Brief Esra 5,6-7a	Die Abschrift des Briefes, den Tattenai, der Gouvaneur von Transeuphratene, und Schetar-Bosnai und seine Kollegen, die 'prskj', die in Transeuphratene sind, an den König Darius sandte. Diese Botschaft sandten sie an ihn, und so stand in seinem Inneren geschrieben:	פֶּרֶשְׁתָּן אֶגְרָתָא דִּי־שְׁלַח תַּתְנִי פָּחַת עֲבֵר-נְהָרָה וּשְׁתֵּר בּוֹזְנֵי כְּנֻתָהּ אֶפְרָסְכֵינָא דִּי בַעֲבֵר נְהָרָה עַל־דְּרִינֻשׁ מֶלֶכָא בְּתַגְמָא שְׁלַחוּ עֲלוּהֵי וְכִדְנָה כְּתִיב בְּגִוָּה
Wortlaut Brief [Absender fehlt], Empfänger mit l- [Stil d. hell. Zt.?), [Friedensgruß zu kurz], [Tansitionsmar- ker fehlt], Inhalt Esra 5,7bff	An (l-) den König Darius. Alles Heil! Es sei dem König kundgetan ...	לְדְרִינֻשׁ מֶלֶכָא שְׁלָמָא כָּלָא דִּיעַ לְהוּא לְמֶלֶכָא ...

Esr 5 hinweisen, die mit dem reichsaramäischen Briefformular weitgehend übereinstimmt (siehe untenstehende Tabelle) ¹⁹

Der Friedensgruß in Esr 5,7b ist in umgekehrter Reihenfolge (*šlm* + [Erweiterung] + *l-* + Grußempfänger) in den aramäischen Elephantine Papyri mehrfach belegt.²⁰ Die Voranstellung des Objektes in Esr 5,7b könnte als Betonung erklärt werden, da hier ein König angeredet wird, während die Belege in den ägyptischen Papyri meist aus privater Korrespondenz stammen. Andererseits könnten aber auch dialektale Unterschiede in Judäa/Samaria für die vorgezogene Stellung des Grußempfängers verantwortlich sein.²¹ Die Frage wie dieser mit *l-* beginnende Friedensgruß genau zu verstehen ist, klärt sich m.E. weiter, wenn wir noch einen vergleichenden Blick auf die neuen Textfunde aus Tayma werfen. In den reichsaramäischen Inschriften der Ausgrabungen von 2005-2009 wurden zwei Keramikscherben²² (TA 3280 u. TA 8006) gefunden auf denen in der ersteren zweifelsfrei ein *l-* gefolgt von einem Personenamen zu lesen ist. Es handelt

sich hierbei um einen Besitzvermerk. Vermutlich müsste man in diesem Sinne auch den Friedensgruß in Esr 5,7b verstehen.²³ D.h. der Friedensgruß wünscht dem König den tatsächlichen *Besitz* des Friedens.

Wie aus der Reaktion von H. G. M. Williamson aus England auf Schwiderskis Buch deutlich wird, müssen wir mit Detailvergleichen wie dem Adressformular vorsichtig sein und ebenso alternative Perspektiven außerhalb dieses formalen Rasters zulassen und prüfen.²⁴ Dazu ist es wichtig sich vor Augen zu halten, dass die offiziellen Briefe in Esra in einen literarischen Kontext eingearbeitet wurden und deshalb nicht mehr zu 100% als Einzelbriefe erhalten sind. Deshalb ist es nicht verwunderlich wenn wir ein leicht in den Kontext eingepasstes Adreßformular vorfinden. Im Gegensatz zu älteren hebräischen Briefen²⁵, die z. Bsp. in 2 Könige 5,6ff oder 10,2ff eingebettet sind, **finden wir in Esr 5f sehr deutlich eine vollständige reichsaramäische Briefadresse mit typischer inhaltlicher Zusammenfassung wieder.**

Briefaußenseite <i>Adresse</i>	[Dies ist die Abschrift des Briefes, den sandte:] Tattenai, der Statthalter jenseits des Euphrat, und Sche-tar-Bosnai und seine Genossen, die Regierungsbeamten, die jenseits des Euphrat sind, an (/) den König Darius.	[פִּרְשָׁן אֶגְרָתָא דִּי־שָׁלַח] תַּתַּנַּי פַּחַת עַבְרַ־נְהָרָה וּשְׁתַּר בּוֹזַנַי וּכְנֻתָּהָ אֶפְרָסְכַּיָּא דִּי בְּעֵבֶר נְהָרָה עַל־דְּרִיּוֹשׁ מְלָכָא
<i>Summary</i> Esr 5,6-7aa	Die(se) offizielle Botschaft sandten sie ihm.	פִּתְגָּמָא שְׁלַחוּ עֲלוּהִי
Überleitung zur Briefinnenseite Esr 5,7aβ	[Und so stand darin geschrieben:]	[וְכִדְנָה כְּתִיב בְּגִוְיָה]
Briefinnenseite <i>Friedensgruß</i> [zugleich auch innere Adresse?], <i>Inhalt</i> Esr 5,7bff	Dem König Darius allen Frieden! Es sei dem König kundgetan ...	לְדְרִיּוֹשׁ מְלָכָא שְׁלָמָא כָּלָא יָדִיעַ לְהוּא לְמְלָכָא ...

2.2 Inhaltliche Parallelen zur Taymastele
Nun verlassen wir die formkritische Perspektive und wollen zu einem inhaltlichen Vergleich mit der Taymastele übergehen. Beim Sichten der reichsaramäischen Textfunde aus Tayma bin ich auf die folgende inhaltliche Parallele zwischen dieser schon länger bekannten Taymastele (Tayma 1) und dem Erlass von Darius in Esra 6,11 gestoßen (siehe untenstehende Tabelle).

Der grundlegende Vergleichspunkt ist die Androhung von Ausrottung mit der Wurzel נסח. Auch wenn von der deutschen Übersetzung her diese Parallele nicht deutlich wird, so ist im aramäischen Wortlaut von Esr 6,11 die Bedeutung von *sein Haus* (בֵּיתָה) zumindest in der Wendung „und sein Haus soll um seiner Tat willen zum Schutthaufen gemacht werden“ mehrdeutig, so dass neben der Zerstörung des Hauses des Übertreters auch die Ausrottung seiner ganzen Familie gemeint sein kann, wovon dann auch im folgenden Vers im weitesten Sinne die Rede ist.

Vom innerbiblischen Kontext des Esrabuches her betrachtet wird zumindest klar, dass der

Erlass von Darius mit der mehrfachen Betonung von *Haus* (בֵּית) in engem literarischem Zusammenhang zum Wiederaufbau des *Hauses Gottes* (בֵּית־אלֹהִים) bis Esra 6,15 zu sehen ist, das nach der Definition des Artaxerxes-Briefwechsels (Esr 4) und der Mission Esras (Esr 7ff) auch den Wiederaufbau der Stadtmauern Jerusalems sowie die Aussonderung und Heiligung des Bundesvolkes miteinschließt.²⁷ Es könnte unter Beachtung dieses literarischen Zusammenhanges, in dessen Mitte Esra 6,11 steht, also durchaus sein, dass die Wurzel נסח im Zusammenhang mit *sein Haus* (בֵּיתָה) ähnlich wie in der Taymastele die Ausrottung eines Übertreters samt *seiner Nachkommenschaft* (זַרְעָה) bezeichnet, wie es in Esra 6,12 dann auch in ähnlicher Weise durch den Begriff *Volk* (עַם) angedeutet wird. Aber auch wenn sich diese weitgehendere Parallele nicht völlig zweifelsfrei am Wortlaut festmachen lässt, so wird dennoch an der Verwendung der Wurzel נסח deutlich, dass eine enge inhaltliche Überschneidung zwischen dem Darius-Erlass in Esra 6,11f und der in die Achämenidenzeit datierbaren²⁸ Taymastele vorliegt.²⁹

Tayma 1,13ff	[Und] der diese Stele beschädigt, mögen die Götter von Tēmā ihn und seine <u>Nachkommenschaft</u> und seinen Namen aus Tēmā <u>ausrotten</u> . ²⁶	וגבר זי יחבל סות[א] זא אלהי תימא ינסחוי וזרעה[ו] שממה מן אנפי תימא
Esra 6,11f	Ferner wird von mir befohlen: wenn irgendjemand diesen Erlass übertritt, so soll ein Balken aus <u>seinem Haus herausgerissen</u> und er daran aufrecht angeschlagen werden, und <u>sein Haus</u> soll um seiner Tat willen zum Schutthaufen gemacht werden. Der Gott aber, der seinen Namen dort wohnen lässt, bringe jeden König um und jedes Volk, das seine Hand ausreckt, diesen Erlass zu übertreten und das <u>Haus Gottes</u> in Jerusalem zu zerstören.	ומנִי שִׁים טַעַם דִּי כָּל־אֲנָשׁ דִּי יַהֲשִׁינָא פִּתְגָּמָא דְּנָה יִתְנַסַּח אַע מִן־בֵּיתָהּ וּזְקִיר יִתְמַחַא עֲלֵהּ וּבֵיתָהּ נָלוּ וְיִתְעַבֵּד עַל־דְּנָה וְאַלְהָא דִּי שְׁכֵן שְׁמִיהּ תַּמָּה יִמְגַר כָּל־מֶלֶךְ וְעַם דִּי יִשְׁלַח יָדָה לְהַשְׁנִיָּה לְחַפְלָה בֵּית־אֱלֹהִים דִּךְ דִּי בִירוּשָׁלַם

2.3 Sprachliche Parallelen zum Altpersischen

Abschließend wollen wir noch auf ein deutliches altpersisches Merkmal in der aramäischen Dariuskorrespondenz in Esra 5f zu sprechen kommen. Schon vor über 100 Jahren stellte der Althistoriker Eduard Meyer aufgrund seiner breiten Kenntnis der orientalischen Sprachen fest, dass „die Fülle persischer Fremdwörter ... ein günstiges Vorurtheil für die Aechtheit der Dokumente“³⁰ im Esrabuch erweckt. Ebenso ist mir bei der Beschäftigung mit dem Buch Esra und insbesondere mit dem Darius-Briefwechsel die ungewöhnliche und relativ häufig vorkommend Wortfolge *Objekt + Infinitiv* am Satzende aufgefallen:

Für unser deutsches Sprachgefühl ist es völlig normal den Infinitiv an das Ende des Satzes zu stellen, aber für westsemitische Sprachen wie das Hebräische oder Aramäische ist das sehr ungewöhnlich. Normalerweise steht der Infinitiv weiter vorne im Satz. Auch andere Sprachenkenner haben dieses auffällige Phänomen des Infinitivs am Satzende im Aramäischen der Achämenidenzeit bemerkt. So schreibt z. Bsp. Stephen A. Kaufman, ei-

ner der Verantwortlichen für das umfassende aramäische Internet Lexikon (CAL)³¹: „The construction object-infinitive is ... standard in Old Persian [...]. It would seem, therefore, that this element of Imperial Aramaic is due to Persian influence. [...] in pre-Achaemenid Imperial Aramaic the normal word order is subject-verb-object whereas subject-object-verb is only found later on ...”³².

[Übers.: Die Konstruktion Objekt-Infinitiv ist ... gewöhnlich im Altpersischen [...] Es scheint daher, dass dieses Element des Reichsaramäischen auf persischen Einfluss zurückgeht. [...] im vorachämenidischen Reichsaramäisch ist die normale Wortfolge Subjekt-Verb-Objekt wohingegen Subjekt-Objekt-Verb erst später gefunden wird ...“].

In der hellenistisch-römischen Zeit, die vom Qumranaramäischen weitgehend abgedeckt wird, herrscht dagegen wieder die gewöhnliche westsemitische Wortfolge bei der Konstruktion des Infinitivs vor. Muraoka beschreibt dies in seiner Grammatik zum Qumranaramäischen folgendermaßen: “Com-

plements which expand an infinitive [direct/indirect object or adverbial adjunct] mostly follow the latter”³³. [Übers.: Ergänzungen, die den Infinitiv erweitern [direktes/indirektes Objekt oder eine adverbiale Bestimmung] folgen normalerweise letzterem]. Das bedeutet, dass in der hellenistisch-römischen Zeit der persische Einfluss auf die Konstruktion des Infinitivs wieder verschwand. Wenn wir also die Darius-Korrespondenz in die hellenistische Zeit datieren, wird es schwierig zu erklären woher die häufige Wortfolge *Objekt-Infinitiv* am Satzende kommt. Hier liegt m.E. ein weitreichender Einfluss des Altpersischen in der Zeit des Wiederaufbaus vor, der sich auch im hebräischen Text von Haggai³⁴ und Sacharja³⁵ niedergeschlagen hat.

3. Zusammenfassung und Ausblick

Wir haben gesehen wie die Darius-Korrespondenz in Esra formal in wesentlichen Punkten anderen zeitlich parallelen reichsaramäischen Briefen entspricht. Dazu gab es ein auffällige inhaltliche Parallele zur Taymastele und eine syntaktische Parallele, die in die Perserzeit weisen. Ich möchte mich daher dem Urteil von Margaretha Folmer anschließen, die aufgrund ihrer eigenen umfangreichen Studie zum Aramäischen der Achämenidenzeit³⁶ zu dem Schluss kommt, dass „die offiziellen aramäischen Schriftstücke in Esra (Briefe und ein Königserlass) höchstwahrscheinlich auf Originale aus der Achämenidenzeit zurück[gehen]“³⁷. Eine Entstehung in der hellenistischen Zeit wie sie Schwiderski insbesondere für den Darius-Briefwechsel annimmt ist daher sehr unsicher.

Dennoch haben diese aramäischen Briefe aus der Perserzeit eine große Bedeutung für die hellenistisch-römische Zeit, da sie die sprachliche Ausgangssituation in Judäa zeigen, die noch bis in den Bar Kochba Aufstand (132-135 n. Chr.) hinein auch im Hebräischen fortwirkte.³⁸ Es besteht also ein größerer sprachlicher Zusammenhang zwischen den Aramäischen Briefen im Buch Esra und der ganzen sprachlichen

Epoche der zweiten Tempelzeit wie kürzlich Avi Hurvitz sehr deutlich zusammenfasste und schrieb: „This branch of Aramaic, which served as the standard vehicle for official communication at that time, played a decisive role in shaping the linguistic profile of contemporary LBH“³⁹ [Übers.: „Dieser Zweig des Aramäischen, der zu jener Zeit als Vehikel der offiziellen Kommunikation verwendet wurde, spielte eine entscheidende Rolle bei der Prägung des sprachlichen Profils des zeitlich parallelen Late Biblical Hebrew“].

Das bedeutet, dass das Buch Esra(-Nehemia) gerade mit seinen aramäischen Teilen eine sehr realistische Textzusammenstellung für die Erhebung der allgemeinen sprachlichen Situation Judäas während der zweiten Tempelzeit und damit auch für den semitischen Sprachhintergrund der Evangelien bietet.

Ich möchte abschließend mit der Frage enden, ob wir zum richtigen Verständnis des Friedensgrußes Jesu: „*Friede (sei mit) euch!*“ (εἰρήνη ὑμῖν) in Joh 20,19ff nicht auch beim aramäischen Friedensgruß in Esr 5,7 ansetzen müssen, den die Septuaginta mit einem entsprechenden Dativ (Δαρεῖω τῷ βασιλεῖ εἰρήνην πᾶσα) wiedergibt. Auch wenn לָכֶם als urhebräischer⁴⁰ Friedensgruß genau mit εἰρήνη ὑμῖν in Joh 20,19ff übereinstimmt, so wird die eigentliche Bedeutung des לָכֶם im Sinne von *zu eurem Besitz* doch am besten im Vergleich mit dem reichsaramäischen Friedensgruß in Esr 5,7 und den reichsaramäischen Besitzvermerken aus Tayma deutlich. Auch bei Jesus geht es nach seinem Tod und seiner Auferstehung nicht mehr nur um einen einfachen Friedensgruß, den er seinen Jüngern zuspricht. Vielmehr bezeugt er mit „*Friede (sei mit) euch!*“ den durch seine Nägelmale vollendeten Frieden mit Gott, dem Vater, und die in diesem Frieden enthaltene Kraft des Heiligen Geistes, die jeden Menschen der an Jesus Christus glaubt zu einer **Behausung Gottes im Geist** macht.⁴¹

Vielen Dank!

Esra 5,9	Wir aber haben die Ältesten gefragt und zu ihnen gesagt: Wer hat euch befohlen, dies Haus <u>zu bauen</u> und diese Mauern <u>zu errichten</u> ?	אֲדִין שְׂאֵלָנָא לְשִׁבְיָא אֱלֹךְ כְּנָמָא אַמְרָנָא לְהֵם מִן־שָׁם לָכֶם טַעַם בֵּיתָא דְנָה לְמִבְנֵיהּ וְאַשְׁרָנָא דְנָה לְשַׁכְלָלָהּ
Esra 5,13	Aber im ersten Jahr des Kyrus, des Königs von Babel, befahl der König Kyrus, dies Haus Gottes wieder <u>zu bauen</u> .	בָּרַם בְּשָׁנַת חָדָה לְכוֹרֶשׁ מֶלֶכָא דִּי בָּבֶל כּוֹרֶשׁ מֶלֶכָא שָׁם טַעַם בֵּית־ אֱלֹהֵא דְנָה לְבָנָא
Esra 6,8	Auch ist von mir befohlen worden, was ihr den Ältesten der Juden darreichen sollt, um das Haus Gottes zu bauen, nämlich dass man aus des Königs Schatz von dem, was ein- kommt aus der Landschaft jenseits des Euphrat, mit Sorgfalt nehme und gebe den Leuten was sie bedürfen, ohne <u>zu unterbrechen</u> .	וּמִנִּי שִׁים טַעַם לְמָא דִּי־תַעְבְּדוּן עַם־שִׁבְיָ יְהוּדִיאָ אֱלֹךְ לְמִבְנֵא בֵּית־ אֱלֹהֵא דֶּךְ וּמִנְכֶּסֶי מֶלֶכָא דִּי מַדַּת עֶבֶר נְהֵרָה אֶסְפְּרָנָא נִפְקֶתָא תְּהוּא מִתִּיהָבָא לְגִבְרִיאָ אֱלֹךְ דִּי־לָא לְבַטְלָא

Belegstelle	Ereignis	Name d. Perserkönigs (westl. Sprachkontext)			MT	Name d. Perserkönigs (semit. Sprachkontext)		
		Luther 1984	Josephus	LXX		TAD/CAL	Syr. PES	Ar. SVD
Esra 4,4ff	Von der Behinderung des Tempelbaus bis zur Anklageschrift (<i>šmḥ</i>) durch die Samaritaner (I Buch Esther)	Kyros (559-530 v. Chr) bis Ahasveros (=Xerxes, 486-465 v. Chr)	Kyros (559-530 v. Chr) Ant 11,1ff -	Kῦρος Ἀχασερσου	כִּיּוֹשׁ כִּיּוֹשׁ אַחַשְׁוֶרֶשׁ	כרש חשירש חשירש	ܚܪܫ ܚܫܝܪܫ	ܚܪܫ ܚܫܝܪܫ
Esra 4,8ff (ab Esra 4,8 Aramäisch)	Offizielles Schreiben (<i>nšwrt</i> ⁴³) der Samaritaner an den König; Offizieller Erlass (<i>ptgm</i> ⁴⁴) des Königs und Unterbrechung des Tempelbaus	Artahsasta (=Artaxerxes, 465-424 v. Chr)	Kambyses, Sohn des Kyros (530-522 v. Chr) Ant 11,21ff	Ἀρτασαστα	אַרְחַשְׁטַשׁ	? אַרְחַשְׁטַשׁ	ܐܪܚܫܬܫܬܐ	ܐܪܚܫܬܫܬܐ
Esra 5,6ff (ab Esra 6,19 Hebräisch)	Brief (<i>grt</i> ⁴⁵) des Satrapen an den König nach Wiederaufnahme des Tempelbaus; Befehl (<i>t m</i>) des Königs zum Weiterbau nach Auffinden eines Memorandums (<i>dgrwnh</i>); Fertigstellung des zweiten Tempels und Einweihung; Passafeier	Darius (522-486 v. Chr)	Darius, Sohn des Hystaspes (522-486 v. Chr) Ant 11,31ff	Δαρείος	דָּרְיָשׁ	דריוהוש דריוהוש דריוהוש	ܕܪܝܘܗܫ	ܕܪܝܘܫ
Esra 7,1ff (Esra 7,12-26 nochmals Aramäisch)	Mission Esras Königserlass	Artahsasta (= Artaxerxes, 465-424 v. Chr)	Xerxes, Sohn [des Darius] (486-465 v. Chr) Ant 11,120ff	Ἀρτασαστα	אַרְחַשְׁטַשׁ	אַרְחַשְׁטַשׁ	ܐܪܚܫܬܫܬܐ	ܐܪܚܫܬܫܬܐ

BIBLIOGRAPHIE

Beyer, Klaus. Die aramäischen Texte vom Toten Meer (Hauptband). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984 (= ATTM).

Broshi, Magen, and Elisha Qimron. "A Hebrew I.O.U. Note from the Second Year of the Bar Kokhba Revolt". *Journal of Jewish Studies* 45 (1994): 286-294.

Dalman, Gustaf. Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache erörtert. Leipzig: Hinrichs, ²1930.

Ellenbogen, Maximilian. *Foreign Words in the Old Testament and their Origin and Etymology*. London: Luzac & Company, 1962.

Eskenazi, Tamara Cohn. In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah (SBL Monograph Series). Atlanta GA: Scholars Press, 1988.

Fitzmyer, Joseph. "The Phases of the Aramaic Language" In *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, 58-84. Chico, Calif. [u.a.]: Scholars Press, 1979.

Folmer, Margaretha. *The Aramaic Language in the Achaemenid Period: A Study in Linguistic Variation*, Leuven: Peeters, 1995.

Folmer, Margaretha. „Alt- und Reichsaramäisch" In *Sprachen aus der Welt des Alten Testaments*, hrsg. von Holger Gzella, 104-131. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

Gropp, Douglas M. *Wadi Daliyeh II: The Samaria Paypri from Wadi Daliyeh (Discoveries in the Judean Desert 28)*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

Gzella, Holger. "Imperial Aramaic" in *The Semitic Languages: An International Handbook*, ed. Stefan Weninger, 574-586. Berlin: De Gruyter Mouton, 2011.

Hurvitz, Avi. „The Linguistic Dating of Biblical Texts: Comments on Methodological Guidelines and Philological Procedures" In *Diachrony in Biblical Hebrew (Linguistic Studies in Ancient West Semitic Vol. 8)*, ed. by Cynthia Miller-Naudé, and Ziony Zevit, 265-279. Winona Lake IN: Eisenbrauns, 2012.

Kaufman, Stephen A. *The Akkadian Influences on Aramaic* (Assyriological Studies No. 19). Chicago and London: University of Chicago Press, 1974.

Kautzsch, Emil. *Grammatik des Biblisch-Aramäischen: mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament*. Leipzig: Vogel, 1884.

Knauf, Ernst Axel, und Georg Schelbert. „Aramäisches in der Bibel". *RGG*⁴ 1 (1998), 676f.

Koch, Klaus et al. „Esra/Esrabücher", *RGG*⁴ 2 (1999): 1581-1589.

Marcus, David. *Biblia Hebraica Quinta (Fascicle 20: Ezra and Nehemia)*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Meyer, Eduard. *Die Entstehung des Judenthums: Eine historische Untersuchung (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Halle 1896)*. Hildesheim: Georg Olms, 1965.

Mor, Uri. "Bar Kokhba Documents". *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* 1 (2013): 254-258.

Muraoka, Takamitsu. *A Grammar of Qumran Aramaic* (ANES Supplement 38). Leuven: Peeters, 2011.

Naveh, Joseph, and Shaul Shaked (Ed.). *Aramaic Documents from Ancient Bactria (Fourth Century BCE)*. London: The Khalili Family Trust, 2012.

Pardee, Dennis, David J. Whitehead, and Paul E. Dion. "An Overview of Ancient Hebrew Epistolography". *Journal of Biblical Literature* 97 (1978): 321-346.

Porten, Bezalel, and Jerome A. Lund. *Aramaic Documents from Egypt: A Key-Word-in-Context Concordance*. Winona Lake IN: Eisenbrauns, 2002.

Porten, Bezalel, and Ada Yardeni. *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt 1-4*. Winona Lake IN: Eisenbrauns, 1986-99 (= TAD A-D).

Porten, Bezalel. *Archives from Elephantine*. Berkley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1968.

Rosenthal, Franz. *A Grammar of Biblical Aramaic* (Porta Linguarum Orientalium 5).

Wiesbaden: Harrassowitz, 1995.

Schwiderski, Dirk. Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars: Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramäischen Briefe des Esrabuches. Berlin/New York: De Gruyter, 2000.

Stein, Peter. Die reichsaramäischen Inschriften der Kampagnen 2005-2009 aus Tayma' (in Vorb.)

Stein, Peter. Ein aramäischer Kudurru aus Taymā' in Babylonien und seine Nachbarn in neu- und spätbabylonischer Zeit. Wissenschaftliches Kolloquium aus Anlass des 75. Geburtstages von Prof. Dr. Joachim Oelsner. Jena, 2. und 3. März 2007, hrsg. von M. Krebernik und H. Neumann. Münster (Alter Orient und Altes Testament) (in Vorb.)

Timpe, Dieter et al. „Hellenismus“. RGG⁴ 3 (2000): 1609-1615.

Ulrich, Eugene et al. Qumran Cave 4 (Discoveries in the Judean Desert 16). Oxford: Clarendon Press, 2000.

Wassermann, Clemens. „Der Biblisch-Semitische Hintergrund des Neuen Testaments Teil 2: grammatikalische Semitismen“. STT 7 (2012): 7-19.

Williamson, H. G. M. „The Aramaic Documents in Ezra Revisited“. Journal of Theological Studies 59 (2008): 41-62.

Williamson, H. G. M. Ezra, Nehemiah (WBC 16). Waco TX: Word Books Publisher, 1985.

ENDNOTEN

- ¹ Vgl. dazu Ernst Axel Knauf und Georg Schelbert, „Aramäisches in der Bibel“, RGG⁴ 1 (1998): 676f sowie Dieter Timpe et al., „Hellenismus“, RGG⁴ 3 (2000): 1609-1615.
- ² So. z. Bsp. noch E. Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen: mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament (Leipzig: Vogel, 1884).
- ³ Vgl. G. Dalman, Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache erörtert (Leipzig: Hinrichs, 1930).
- ⁴ Vgl. dazu meinen Artikel „Der Biblisch-Semitische Hintergrund des Neuen Testaments Teil 2: grammatikalische Semitismen, STT 7 (2012): 7-19.
- ⁵ Vgl. dazu Joseph Fitzmyer, „The Phases of the Aramaic Language“ In A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays (Chico, Calif. [u.a.]: Scholars Press 1979), 58-84.
- ⁶ Vgl. dazu K. Beyer, ATTM, 59ff.
- ⁷ Vgl. meine Liste der Perserkönige am Ende.
- ⁸ Vgl. Bezalel Porten, Archives from Elephantine (Berkley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1968), 21-24.
- ⁹ Vgl. dazu Est 1,1: מֶלֶךְ הַיָּם = „von Indien bis Sudan/Ethiopien“.
- ¹⁰ Vgl. zu **Elephantine/Hermopolis**: Bezalel Porten und Ada Yardeni, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt 1-4 (Winona Lake IN: Eisenbrauns, 1986-99); zu **Tayma**: Peter Stein, Die reichsaramäischen Inschriften der Kampagnen 2005-2009 aus Tayma' (in Vorb.); zu **Qumran/Murabba'at/Nahal Hever**: Klaus Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Hauptband, Ergänzungsband u. Bd. II (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, 1994, 2004); zu **Wadi Daliyeh**: Douglas M. Gropp, Wadi Daliyeh II: The Samaria Paypri from Wadi Daliyeh (Oxford: Clarendon Press, 2001); zu **Sardes**: CAL 28200 (LydBil) sowie Enno Littmann, Sardis: Publications of the American Society for the excavation of Sardis – Vol IV: Lydian Inscriptions Part I (Leiden: Brill, 1916); zu **Beirut**: CAL 21301 (Decree und

- LouvTab); zu **Ma'lana**: E. Lipinski, Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics III: Ma'lana (Leuven [u.a.]: Peeters, 2010); zu **Baktrien**: Joseph Naveh und Shaul Shaked (Ed.), Aramaic Documents from Ancient Bactria (Fourth Century BCE) (London: The Khalili Family Trust, 2012).
- ¹¹ Vgl. H. G. M. Williamson, „The Aramaic Documents in Ezra Revisited“, Journal of Theological Studies 59 (2008): 41-62.
- ¹² Klaus Koch, „Esra/Esrabücher“, RGG⁴ 2 (1999): 1582.
- ¹³ Dirk Schwiderski, Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars: Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramäischen Briefe des Esrabuches (Berlin/New York: De Gruyter, 2000), 381.
- ¹⁴ Schwiderski, Handbuch, 381.
- ¹⁵ Vgl. a.a.O., 352.
- ¹⁶ A.a.O., 378f. Allerdings verschweigt Schwiderski an dieser Stelle, dass die Angabe des Empfängers mit *l-* im hebräisch-kanaanäischen Briefformular der vorexilischen Zeit relativ häufig vorkommt. Vgl. z. Bsp. ^{hk}(a1), ^{hk}(a2), ^{hk}(a3) oder ^{hk}(b2), a.a.O., 81-83.
- ¹⁷ Vgl. a.a.O., 381.
- ¹⁸ Basierend auf Driver 5 = TAD A 6.7 (5. Jhdt. v. Chr.). Vgl. dazu auch Khalili IA6 u. IA4 (4. Jhdt. v. Chr.), Joseph Naveh und Shaul Shaked (Ed.), Aramaic Documents from Ancient Bactria (Fourth Century BCE) (London: The Khalili Family Trust, 2012), 40-43, 64-67 u. 76-79.
- ¹⁹ Vgl. das häufige Adreßformular ^{ra}(d1) = *mn* [Absender] - *l* [Empfänger] (wobei das *mn* in Esr 5,6 vermutlich kontextbedingt fehlt), a.a.O., 220 u. 225.
- ²⁰ Vgl. beispielsweise ^{ra}(C1) = *šlm wšrrt šgj'* *hwšrt lk* oder ^{ra}(C2) = *šlm whjn šlht lk(j)*, a.a.O., 129f.
- ²¹ Vgl. hierzu die Übersicht in M. Folmer, The Aramaic Language in the Achaemenid Period: A Study in Linguistic Variation (Leuven: Peeters 1995), 535f, in der Samaria mit häufiger OVS Wortfolge auffällt (vgl. z. Bsp. WDSP 2,7, in Douglas M. Gropp, Wadi Daliyeh II: The Samaria Paypri from

- Wadi Daliyeh, 45ff). Vgl. außerdem H. Gzella, „Imperial Aramaic“ in The Semitic Languages: An International Handbook, ed. Stefan Weninger (Berlin: De Gruyter Mouton, 2011), 575 u. 582f. Die heute vorherrschenden dialektalen Unterschiede im Arabischen mahnen ebenso zu größerer Vorsicht beim Vergleichen der sprachlichen Gepflogenheiten von Ägypten mit Palästina.
- ²² Vgl. Peter Stein, Die Reichsaramäischen Inschriften der Kampagnen 2005-2009 aus Taymā' (in Vorb.), 278ff.
- ²³ Vgl. Franz Rosenthal, A Grammar of Biblical Aramaic (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995), 39: „*l* is commonly used to indicate ownership“. Eine entsprechende Verwendung von *l-* liegt z. Bsp. in Dan 4,23 und 5,23 vor, vgl. ATTM, S. 612.
- ²⁴ Vgl. dazu beispielsweise H. G. M. Williamson, „The Aramaic Documents in Ezra Revisited“, 54: “[...] the danger of relying on any specific detail becomes ever more precarious“ oder 59: “it needs to be realized in consequence that the evidence as a whole does not point univocally in a single direction“.
- ²⁵ Vgl. hierzu Dennis Pardee, David J. Whitehead, und Paul E. Dion, „An Overview of Ancient Hebrew Epistolography“, Journal of Biblical Literature 97 (1978): 330.
- ²⁶ Übersetzung folgt Peter Stein, Ein aramäischer Kudurru aus Taymā' (in Vorb.)
- ²⁷ Zu diesem literarischen Zusammenhang vgl. Tamara Cohn Eskenazi, In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah (SBL Monograph Series) (Atlanta GA: Scholars Press, 1988), 41 u. 55f.
- ²⁸ Zur Diskussion der Datierungsfrage vgl. P. Stein, a.a.O., 6f.
- ²⁹ Auch der Gegenvergleich zur Verwendung von *l* im aram. Ahiqar (TAD C 1.1, Z. 156 und 210) bestätigt m.E. die enge inhaltliche Überschneidung zwischen Esr 6,11 und der Taymastele.
- ³⁰ Eduard Meyer, Die Entstehung des Judentums: Eine historische Untersuchung (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe

CLEMENS WASSERMANN, Stuttgart, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter der EUSEBIA School of Theology (EST) mit dem Forschungsschwerpunkt semitische Sprachen und Neues Testament.

Halle 1896) (Hildesheim: Georg Olms, 1965), 25.

³¹ <http://cal1.cn.huc.edu/> (25.09.2013).

³² Stephen A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic* (Assyriological Studies No. 19) (Chicago and London: University of Chicago Press, 1974), 133.

³³ Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Qumran Aramaic* (Leuven: Peeters, 2011), 250.

³⁴ Vgl. z. Bsp. Haggai 1,2: ..., *dass man des HERRN Haus baue* בֵּית יְהוָה לְהִבְנוֹת

³⁵ Vgl. z. Bsp. Sacharja 4,7: ..., *der du vor Serubbabel zur Ebene werden musst?* לְפָנַי יִרְבֶּכֶל לְמִישֹׁר

³⁶ Vgl. M. Folmer, *The Aramaic Language in the Achaemenid Period: A Study in Linguistic Variation* (Leuven: Peeters, 1995).

³⁷ M. Folmer, „Alt- und Reichsaramäisch“ In *Sprachen aus der Welt des Alten Testaments*, hrsg. von Holger Gzella (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009), 106.

³⁸ Z. Bsp. in der prägenden reichsaramäischen Zahlensyntax, vgl. Magen Broshi, und Elisha Qimron, „A Hebrew I.O.U. Note from the Second Year of the Bar Kokhba Revolt“, *JJS* 45 (1994): 290 sowie Uri Mor, „Bar Kokhba Documents“, *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* 1 (2013): 257.

³⁹ Vgl. Avi Hurvitz, „The Linguistic Dating of Biblical Texts: Comments on Methodological Guidelines and Philological Procedures“ In *Diachrony in Biblical Hebrew*, ed. by Cynthia Miller-Naudé und Ziony Zevit (Winona Lake IN: Eisenbrauns, 2012), 274f.

⁴⁰ So bereits in der Josefgeschichte in Gen 43,23 belegt.

⁴¹ Vgl. hierzu Joh 20,21f und Eph 2,17-22.

⁴² Nur im Kyrus-Edikt in Esr 1,1f.

⁴³ Aus dem Altpersischen, vgl. Ellenbogen, *Foreign Words*, S. 116.

⁴⁴ Aus dem Altpersischen, vgl. a.a.O., S. 142.

⁴⁵ Aus dem Akkadischen, vgl. a.a.O., S. 12.

THE RECEPTION OF THE ARAMAIC OF THE SECOND TEMPLE PERIOD IN BIBLICAL TEXT

1. Introduction

Searching for theological literature on the topic of “Aramaic in the Bible” is not an easy task. One only finds a few useful references on the first sight. In only one column this topic is treated in one of the more recent theological standard works, whereas the opposite topic of „Hellenism“ takes up more than five columns.¹ Yet we clearly know from the Aramaic parts of the Old Testament as well as from the Gospels that the Aramaic language exerted a formative influence during the Second Temple Period in the Middle East. Thus Jesus spoke Aramaic several times during his earthly life. For example in garden Gethsemane, when he pleaded in fear of death: „*Abba, my father*“ (αββα ὁ πατήρ)“ (Mk 14:36) or when he cried out on the cross: „*Why have you forsaken me?*“ (λεμα σαβαχθανι)“ (Mk 15:34 par.). Despite this centrality of Aramaic in the Bible it rarely appears in theological literature, which in turn naturally affects the extent to which this topic is processed within the field of Theology.

Nevertheless the question of “Aramaic in the Bible” has occupied previous generations of theologians. In older German research this question was investigated starting with the Aramaic portions of the Old Testament.² From Gustaf Dalman on the perspective shifted in the direction of Rabbinic literature.³ Today I want to remind of the important Aramaic Darius-correspondence in Ezra 5f in line with the example Emil Kautzsch has given, who stands for the older German research, and whose approach (from the Aramaic in the OT

to the Aramaic in the NT) basically has been reconfirmed through the discovery of the Dead Sea Scrolls.⁴

The Aramaic parts of the Old Testament are classified in the field of Semitic philology into the international context of the official Aramaic language of the Persian empire (= Official Aramaic⁵ or Reichsaramäisch⁶), which came to power in the Orient under Cyrus the Great in 539 BC with the conquest of Babylon. The name Cyrus is mentioned in the very beginning of the book of Ezra (Ezr 1:1f) in the defective spelling *krš* כְּרֶשׁ which is also documented in extra-biblical sources.⁷ But the height of the Persian empire was reached only under Darius I. (522-486 BC), who at first was lance bearer of Cambyses during the conquest of Egypt (525 BC) and then, after the latter's death, carried out the restructuring of the Persian empire into satrapies (administration units).⁸ On the map below (Fig. 1) we can recognize the approximate dimensions of this empire with the help of selected Imperial Aramaic textual finds.⁹

2. The Aramaic Darius-Correspondence in Ezra 5f

Today we want to treat the Aramaic Darius-correspondence in Ezra 5f in detail. In the present theological debate¹¹ the authenticity of this correspondence is again increasingly doubted. While the retired Old Testament scholar Klaus Koch labels the wider context of the Aramaic Temple-Building-Chronicle in Ezra 4-6 still cautiously „amtliche Dokumente

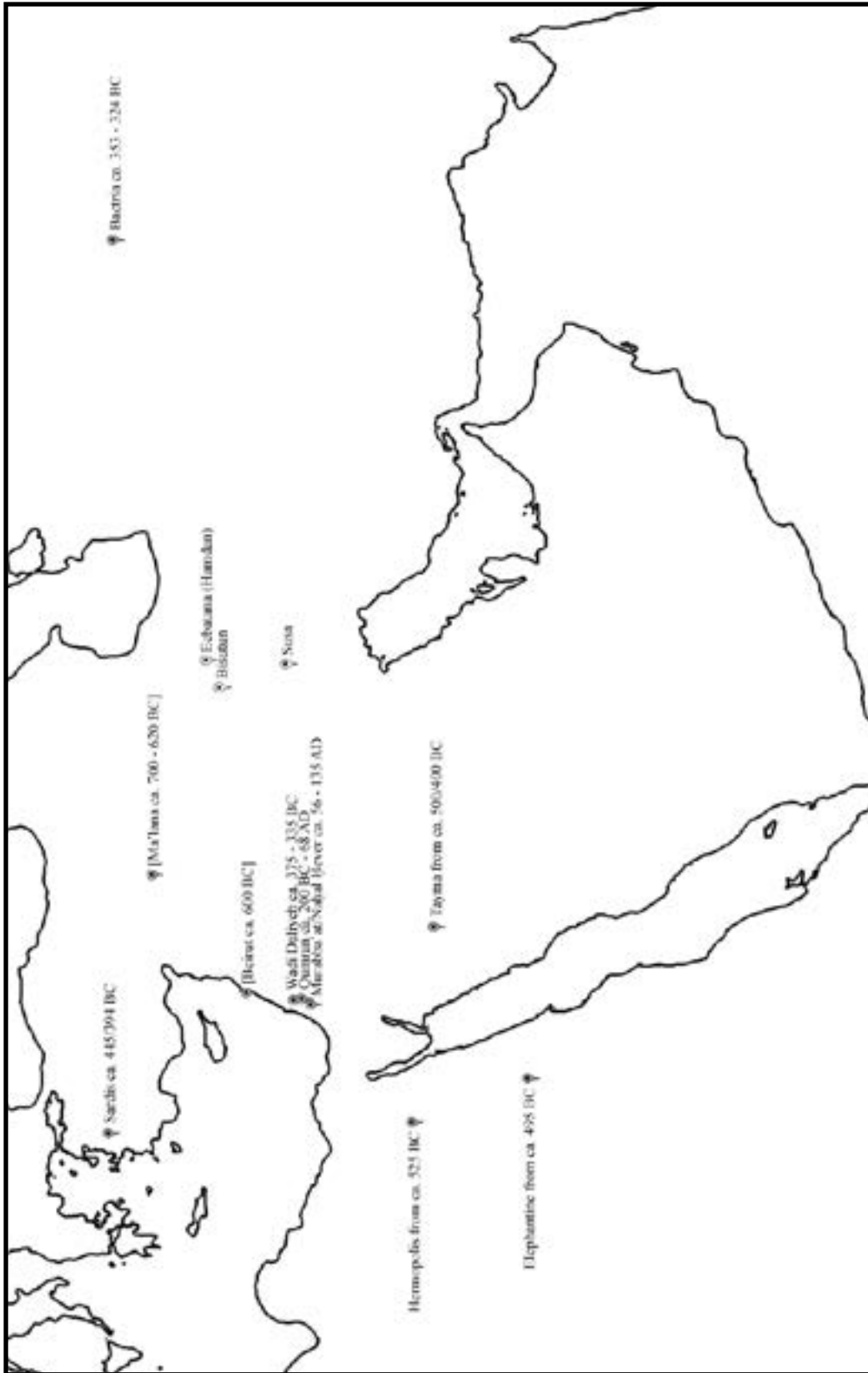


Fig. 1: Selection of Imperial Aramaic textual finds¹⁰ in geographic dispersion
[] = no more to be classified as Imperial Aramaic

mit kurioser chronologischer Verkehrung der Folge der Perserkönige¹² [translation: “official documents with a strange chronological reversal of the line of Persian kings”] the Old Testament scholar Dirk Schwiderski only speaks of fictional texts, „die lediglich für einen literarischen Kontext geschaffen wurden“¹³ [translation: “which only have been created for a literary context”]. Both scholars evaluate Ezra 4-6 according to the methodology of literary- and form-criticism which is established particularly in Germany.

2.1 Formal Parallels to the Letter Form

We want to try to follow this evaluation of Ezra 4-6 on the basis of Schwiderski’s form-critical study. After an extensive comparison with extra-biblical Hebrew and Aramaic letters Schwiderski comes to the following conclusion: „Die aramäischen Briefe des Esrabuches entsprechen in wesentlichen Punkten nicht dem reichsaramäischen Briefformular“¹⁴ [translation: “the Aramaic letters of the Book of Ezra do not match the Imperial Aramaic letter form in major points”].

After sampling the mentioned papyri this conclusion is in my opinion not mandatory, since often an alternative allocation of the Imperial Aramaic letter form to the Aramaic letters in the book of Ezra is possible. I would like to demonstrate this by means of the letter of Tattenai to Darius in Ezra 5. Schwiderski subdivides the beginning of the letter in Ezra 5:6-17 as seen in the table below.¹⁵

Basing himself on this sub-division of the letter Schwiderski argues: „die alt- und reichsaramäischen epigraphischen Briefe [markieren] in keinem einzigen Fall den Empfänger mit l-, sondern immer mit ’l oder ’l. Die Präposition l- begegnet dagegen in dieser Funktion inschriftlich erst in der hellenistisch-römischen Zeit, nachdem die älteren Formen bereits verdrängt worden waren“¹⁶ [translation: “the Old- and Imperial Aramaic epigraphic letters do not [mark] the addressee with l- in a single case, but always with ’l or ’l. In contrast the preposition l- is met in this function epigraphically only in the Hellenistic-Roman period, after the older forms had been replaced”].

Opening of letter Ezra 5:6-7a	The copy of the letter that Tattenai, governor of trans-Euphratene, and Schetar-Bosnai and his colleagues, the ’prskj’, who are in die in trans-Euphratene, sent to king Darius. This message they sent to him and thus was written on its’ inside:	פֶּרֶשְׁנוֹ אֲגָרְתָּא דִּי־שָׁלַח תַּתְנַי פַּחַת עֲבֶר־נְהָרָה וּשְׁתֵּר בּוֹזְנֵי וְכ־ נֹתָה אֶפְרָסְכַּיָּא דִּי בַעֲבֶר נְהָרָה עַל־דְּרִינֹשׁ מְלָכָא פְּתֻגְמָא שְׁלַחוּ עֲלוּהִי וְכַדְנָה כְּתִיב בְּגִינָה
Wording of letter [sender missing], addressee with l- [style of hellen. time?], [salutation too short], [transition marker missing], content Ezra 5:7bff	To (l-) king Darius. All peace! It shall be made known to the king ...	לְדְרִינֹשׁ מְלָכָא שְׁלָמָא כָּלָא יְדִיעַ לְהוּא לְמְלָכָא ...

After weighing the differences marked with [/] he comes to the conclusion that the Darius-correspondence must be fictional.¹⁷ Contrary to this opinion I would like to point out the following alternative subdivision¹⁸ of the letter in Ezr 5, which corresponds with the Imperial Aramaic letter form to the larger extend (see table below).¹⁹

The salutation in Ezr 5:7b in inverted order (*šlm* + [extension] + *l-* + recipient) is found several times in the Aramaic Elephantine Papyri.²⁰ The head position of the object in Ezr 5:7b could be explained as emphasis, because here a king is addressed, whereas the parallels in the Egyptian Papyri mainly come from private correspondence. Then again also dialectal differences in Judea/Samaria could be responsible for the head position of the recipient of the salutation.²¹ The question how to understand this salutation which begins with *l-* is resolved further if we compare the new epigraphic finds from Tayma. In the Imperial Aramaic inscriptions from the excavations carried out between 2005-2009 two ceramic shards²² (TA 3280 and TA 8006) were

found of which the first contains a clearly legible *l-* followed by a personal name. It is an annotation of ownership. Presumably one should also interpret the *l-* in the salutation of Ezr 5:7b in the like manner.²³ This means that the salutation wishes the king the actual *ownership* of peace.

The reaction of H. G. M. Williamson from England to Schwiderski's book points out in the like manner, that we have to be cautious with detailed comparisons such as the letter form and also admit and examine alternative perspectives outside this formal grid.²⁴ In addition it is also important to keep in sight, that the official letters in the book of Ezra have been embedded into a literary context and are thus no longer extant to 100% as separate letters. It is therefore not astonishing if we find an address form that is slightly adjusted to the context. But contrary to older Hebrew letters²⁵, which for example are embedded in 2 Kings 5:6ff or 10:2ff, we can clearly identify **a complete Imperial Aramaic letter address with typical content summary in Ezr 5f.**

Outside of letter address	[This is the copy of the letter, that he sent:] Tattenai, governor across the Euphrat, and Schetar-Bosnai and his colleagues, the government officials, which are across the Euphrates, to ('l) king Darius.	[פִּרְשָׁנִין אֶגְרָתָא דִּי־שָׁלַח] תַּתַּנַּי פַּחַת עֲבַר־נָהָרָה וּשְׁתַּר בּוֹזַנַי וְכַנְזֵהָ אֶפְרַסְכַּיָּא דִּי בַּעֲבַר נָהָרָה עַל־דְּרִינֻשׁ מִלְכָּא
summary Ezr 5:6-7aa	This official message they sent to him.	פִּתְגָּמָא שְׁלַחוּ עֲלוּהִי
Transition to inside of letter Ezr 5:7aβ	[And thus it was written on its' inside:]	[וְכִדְנָה כְּתִיב בְּגִינָה]
Inside of letter salutation [also inner address?], content Ezr 5:7bff	To king Darius all peace! It shall be made known to the king ...	לְדְרִינֻשׁ מִלְכָּא שְׁלָמָא כָּלָא יֵדִיעַ לְהוּא לְמִלְכָּא ...

2.2 Parallels to the Tayma Stele as Regards Content

We now leave the form-critical perspective and move on to a comparison with the Tayma stele regarding content. While going through the Imperial Aramaic textual finds from Tayma I came across the following parallel between the already well known Tayma stele (Tayma 1) and the decree of Darius in Ezra 6:11 (see table below).

The basic point of comparison is the threat of eradication expressed with the root נסח. Even if this parallel does not become so obvious from the English translation, the Aramaic wording of Ezr 6:11 *his house* (בֵּיתָה) is ambiguous at least in the phrase „and his house shall be made a dunghill for this“, so that it could mean the eradication of the entire family of the transgressor beside the destruction of his house. The former is what is also mentioned in the following verse in the far east possible meaning. From the internal, biblical point of view, it becomes clear, that the decree of Darius with the repeated emphasis of house (בֵּית) stands in close literary connection with the rebuilding of the *house of God* (בֵּית־אלהא) up to Ezra 6:15, which according to the definition of the Artaxerxes-correspondence (Ezr 4) and the mission of Ezra (Ezr

7ff) also includes the rebuilding of the city-walls of Jerusalem as well as the separation and sanctification of the covenant-people.²⁷

In consideration of this literary inter-dependence, whose middle is Ezra 6:11, it would therefore indeed be possible, that the root נסח together with *his house* (בֵּיתָה) signifies the eradication of a transgressor similarly to the eradication of a transgressor and *his descendants* (זרעה) in the Tayma stele. This is also hinted at by Ezra 6:12 with the term *people* (עַם). But even if this parallel cannot be established in the text in the wider sense without doubt, still the use of the root נסח makes clear, that there exists a close overlap as regards content between the Darius decree in Ezra 6:11f and the Tayma stele which can be dated²⁸ into the Achaemenid period.²⁹

2.3 Grammatical Parallels to Old Persian

Finally we want to speak about a distinct Old Persian feature in the Aramaic Darius-correspondence in Ezra 5f. Already more than 100 years ago the historian Eduard Meyer concluded, based on his broad knowledge of Oriental languages, that „die Fülle persischer Fremdwörter ... ein günstiges Vorurtheil für die Aechtheit der Dokumente“³⁰ im Esrabuch erweckt [translation: “the abundance of Per-

Tayma 1:13ff	[And] who damages this stele, may the gods of Tēmā eradicate him and <u>his descendants</u> and his name from Tēmā. ²⁶	וגבר זי יחבל סות[א] זא אלהי תימא ינסחיהי וזרעה[ו] שמה מן אנפי תימא
Ezra 6:11f	Also it is ordered by me that: if anyone violates this decree, a beam shall be pulled out of his house, and he shall be impaled upon it, and his house shall be made a dunghill for this. And may the God who has caused his name to dwell there overthrow any king or people that shall put forth a hand to violate this, or to destroy this <u>house of God</u> which is in Jerusalem.	וּמְנֵי שָׁיִם טָעַם דִּי כָּל־אֲנָשׁ דִּי יִהְיֶה שְׁנֵא פִתְגָּמָא דְנָה יִתְנַסַּח אַע מִן־בֵּיתָהּ וּזְקִיר יִתְמַחַא עֲלֵהּ וּבֵיתָהּ נִגְלוּ יִתְעַבֵּד עַל־דְּנָה וְאַלְהָא דִּי שְׁכֵן שְׁמָה תְּמָה יִמְגַר כָּל־מִלְכָּא וְעַם דִּי יִשְׁלַח יָדָהּ לְהַ־ שְׁנִיָּה לְחַבְלָהּ בֵּית־אַלְהָא דָּד דִּי בִּירוּשָׁלַם

sian foreign words ... raises a favorable bias for the genuineness of the documents” in the book of Ezra]. While occupying myself with the book of Ezra and especially with the Darius-correspondence I likewise noticed an unusual and quite frequent word order of *object + infinitive* at the end of the sentence:

For a German feel of language (and to some extend also for English) it seems to be normal to place the infinitive at the end of a sentence, but for West-Semitic languages like Hebrew or Aramaic this is very unusual. Typically the infinitive is placed more towards the beginning of the sentence. Also other researchers who with a feel for Semitic languages have noticed this peculiar phenomenon of the infinitive at the end of the sentence in the Aramaic of the Achaemenid period. Thus for example Stephen A. Kaufman, one of the responsible persons behind the Comprehensive Aramaic Lexicon (CAL) on the Internet writes³¹: “The construction object-infinitive is ... standard in Old Persian [...]. It would seem, therefore, that this element of Imperial Aramaic is due to Persian influence. [...]

in pre-Achaemenid Imperial Aramaic the normal word order is subject-verb-object whereas subject-object-verb is only found later on ...”³².

In contrast, in the later Hellenistic-Roman period, which is to the larger part covered by Qumran-Aramaic, the usual West-Semitic word order in the construction of the Infinitive is dominant again. Muraoka describes this in his grammar of Qumran Aramaic as follows: “Complements which expand an infinitive [direct/indirect object or adverbial adjunct] mostly follow the latter”³³. This means that the Persian influence on the construction of the infinitive disappeared again in the Hellenistic-Roman period. So if we date the Darius-correspondence into the Hellenistic period, it becomes difficult to explain where the frequent word order of *object-infinitive* at the end of the sentence comes from. In my opinion we here see a far-reaching influence of Old Persian during the period of rebuilding, which can also be observed in the Hebrew text of Haggai³⁴ and Zechariah³⁵.

Ezra 5:9	But we asked the elders and said to them: Who gave you the decree this house <u>to build</u> and these walls <u>to make up</u> ?	אָדִינוּ שְׂאֵלָנָא לְשָׁבִיָּא אֱלֹהִי כְנָמָא אַמְרָנָא לְהֵם מִן־שָׁם לְכֵם טַעֲמִים בֵּיתָא דְנָה לְמִבְנֵיהּ וְאַשְׁרָנָא דְנָה לְשַׁכְלָלָהּ
Ezra 5:13	However in the first year of Cyrus, king of Babylon, Cyrus the king made a decree that this house of God should <u>be rebuilt</u> .	בְּרֵם בְּשָׁנָת חֲדָה לְכוֹרֶשׁ מֶלֶכָּא דִּי בָּבֶל כּוֹרֶשׁ מֶלֶכָּא שָׁם טַעֲמִים בֵּית־ אֱלֹהֵא דְנָה לְבִנָּא
Ezra 6:8	Moreover I made a decree regarding what you shall do for these elders of the Jews for the rebuilding of this house of God; the cost is to be paid to these men in full and without <u>delay</u> from the royal revenue, the tribute of the province from beyond the river.	וּמִנִּי שִׁים טַעֲמִים לְמָא דִּי־תַעֲבֹדוּן עַם־שָׁבִי יְהוּדִיא אֱלֹהִי לְמִבְנָא בֵּית־אֱלֹהֵא דְדָּ וּמִנְכֶּסֶי מֶלֶכָּא דִּי מִדַּת עֶבֶר נִהְרָה אֶסְפְּרָנָא נִפְקֶתָא מִתְּיָהָבָא לְגַבְרִיא אֱלֹהִי דִּי־ לֹא לְבִטּוּלָא

3. Summary and Outlook

We have seen that the Darius-correspondence in Ezra by form parallels Imperial Aramaic letters from the same period in major points. In addition there exists a noticeable parallel to the Tayma stele as regards content and a grammatical parallel which point to the Persian period. Therefore I would like to follow the opinion of Margaretha Folmer, who based on her extensive study of the Aramaic of the Achaemenid period³⁶ reached the conclusion that „die offiziellen aramäischen Schriftstücke in Esra (Briefe und ein Königserlass) höchstwahrscheinlich auf Originale aus der Achämenidenzeit zurück[gehen]“³⁷ [translation: “that the official Aramaic documents in Ezra (letters and one decree of the king) most likely go back to originals from the Achaemenid period]. An origin in the Hellenistic period, as Schwidersiki supposes, especially for the Darius-correspondence, is therefore very uncertain.

Nevertheless these Aramaic letters of the Persian period have a great significance for the Hellenistic-Roman period, since they show the linguistic point of departure in Judea which continued to be effective even in Hebrew up to the Bar Kokhba Revolt (132-135 AD).³⁸ There exists a greater linguistic connection between the Aramaic letters in the book of Ezra and the entire linguistic era of the Second Temple Period as was recently summarized very concisely by Avi Hurvitz: „This branch of Aramaic, which served as the standard vehicle for official communication at that time, played a decisive role in shaping the linguistic profile of contemporary LBH“³⁹. This means that that the book of Ezra(-Nehemiah) especially with its‘ Aramaic parts is a **very realistic textual collection for the investigation of the general language situation in Judea during the entire Second Temple Period and therefore also for the Semitic background of the Gospels.**

I would like to close with the question if we shouldn’t also turn to the Aramaic salutation in Ezr 5:7, which the Septuagint translates with a corresponding dative (Δαρείῳ τῷ βασιλεῖ εἰρήνην πᾶσα), in order to correctly understand the salutation of Jesus: „Peace (be to) you!“ (εἰρήνην ὑμῖν) in Joh 20:19ff. Although כָּל־יְוֹשְׁ is an indigenous Hebrew⁴⁰ salutation which corresponds exactly with εἰρήνην ὑμῖν in Joh 20:19ff, still the actual meaning of כָּל־יְוֹשְׁ in the sense of *for your possession* becomes clear best in comparison with the Imperial Aramaic salutation in Ezr 5:7 and the Imperial Aramaic annotations of ownership from Tayma. Also Jesus, after his death and resurrection, no more gives a simple salutation to his disciples. Rather he bears witness with „Peace (be to) you“ that he accomplished peace with God, the Father, by his wounds and that the power of the Holy Spirit is included in this accomplished peace, which turns everyone who believes in Jesus Christ into a **habitation of God through the Spirit**.⁴¹

Thank you!

CLEMENS WASSERMANN, Stuttgart, is a research fellow at EUSEBIA School of Theology (EST) with main research in Semitic languages and New Testament.

Reference	Event	Name of Persian king (Western language context)			MT	Name of Persian king (Semitic language context)		
		Luther-Bible	Josephus	LXX		TAD/CAL	Syr. PES	Ar. SVD
Ezra 4:4ff	Hinderance of the rebuilding of the temple to Complaint (<i>šmḥ</i>) of the Samaritans (Book of Esther)	Cyrus (559-530 BC) to Ahasveros (=Xerxes, 486-465 BC)	Cyrus (559-530 BC) Ant 11:1ff	Kūpoς	כורש ²⁴ כורש	כורש	ܟܫܪܝܫ	ܟܫܪܝܫ
Ezra 4:8ff (from Ezra 4:8 on in Aramaic)	Official writing (<i>nšwmt</i> ⁴³) from the Samaritans to the king; Official decree (<i>ptgm</i> ⁴⁴) of the king and suspension of the rebuilding of the temple	Artahsasta (=Artaxerxes, 465-424 BC)	Cambyases, son of Cyrus (530-522 BC) Ant 11:21ff	Αρθασαστα	אַרְתַּחשֶׁשְׁתָּא	?	ܐܪܬܚܫܬܫܐ	أرتخششتا
Ezra 5:6ff (from Ezra 6:19 on in Hebrew)	Letter (<i>grt</i> ⁴⁵) from the satrap to the king after resumption of the rebuilding of the temple; Order (<i>t'm</i>) of the king to continue the rebuilding of the temple after finding a memorandum (<i>dgrwnh</i>); Completion of the Second Temple and dedication; celebration of Passover	Darius (522-486 BC)	Darius, son of Hystaspes (522-486 BC) Ant 11:31ff	Δαρσις	דָּרְיוֹשׁ	דריוהוש דריוהוש דריוהוש	ܕܪܝܘܫ	داریوش
Ezra 7:1ff (Ezra 7:12-26 again in Aramaic)	Mission of Ezra Decree of king	Artahsasta (= Artaxerxes, 465-424 BC)	Xerxes, son [of Darius] (486-465 BC) Ant 11:120ff	Αρθασαστα	אַרְתַּחשֶׁשְׁתָּא	ارتخشش	ܐܪܬܚܫܬܫܐ	أرتخششتا

BIBLIOGRAPHY

- Beyer, Klaus. Die aramäischen Texte vom Toten Meer (Hauptband). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984 (= ATTM).
- Broshi, Magen, and Elisha Qimron. "A Hebrew I.O.U. Note from the Second Year of the Bar Kokhba Revolt". *Journal of Jewish Studies* 45 (1994): 286-294.
- Dalman, Gustaf. Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache erörtert. Leipzig: Hinrichs, 1930.
- Ellenbogen, Maximilian. *Foreign Words in the Old Testament and their Origin and Etymology*. London: Luzac & Company, 1962.
- Eskenazi, Tamara Cohn. In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah (SBL Monograph Series). Atlanta GA: Scholars Press, 1988.
- Fitzmyer, Joseph. "The Phases of the Aramaic Language" In *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, 58-84. Chico, Calif. [u.a.]: Scholars Press, 1979.
- Folmer, Margaretha. *The Aramaic Language in the Achaemenid Period: A Study in Linguistic Variation*, Leuven: Peeters, 1995.
- Folmer, Margaretha. „Alt- und Reichsaramäisch" In *Sprachen aus der Welt des Alten Testaments*, hrsg. von Holger Gzella, 104-131. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.
- Gropp, Douglas M. *Wadi Daliyeh II: The Samaria Paypri from Wadi Daliyeh (Discoveries in the Judean Desert 28)*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Gzella, Holger. "Imperial Aramaic" in *The Semitic Languages: An International Handbook*, ed. Stefan Weninger, 574-586. Berlin: De Gruyter Mouton, 2011.
- Hurvitz, Avi. „The Linguistic Dating of Biblical Texts: Comments on Methodological Guidelines and Philological Procedures" In *Diachrony in Biblical Hebrew (Linguistic Studies in Ancient West Semitic Vol. 8)*, ed. by Cynthia Miller-Naudé, and Ziony Zevit, 265-279. Winona Lake IN: Eisenbrauns, 2012.

- Kaufman, Stephen A. *The Akkadian Influences on Aramaic* (Assyriological Studies No. 19). Chicago and London: University of Chicago Press, 1974.
- Kautzsch, Emil. *Grammatik des Biblisch-Aramäischen: mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament*. Leipzig: Vogel, 1884.
- Knauf, Ernst Axel, und Georg Schelbert. „Aramäisches in der Bibel". *RGG* 1 (1998): 676f.
- Koch, Klaus et al. „Esra/Esrabücher", *RGG* 4 2 (1999): 1581-1589.
- Marcus, David. *Biblia Hebraica Quinta (Fascicle 20: Ezra and Nehemia)*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Meyer, Eduard. *Die Entstehung des Judenthums: Eine historische Untersuchung (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Halle 1896)*. Hildesheim: Georg Olms, 1965.
- Mor, Uri. "Bar Kokhba Documents". *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* 1 (2013): 254-258.
- Muraoka, Takamitsu. *A Grammar of Qumran Aramaic (ANES Supplement 38)*. Leuven: Peeters, 2011.
- Naveh, Joseph, and Shaul Shaked (Ed.). *Aramaic Documents from Ancient Bactria (Fourth Century BCE)*. London: The Khalili Family Trust, 2012.
- Pardee, Dennis, David J. Whitehead, and Paul E. Dion. "An Overview of Ancient Hebrew Epistolography". *Journal of Biblical Literature* 97 (1978): 321-346.
- Porten, Bezalel, and Jerome A. Lund. *Aramaic Documents from Egypt: A Key-Word-in-Context Concordance*. Winona Lake IN: Eisenbrauns, 2002.
- Porten, Bezalel, and Ada Yardeni. *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt 1-4*. Winona Lake IN: Eisenbrauns, 1986-99 (= TAD A-D).
- Porten, Bezalel. *Archives from Elephantine*. Berkley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1968.
- Rosenthal, Franz. *A Grammar of Biblical Aramaic (Porta Linguarum Orientalium 5)*.

Wiesbaden: Harrassowitz, 1995.

Schwiderski, Dirk. Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars: Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramäischen Briefe des Esrabuches. Berlin/New York: De Gruyter, 2000.

Stein, Peter. Die reichsaramäischen Inschriften der Kampagnen 2005-2009 aus Tayma' (in preparation)

Stein, Peter. Ein aramäischer Kudurru aus Taymā' in Babylonien und seine Nachbarn in neu- und spätbabylonischer Zeit. Wissenschaftliches Kolloquium aus Anlass des 75. Geburtstages von Prof. Dr. Joachim Oelsner. Jena, 2. und 3. März 2007, hrsg. von M. Krebernig und H. Neumann. Münster (Alter Orient und Altes Testament (in preparation))

Timpe, Dieter et al. „Hellenismus“. RGG⁴ 3 (2000): 1609-1615.

Ulrich, Eugene et al. Qumran Cave 4 (Discoveries in the Judean Desert 16). Oxford: Clarendon Press, 2000.

Wassermann, Clemens. „Der Biblisch-Semitische Hintergrund des Neuen Testaments Teil 2: grammatikalische Semitismen“. STT 7 (2012): 7-19.

Williamson, H. G. M. "The Aramaic Documents in Ezra Revisited". Journal of Theological Studies 59 (2008): 41-62.

Williamson, H. G. M. Ezra, Nehemiah (WBC 16). Waco TX: Word Books Publisher, 1985.

ENDNOTES

- ¹ Cf. Ernst Axel Knauf und Georg Schelbert, „Aramäisches in der Bibel“, RGG⁴ 1 (1998): 676f as well as Dieter Timpe et al., „Hellenismus“, RGG⁴ 3 (2000): 1609-1615.
- ² As e.g. still E. Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen: mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament (Leipzig: Vogel, 1884).
- ³ Cf. G. Dalman, Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der Aramäischen Sprache erörtert (Leipzig: Hinrichs, 1930).
- ⁴ Cf. my article "The Biblical-Semitic Background of the New Testament Part 2: Grammatical Semitisms, STT 7 (2012): 21-32.
- ⁵ Cf. Joseph Fitzmyer, "The Phases of the Aramaic Language" In: A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays (Chico, Calif. [u.a.]: Scholars Press 1979), 58-84.
- ⁶ Cf. K. Beyer, ATTM, 59ff.
- ⁷ Cf. my list of Persian kings (appendix).
- ⁸ Cf. Bezalel Porten, Archives from Elephantine (Berkley and Los Angeles: Univ. of California Press, 1968), 21-24.
- ⁹ Cf. Est 1,1: מִהִינדּוּסָא = „from India to Sudan/Ethiopia“.
- ¹⁰ Cf. for **Elephantine/Hermopolis**: Bezalel Porten, and Ada Yardeni, Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt 1-4 (Winona Lake IN: Eisenbrauns, 1986-99); for **Tayma**: Peter Stein, Die reichsaramäischen Inschriften der Kampagnen 2005-2009 aus Tayma' (in preparation); for **Qumran/Murabba'at/Nahal Hever**: Klaus Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Hauptband, Ergänzungsband u. Bd. II (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, 1994, 2004); for **Wadi Daliyeh**: Douglas M. Gropp, Wadi Daliyeh II: The Samaria Paypri from Wadi Daliyeh (Oxford: Clarendon Press, 2001); for **Sardes**: CAL 28200 (LydBil) as well as Enno Littmann, Sardis: Publications of the American Society for the excavation of Sardis – Vol IV: Lydian Inscriptions Part I (Leiden: Brill, 1916); for **Beirut**: CAL 21301 (Decree und LouvTab);

- for **Ma'iana**: E. Lipinski, Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics III: Ma'iana (Leuven [u.a.]: Peeters, 2010); for **Bactria**: Joseph Naveh, and Shaul Shaked (Ed.), Aramaic Documents from Ancient Bactria (Fourth Century BCE) (London: The Khalili Family Trust, 2012).
- ¹¹ Cf. H. G. M. Williamson, "The Aramaic Documents in Ezra Revisited", Journal of Theological Studies 59 (2008): 41-62.
- ¹² Klaus Koch, „Esra/Esrabücher“, RGG⁴ 2 (1999): 1582.
- ¹³ Dirk Schwiderski, Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars: Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramäischen Briefe des Esrabuches (Berlin/New York: De Gruyter, 2000), 381.
- ¹⁴ Schwiderski, Handbuch, 381.
- ¹⁵ Cf. ibid., 352.
- ¹⁶ Ibid., 378f. But Schwiderski does not say here, that the addressee is quite frequently introduced with *l-* in the Hebrew-Canaanite letter form of pre-exilic times. Cf. for example ^{hk}(a1), ^{hk}(a2), ^{hk}(a3) or ^{hk}(b2), ibid., 81-83.
- ¹⁷ Cf. ibid., 381.
- ¹⁸ Based on Driver 5 = TAD A 6.7 (5th century BC). Cf. also Khalili IA6 and IA4 (4th century BC), Joseph Naveh, and Shaul Shaked (Ed.), Aramaic Documents from Ancient Bactria (Fourth Century BCE) (London: The Khalili Family Trust, 2012), 40-43, 64-67 and 76-79.
- ¹⁹ Cf. the frequent address form ^{ra}(d1) = *mn* [Absender] - 'l [Empfänger] (where *mn* in Ezr 5:6 might be missing due to context), ibid., 220 and 225.
- ²⁰ Cf. for example ^{ra}(C1) = *šlm wšrrt šgi'hwšrt lk* or ^{ra}(C2) = *šlm whjn šlht lk(j)*, ibid., 129f.
- ²¹ Cf. on this the overview in M. Folmer, The Aramaic Language in the Achaemenid Period: A Study in Linguistic Variation (Leuven: Peeters 1995), 535f, in which Samaria stands out with frequent OVS word order (cf. for example WDSP 2,7, in Douglas M. Gropp, Wadi Daliyeh II: The Samaria Paypri from Wadi Daliyeh, 45ff). Cf. also H. Gzella, "Imperial Aramaic" in The Semitic

- Languages: An International Handbook, ed. Stefan Weninger (Berlin: De Gruyter Mouton, 2011), 575 and 582f. Also today's dialectal differences in Arabic urge more caution when comparing the language of Egypt with Palestine.
- ²² Cf. Peter Stein, Die Reichsaramäischen Inschriften der Kampagnen 2005-2009 aus Taymā' (in preparation), 278ff.
- ²³ Cf. Franz Rosenthal, A Grammar of Biblical Aramaic (Wiesbaden: Harrassowitz, 1995), 39: „^h is commonly used to indicate ownership“. A similar usage of *l-* is found for example in Dan 4,23 and 5,23, cf. ATTM, 612.
- ²⁴ Cf. for example H. G. M. Williamson, "The Aramaic Documents in Ezra Revisited", 54: "[...] the danger of relying on any specific detail becomes ever more precarious" or 59: "it needs to be realized in consequence that the evidence as a whole does not point univocally in a single direction".
- ²⁵ Cf. on this Dennis Pardee, David J. Whitehead, and Paul E. Dion, "An Overview of Ancient Hebrew Epistolography", Journal of Biblical Literature 97 (1978): 330.
- ²⁶ The translation follows Peter Stein, Ein aramäischer Kudurru aus Taymā' (in preparation)
- ²⁷ For this literary interdependence cf. Tamar Cohn Eskenazi, In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah, SBL Monograph Series (Atlanta GA: Scholars Press, 1988), 41 u. 55f.
- ²⁸ For the discussion of the dating cf. P. Stein, ibid., 6f.
- ²⁹ Also the comparison of the usage of ^h in the Aramaic Ahiqar (TAD C 1.1, l. 156 and 210) confirms in my opinion the close overlap between Ezr 6:11 and the Tayma stele.
- ³⁰ Eduard Meyer, Die Entstehung des Judentums: Eine historische Untersuchung (1896; Hildesheim: Georg Olms, 1965), 25.
- ³¹ <http://call.cn.huc.edu/> (25.09.2013).
- ³² Stephen A. Kaufman, The Akkadian Influences on Aramaic (Chicago and London: University of Chicago Press, 1974), 133.
- ³³ Takamitsu Muraoka, A Grammar of Qumran

Aramaic (Leuven: Peeters, 2011), 250.

³⁴ Cf. for example Haggai 1:2: ..., *that the house of the LORD be built* בֵּית יְהוָה לְהִבְנוֹת

³⁵ Cf. for example Zechariah 4:7: ..., *who has to become straight before Zerubabel?* לְפָנַי יִרְבֶּבֶל לְמִישׁוֹר

³⁶ Cf. M. Folmer, *The Aramaic Language in the Achaemenid Period: A Study in Linguistic Variation* (Leuven: Peeters, 1995).

³⁷ M. Folmer, „Alt- und Reichsaramäisch“ In *Sprachen aus der Welt des Alten Testaments*, hrsg. von Holger Gzella (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009), 106.

³⁸ E.g. in the formative Imperial Aramaic number syntax, cf. Magen Broshi, and Elisha Qimron, „A Hebrew I.O.U. Note from the Second Year of the Bar Kokhba Revolt“, *JJS* 45 (1994): 290 as well as Uri Mor, „Bar Kokhba Documents“, *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* 1 (2013), 257.

³⁹ Cf. Avi Hurvitz, „The Linguistic Dating of Biblical Texts: Comments on Methodological Guidelines and Philological Procedures“ In *Diachrony in Biblical Hebrew*, ed. by Cynthia Miller-Naudé, and Ziony Zevit (Winona Lake IN: Eisenbrauns, 2012), 274f.

⁴⁰ Thus witnessed already in the Joseph story in Gen 43:23.

⁴¹ Cf. on this Joh 20:21f and Eph 2:17-22.

⁴² Only in the Cyrus-decree in Ezr 1:1f.

⁴³ From Old Persian, cf. Ellenbogen, *Foreign Words*, 116.

⁴⁴ From Old Persian, cf. *ibid.*, 142.

⁴⁵ From Akkadian, cf. *ibid.*, 12.

DAS MESSIASGEHEIMNIS IM MARKUSEVANGELIUM ALS ERFÜLLUNG DER OFFENBARUNGEN GOTTES

Sehr geehrte Damen und Herren!

Zum Abschluss unserer heutigen Fachtagung über die verschiedenen Aspekte der Offenbarung Jesu Christi im Neuen Testament wollen wir uns einem wichtigen Thema aus dem Markusevangelium zuwenden:

„Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium als Erfüllung der Offenbarungen Gottes“

Damit soll der Frage nachgegangen werden, auf welche Weise die Person und das Werk Jesu Christi durch die Menschwerdung offenbart wurde, so wie sie der Evangelist Markus dargestellt, dokumentiert und interpretiert hat.¹

1. Einleitung

Unser heutiges Thema hat bereits eine lange Tradition in der Theologie, und ist doch zugleich nach wie vor relevant und aktuell für unser Verständnis des Neuen Testaments auch im zweiten Jahrzehnt des neuen Jahrtausends. Es geht um das Markusevangelium, genauer, um das „Messiasgeheimnis“ darin. Diese Frage steht nun schon immerhin 110 Jahre lang im Raum, seit W. Wrede im Jahr 1901 sein berühmtes Buch *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* veröffentlichte.² Gemessen an den zahlreichen theologischen Modeerscheinungen im protestantischen Christentum der letzten 30 Jahre,³ die durch ihr Kommen und Gehen eher kurzlebig waren, hat Wredes biblisch-theologisches Grundanliegen immerhin das vergangene Jahrhundert überdauert.⁴ In der Tat stellt die Frage nach dem *Messiasgeheimnis*

das im 20. Jahrhundert meistdiskutierte christologische Problem dar, wie M. Karrer ausführt: „Verstand und bekannte der irdische Jesus sich selbst als Messias?“⁵

Diese Frage muss wiederum eingeordnet werden in die Art und Weise, wie das Markusevangelium, aber auch das Johannesevangelium die Identität Jesu darlegen. Warum präsentieren die Evangelien einen *Messias incognitus*, einen unerkannten Messias, und worin besteht sein Beitrag zur Erlösung *vor* seiner Auferstehung?⁶ Die Frage für die Evangelisten ist, wie sie erklären können, dass der irdische Jesus von Nazareth zugleich der auferstandene Herr ist.⁷ Denn hier ergibt sich das Dilemma oder das Paradox, dass Jesus zwar als Messias und Herr in Wort und Tat *vor* der Auferstehung präsentiert wird. Aber seine reale Identität bleibt verborgen bis *nach* Beendigung seines irdischen Lebens.⁸ Das heißt, die Texte der Evangelien, die *nach* der Auferstehung geschrieben wurden, sprechen von einem Messias *vor* der Auferstehung.⁹ Dieses Paradox von Kontinuität und Diskontinuität zwischen dem irdischen Wirken Jesu und dem Glauben an den auferstandenen Herrn macht jedoch gerade das einzigartige Proprium der Evangelien als einer literarischen Gattung aus.¹⁰

Die Lösung dieses Erkenntnisproblems sah Wrede in dem verbindenden Element des *Messiasgeheimnisses*.¹¹ Jesus habe seine wahre Identität als Messias und Sohn Gottes dem Volk verborgen, das ihm im Unglauben begegnete. Statt dessen habe er im engeren

Kreis seiner Jünger die wahre Identität als Messias offenbart, da die Jünger ihn im Glauben erkannt hätten. Diese persönliche Offenbarung seiner Identität hätten die Jünger dann nach Jesu Tod weiter verbreitet. So bemerkt J. Gnilka treffend:

„Wredes Interpretation ist vielfach modifiziert, teilweise auch abgelehnt worden, hat aber bis heute die Markus-Exegese bestimmend beeinflusst.“¹²

Ebenso stellt O. Merk fest, dass Wrede „problem- und wirkungsgesch.[ichtlich] bis heute unerledigte Aufgaben ntl. Wiss.[enschaft]“¹³ bearbeitet hat. Nicht nur dies, sondern die Frage nach dem Messiasgeheimnis stellt auch die heutige Theologie vor die Herausforderung, neue Antworten auf die Problematik der Offenbarung und Verhüllung Jesu Christi in den Evangelien des Neuen Testaments zu finden.¹⁴ Dies ist eine elementare Aufgabe der Theologie für Gemeinde und Mission, weil die gegenwärtigen Jesus-Bilder und Jesus-Verständnisse und Jesus-Wahrnehmungen in einer großen Gefahr stehen.¹⁵ Denn aufgrund der aristotelischen Verzerrung unseres Erkenntnisrasters und dem daraus folgenden „logischen Dualismus“¹⁶ haben Teile des westlichen Christentums begonnen, sich von der biblischen Offenbarung Jesu Christi abzulösen.¹⁷ Um es mit den Worten von W. Härle zu sagen, geht es um „die im Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens vorausgesetzte Gottes- und Welterkenntnis“.¹⁸

Daraus folgt aber sogleich die zweite Frage: Sind die gegenwärtigen Jesusbilder überhaupt noch soteriologisch gültig? Das heisst, mit anderen Worten: „Kann der moderne Jesus des 21. Jahrhunderts überhaupt noch Erlösung“¹⁹ für den Menschen bringen?“²⁰ Welche der gegenwärtigen Jesusbilder stehen überhaupt noch in der Rechtsnachfolge Jesu Christi? Und worin besteht dann noch – mit den Worten von M. Volf – die „christliche Identität und Differenz“²¹ in unserer modernen Gesellschaft?

Wo ist die Legitimation der Person und des Werkes Christi aus den Verheißungen des Alten Testaments und aus den Erfüllungen des Neuen Testaments zu erkennen?

Diese Frage greift K. Berger in seiner Studie über die Person Jesu auf, indem er auf den Geheimnischarakter Jesu hinweist:

„Ich möchte modernen Menschen sagen, was sie von Jesus haben. ... Den Sinn für das verborgene Geheimnis habe ich gerade als späterer Neutestamentler oft gut anwenden können, ist doch der Ansatz des Evangeliums nach Markus das Messiasgeheimnis. Dessen Sinn ist, dass erst mit der Auferstehung Jesu, vollends bei seiner Wiederkunft, das Dunkel über seine Identität gelichtet wird.“²²

Mit dieser christologischen Perspektive wollen wir uns nun einigen wichtigen Aspekten der Frage nach dem Messiasgeheimnis zuwenden.²³

2. Die Begrenzung der Erkenntnis Jesu Christi durch das Geheimnis des Messias

Grundlegend für unsere Annäherung an das Messiasgeheimnis ist die Einsicht, dass dies in literarischer Sicht²⁴ durch ein „Evangelium“²⁵ geschieht, und dass darin in theologischer Sicht das Konzept der „Gottesherrschaft“ eine zentrale Bedeutung hat. Dies bedeutet, dass Jesus das Evangelium verkündet hat, das darin besteht, dass Gottes Herrschaft unmittelbar vor der Tür steht.²⁶ Die literarische Gattung des „Evangeliums“ ist jedoch nicht nur eine beliebige formale Textform, die der judenchristliche Missionar Johannes Markus verwendet hat.²⁷ Wie G. Stanton bemerkt, hat er auch nicht einfach eine Textsammlung unterschiedlicher Traditionen unter einem bestimmten Thema zusammengestellt. Vielmehr hat er eine lebhafte Geschichte geschrieben mit mehreren Wendepunkten und Höhepunkten, deren Themen fast alle bereits in Kapitel 1 eingeleitet und später entfaltet werden.²⁸

Das bedeutet, dass dieses Evangelium vermutlich das erste urchristliche Buch ist, das in einer bestimmten Weise das Leben und die Verkündigung Jesu Christi zusammenhängend darstellt.²⁹ Somit haben wir einen Erzähltext, einen *narrativen Text* vor uns, der uns heutige Leser durch eine interpretierte Dokumentation mit der Erfahrungswelt der ersten Christen in Verbindung bringt.³⁰ So bemerkt U. Wilckens zum Verfasser des Evangeliums treffend:

„Er schrieb es nicht als Sammler und >>Redaktor<<, sondern als ein theologischer Autor von hoher Kraft und Qualität. Das zeigt sich gleich in der *Überschrift*: >>Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes<< (1,1).“³¹

Hierbei ist es wichtig, zu sehen, dass dieses Evangelium einen Bericht verfasst, eine Handlung, welche die Wirklichkeit beschreibt, die Jesus getan und erlitten hat.³² Dieser Bericht beginnt mit den Worten: „*Anfang des Evangeliums*“. Jesus hat somit den *Anfang einer heilsgeschichtlichen Handlung* in seinem Leben realisiert. Was ist aber dann das „Ende“ oder die „Erfüllung“ des Evangeliums?

2.1 Der historische und theologische Hintergrund des Messiasgeheimnisses

Wenn wir uns die literarische und damit auch die theologisch-biographische Entwicklung des Markusevangeliums³³ ansehen, dann entfaltet sich das Messiasgeheimnis in drei Richtungen. So stellt J. Gnilka im Anschluss an W. Wrede folgende drei Elemente heraus:

- (1) die Schweigegebote an Geheilte, Dämonen und Jünger³⁴
- (2) Bemerkungen über das Unverständnis und den Unglauben der Jünger
- (3) Parabelbelehrung für das Volk³⁵

Hier wird bereits deutlich, dass das Auftreten Jesu in seinen Worten und in seinen Taten auf einen definitiven geistlichen Widerstand stieß. Für den Evangelisten Markus ist es sehr wichtig, Jesu Macht über Dämonen und unreine Geister zu betonen. Daher ist eine

der ersten öffentlichen Handlungen Jesu eine Dämonenaustreibung, und somit das erste Wunder im Markusevangelium überhaupt.³⁶ Obwohl Jesus den Dämonen gebietet zu schweigen, sagen die Dämonen, wer Jesus ist: der Sohn Gottes (Mk 1:1,24-25,34; 3:11-12; 5:7). Hier zeigt sie die Struktur der Korrelation, der wechselseitigen Entsprechung von Licht und Finsternis, wie sie in den Evangelien immer wieder zu Tage tritt. Dort, wo Jesus das Kommen des Reiches Gottes verkündigt, regt sich zugleich der geistliche Widerstand der dämonischen Dimension aus dem Reich der Finsternis. Dort, wo jedoch nur eine säkularisierte Form der Kultur und Religion stattfindet, tritt auch der Gegensatz von Licht und Finsternis im Allgemeinen weniger deutlich in Erscheinung.

Dieser mittlere Bereich der geistlichen Unbestimmtheit wird durch die Verkündigung Jesu und den Ruf zur Umkehr durchbrochen, wenn er sagt: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“ (Mt 4:17). Diese Verkündigung Jesu trifft auf das geistliche Unverständnis der Menschen, das die Jünger und das Volk daran hinderte, Jesu himmlische und messianische Natur zu erkennen. Mit anderen Worten: die handelnden Personen der unsichtbaren Welt verstehen teilweise mehr, wer Jesus ist, als die handelnden Personen der sichtbaren Welt.³⁷ Deshalb war es für Jesus wichtig, eine offene Verkündigung seiner Person als Menschensohn und Messias zu vermeiden, damit auf der einen Seite keine falsche Wahrnehmung seines Dienstes entstehen konnte in der sichtbaren Welt. Auf der anderen Seite war wichtig, dass die Jünger seine himmlische Herkunft und Natur als Menschensohn erkennen können (cf. Mt 16:13-16: „Sohn des lebendigen Gottes“).³⁸

Wenn wir die Entwicklung der Verkündigung Jesu im Markusevangelium ansehen, zeigt sich, dass Jesus zunächst dem einzelnen Menschen begegnet und ihm die gute Botschaft des Glaubens und der Gottesherrschaft nahe

bringt. Die Gottesherrschaft ist das Kommen des Menschensohnes, um den Willen Gottes auf Erden durchzusetzen, da er ja das Wort Gottes ist. Der Glaube gestaltet sich durch den Messias, der von den Toten auferstanden ist und dadurch die messianische Heilsgeschichte verwirklicht. Diese Verwirklichung der messianischen Heilsgeschichte wird nicht mehr vergänglich sein, sondern ewig – wie die leibhaftige Auferstehung Jesu Christi, die durch die Fleischwerdung des Ewigen, der Menschensohn, in unsere physikalische Welt gekommen ist. Diese Gottesherrschaft wird keiner anderen Nation oder anderen Menschen gegeben, denn sie wird direkt unter Gott sein, was sich in der Person Jesu Christi manifestiert hat (Dan 2:44).

In dieser Phase haben die Menschen die Heilsmacht Jesu zwar erkannt, jedoch nur in begrenzter Weise. Sie haben noch nicht die volle heilsgeschichtliche Bedeutung Jesu als der „Christus“, der „Messias“ verstanden.³⁹ Denn die volle Erkenntnis Jesu konnte erst nach der Kreuzigung und Auferstehung Jesu

erfolgen.⁴⁰ Wie Gnika beobachtet, kommt die Offenbarung erst am Ende mit der Passion und der Auferstehung zu ihrem gültigen Abschluss.⁴¹ Es ging daher darum, dass Jesus von Anfang seines Dienstes an durch den *Glauben*⁴² des Menschen erkannt werden wollte, also durch eine Erkenntnis, die von Gott selbst geschenkt war. Er wollte nicht durch den Eindruck der sichtbaren Heilungen zum irdischen messianischen Retter erhoben werden. Entsprechend bemerkt Gnika in treffender Weise:

„Weil das Geheimnis mit der Offenbarung, die das Lehren, Wirken, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu betrifft, zu tun hat, kann als sein Sinn festgestellt werden: die Offenbarung, die in Jesus erfolgte, ist vor der Passion und Auferstehung eine unabgeschlossene und mißverständliche. ... Das Messiasgeheimnis erweist sich als ein literarisches Mittel, das mit der von Markus geschaffenen Form des Evangeliums notwendig wurde.“⁴³

In diesem Zusammenhang ist die Beobachtung von R.T. France hilfreich, der das Konzept

des „Geheimnisses“ (gr. μυστήριον) im Markusevangelium in mehreren Dimensionen aufzeigt.⁴⁴ Während der Begriff als solcher nur in Mk 4:11 erscheint,⁴⁵ wird das Konzept durch die Schweigegebote etc. im Verlauf des Evangeliums mehr und mehr deutlich. France zeigt auf, wie in der Zeit zwischen den Testamenten des Alten und Neuen Bundes, vor allem in den jüdischen Targumen (aramäische Übersetzungen von hebräischen Texten des AT oder griechischen Texten der LXX)⁴⁶ sich im einfachen Volk die Hoffnungen auf eine geistliche Wiederherstellung und die Hoffnungen auf eine nationale Befreiung miteinander vermischten.⁴⁷ Auch Daniel 9:26 und die Verwendung von „Christus“ in der Septuaginta (LXX) bringen keine eindeutige Klarheit.⁴⁸ Daher war der Titel „der Christus“ (gr. ὁ χριστός) zur Lebenszeit Jesu theologisch sehr ambivalent, denn er war noch kein absoluter Begriff für den kommenden Erlöser. So bemerkt M. Bockmuehl treffend:

„Die Hoffnung auf die endgültige Erlösung Israels war im Judentum fast allgemein gegenwärtig, wenn auch in vielen verschiedenen Ausprägungen. Sie wurde nicht immer und überall mit einer einzigen Erlösergestalt verbunden, die Messias genannt wurde.“⁴⁹

Wie I. Wandrey ausführt, gab es sehr unterschiedlich akzentuierte Messiaserwartungen im Frühjudentum, die aus den Erwartungen des davidischen Königtums gemäß 2 Sam 7:12-19, aus der Rettergestalt gemäß Jes 9:1-6; 11:1-9, sowie der endzeitlichen Priesterfigur gemäß Sach 6:9-15 geformt wurden.⁵⁰ Auch in der apokryphen und pseudepigraphischen⁵¹ Literatur sowie in den Qumran-Schriften⁵² erscheint eine Vielfalt an messianischen Vorstellungen, die überwiegend aus bestimmten historischen Situationen entstehen.⁵³ So bemerkt Wandrey treffend:

„In diesen Zusammenhang gehören die Psalmen Salomos (Ps 17 und 18; ...), in denen die Hoffnung auf eine Restauration der polit. Verhältnisse und die Wiedererrichtung

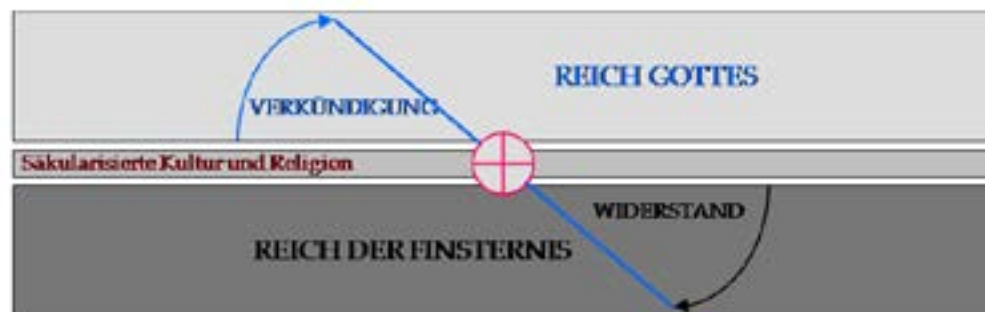
des davidischen Königtums zum Ausdruck kommt. In den späteren apokalyptischen Schriften steht der M.[ashiach] ben David⁵⁴ im Vordergrund.“⁵⁵

Wichtig ist hier, dass die Messiaserwartung im Verständnis des alttestamentlichen Königtums und in der Hoftheologie der Davidsdynastie wurzelt.⁵⁶ Das Markusevangelium verwendet demnach die Prophetie von dem idealen König der Endzeit (PsSal 18,5), der als Messias auch auf den Menschensohn⁵⁷ aus Dan 7:13 bezogen wird.⁵⁸ Neu ist jedoch im Markusevangelium, dass der Messias als militärischer König durch den Messias als Offenbarer, der durch seine Menschwerdung, Sterben und Auferstehen die Erlösung bewirkt, übertroffen wird.⁵⁹ Indem der Menschensohn, der Gott selbst ist, getötet wird,⁶⁰ ist ihm Unrecht geschehen, denn er war ohne Sünde. Jetzt müsste Gott, der gerecht ist, die Menschheit strafen, die diesen Gerechten Gottes umgebracht hat. Jesus verzichtet jedoch auf die Klage gegen die Menschheit in seinem berühmten Satz: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23:34). Somit wird die Klage aller Klagen, die höchstmögliche Klage, von Jesus fallen gelassen und so wird sein Blut, das eigentlich zu Gott um Rache schreien müsste, zu einem Blut, das uns die Vergebung ausspricht. Das ist der Paradigmenwechsel: Nicht mehr das Gesetz der Vergeltung, sondern das Gesetz der Gnade gilt. Das konnte nur Gott selbst realisieren hier auf Erden, denn auch die Propheten hätten durch ihr Leiden und Sterben keine Rechtfertigung für uns Menschen erwirken können. Diese Aspekte wollen wir uns nun im einzelnen ansehen:

2.2 Die Entfaltung des Messiasgeheimnisses im Markusevangelium

Grundlegend für unsere Herangehensweise ist die Einsicht aus der Literaturwissenschaft, dass sich die Offenbarung Gottes⁶¹ in Gestalt Heiliger Schrift grundsätzlich nur den *Teilnehmern an der Gemeinschaft des Glaubens* erschliesst.⁶² Der eminente Literaturwissenschaftler des hebräischen Alten Testaments, M. Sternberg,

Korrelation von Licht und Finsternis



prägte hierfür den Begriff der „foolproof composition“.⁶³ Damit meint er, dass ein Leser die Bibel nicht *gegen* ihre eigene Absicht lesen kann. Denn die Gemeinschaft der Glaubenden versteht übereinstimmend die Handlungslinie, die Weltordnung und das Wertesystem.⁶⁴ Wer als Leser versteht, dass die Bibel grundsätzlich sich von Wahrheit zu ganzer Wahrheit, von ausdrücklicher zu unausgesprochener Wahrheit bewegt, der versteht den Reichtum an Erkenntnis in der Bibel.⁶⁵

Ein Teilaspekt dieser Form der „Klarheit der Schrift“ (M. Luther) ist jedoch die Unterscheidung der Menschen innerhalb und der Menschen außerhalb der Glaubensgemeinschaft. Daher unterscheidet Luther zwei Klarheiten der Schrift, einerseits die äußere Klarheit, andererseits die innere Klarheit.⁶⁶ Bereits 1525 bemerkt er treffend:

„... es gibt auch eine doppelte Klarheit der Schrift ..., eine äußere, durch die Hilfe des Wortes geschaffen, eine andere in der Erkenntnis des Herzens gelegen. Wenn Du von der inneren Klarheit sprichst, so wird kein Mensch eines einzigen Buchstabens in der Schrift gewahr, wenn er nicht den Geist Gottes besitzt. Alle haben ein verfinstertes Herz, so dass sie, wenn sie auch alles, was in der Schrift steht, zu sagen und vorzubringen wissen, nichts davon wahrnehmen oder erkennen. ... Der Geist wird nämlich erfordert zum Verständnis der ganzen Schrift oder irgendeines ihrer Teile. Wenn Du aber von der äußeren Klarheit sprichst, so ist überhaupt nichts unklar oder zweifelhaft gelassen, sondern alles, was auch immer in der Schrift enthalten ist, ist durch das Wort in das gewisseste Licht gebracht und aller Welt dargelegt.“⁶⁷

Hier sehen wir, wie Luther in systematischer Weise bereits sah, was Sternberg in literarischer Weise dann begründet und bestätigt hat.

Im Markusevangelium wird in den nun folgenden Dimensionen der Erfüllung der Offenbarungen Gottes zweierlei sichtbar:

- (a) dass Jesu Erlösungswirken einerseits hauptsächlich an Israel als Bundesvolk⁶⁸ Gottes gerichtet ist
- (b) dass jedoch die Erlösung auch an die Menschen aus den Nationen⁶⁹ gerichtet ist, sofern sie durch den Glauben am Reich Gottes teilhaben

Diese zweifache inkarnatorische Struktur der Gottesherrschaft zeigt sich in den folgenden drei Dimensionen der Dämonenaustreibungen, Gleichniserzählungen und Heilungswunder.⁷⁰

Dämonenaustreibungen: Die Berichte des Markusevangeliums stellen die Dämonen als reale Geistmächte dar, die in die diesseitige Welt von Raum und Zeit hineinwirken. Durch den logischen Dualismus des westlichen theologischen Erkenntnisrasters wird jedoch ein Einwirken von Kräften aus der transzendenten in die immanente Wirklichkeit weitgehend ausgeblendet.⁷¹ Symptomatisch für diese Interpretation des Dämonischen ist die aktuelle Studie von L. Wilkens, in der der Verfasser das Dämonische als einen verkehrten Bewusstseinszustand versteht. Wilkens bemerkt zum Begriff des Dämonischen:

„Dämonie ist das verzerrte, sich selbst nicht annehmende, sich verleugnende, in Selbsthaß verkehrte Bewußtsein von Gott. Dämonie ist sozusagen eine falsche Ontologie: Man will nicht Sein, sondern nur Wirkung als Sein gelten lassen. Der ‚Besessene‘ weiß, daß sein Bewußtsein von Gott falsch ist.“⁷²

Hier erfolgt demnach eine Reduktion der dämonischen Wirklichkeit auf die Ebene der subjektiven Wahrnehmung des Menschen, also eine anthropozentrische Verkürzung.⁷³

Dementsprechend wird in der heutigen Theologie in weiten Teilen diese Dimension als mythologische Rede verstanden, die im Kontext der damaligen jüdischen Umwelt zu erklären sei.⁷⁴ Bezeichnend ist nun, dass im Markusevangelium das erste Wunder

Jesu die Befreiung eines Mannes von einem unreinen Geist ist (Mk 1:24-25).⁷⁵ Demnach hat die Heilsmacht Jesu über die Mächte einen wichtigen Stellenwert, der durch das autoritative Befehlswort Jesu an den unreinen Geist betont wird. Hierzu bemerkt W. Härle treffend:

„Teufel und Dämonen treten auf als Gegenmächte und Gegenkräfte zu der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus. Dabei betont das Neue Testament sowohl deren Gefährlichkeit und Bedrohlichkeit als auch – und vor allem – die *Überlegenheit* Jesu Christi gegenüber diesen Mächten des Bösen.“⁷⁶

Jesus gebietet dem unreinen Geist mit dem Befehl: „Verstumme und fahre hinaus aus ihm!“ (Mk 1:25). Jesus äußert hier also keine Meinung, sondern er spricht ein Machtwort in der Autorität des Menschensohnes (cf. Mk 2:5,17,28), um dadurch eine unerwünschte Äußerung zu unterbinden. Ebenso verfährt er in Mk 3:12 und 9:25. Zu dem hier stets verwendeten Begriff „bedrohen“ (gr. ἐπιτιμάω) bemerkt R.T. France treffend, dass der alttestamentliche Hintergrund in der hb. Wurzel *ga’ar* liegt. Dieses Wort wird im AT für Gottes unterwerfendes Wort verwendet, das nicht nur einen verbalen Protest darstellt, sondern die Feinde Gottes effektiv unter Kontrolle bringt.⁷⁷ So z.B. dort, wo Jahwe gegen die Mächte des Chaos kämpft und ihnen Einhalt gebietet,⁷⁸ so dass dieses Wort *ga’ar* auch parallel zu Gottes Zorn stehen kann.⁷⁹ Hierbei stehen aber nicht ausschließlich widergöttliche Mächte im Blickpunkt, sondern auch das Bundesvolk Israel kann das Objekt des göttlichen Scheltens sein.⁸⁰

Gleichniserzählungen: Die Gleichnisse umfassen etwa *ein Drittel* der Lehre Jesu in den Evangelien und stellen damit eine theologisch bedeutende literarische Gattung dar.⁸¹ Dies wird aus literaturwissenschaftlicher Sicht z.B. von F. Kermode betont und insbesondere auf die Gleichniserzählungen im Markusevangelium

angewendet.⁸² Die Menschen innerhalb der Glaubensgemeinschaft verstehen die Gleichnisse⁸³, die Menschen außerhalb verstehen sie nicht.⁸⁴ Somit ist der Glaube der Zuhörer das entscheidende Kriterium des Verständnisses, wer Jesus ist. Wer Jesus ohne Glauben zu verstehen und zu begreifen versucht, wird es nicht vermögen. Für ihn verhüllen die Gleichnisse die Erkenntnis des Reiches Gottes.⁸⁵ Somit besagt die *Parabeltheorie*, dass die Gleichnisse im Markusevangelium Rätselreden sind, wie J. Gnllka ausführt.⁸⁶ Sie sollen die Wahrheit verhüllen, als Gericht über das verstockte Volk. Umgekehrt wird somit der „Gnadencharakter von Offenbarung und Berufung“⁸⁷ herausgestellt, durch den der Mensch erst das Geheimnis des Reiches Gottes erkennen kann.

Heilungswunder: Im Zusammenhang mit dem Messiasgeheimnis ist bei den Wundern Jesu zu beachten, dass die synoptischen Evangelien übereinstimmend unterscheiden zwischen den „Krafterweisen“ (gr. δυνάμεις)⁸⁸ und den spektakulär-überirdischen „Zeichen“ (gr. σημεῖα).⁸⁹ Derartige Zeichen lehnt Jesus als Ausdruck des Unglaubens ab (Mk 8:11-12). Vielmehr will Jesus durch den von Gott selbst gewirkten Glauben an seine Erlösungskraft in geistlicher und körperlicher Hinsicht erkannt werden.⁹⁰ Diese Erlösungskraft findet in der Macht zur Sündenvergebung ihren zentralen Ausdruck (Mk 2:1-12). Wie O. Betz anmerkt, stellt Psalm 103 den Hintergrund für das einheitliche Verständnis und die innere Logik von Mk 2 dar.⁹¹ Gemäß dem alttestamentlich-semitischen Hintergrund in Ps 103:3 gehören Vergebung der Sünden und Heilung als erbarmendes Wirken Gottes an seinen Kindern zusammen, und zwar im Sinne einer notwendigen Einheit.⁹² Mit Bezug auf Mk 2:11 bemerkt Betz treffend:

„... das objektiv aufgewiesene Vermögen zu heilen -, es wird in dieser Geschichte durch das Heimtragen der Bahre demonstriert (V. 11),- macht die nicht nachweisbare Vollmacht der Sündenvergebung offenbar.“⁹³

Hier geht es daher zentral um die Offenbarungsqualität der Vollmacht Jesu als Messias, durch die er zugleich die Person des Menschensohnes ist, indem er die Königsherrschaft Gottes im AT⁹⁴ in Wort und Tat jetzt auf Erden herbeiführt in seiner Person, denn er soll angebetet werden.⁹⁵ Diesen Aspekt wollen wir im folgenden näher beleuchten.

3. Die Offenbarung der Erkenntnis Jesu Christi durch die Vollmacht des Messias

Das Motiv der Vollmacht⁹⁶ Jesu steht bereits in den eröffnenden Kapiteln 1-3 im Vordergrund. Obwohl diese Vollmacht von Gott kommt, wird sie erst im Kampf mit den Gegnern Jesu sichtbar.⁹⁷ In seinem Kampf gegen die Dämonen und Satan persönlich, aber auch gegen Krankheiten und Pharisäer geht es Jesus jedoch nicht um die Demonstration der Macht um ihrer selbst willen. Vielmehr steht das Motiv der Reinheit im Mittelpunkt, was in der Heilung des Aussätzigen (Mk 1:40-45) deutlich sichtbar wird. Hierzu bemerkt K. Berger treffend:

„Mit dem Thema Reinheit greift Jesus ein messianisches Motiv aus der Erwartung des Judentums auf. Nach Psalmen Salomonis 17 wird der Messias Israel kultisch reinigen. Jesus vollzieht dieses durch Exorzismen und Heilungen, dann aber bei der Tempel-Reinigung in Jerusalem (Mk 11).“⁹⁸

Diese Reinigung des Volkes Gottes durch die Vollmacht des Messias zeigt sich in Jesu Vollmacht in Wort und Tat. So bemerkt O. Betz zu Recht, dass der irdische Jesus der von Gott Gesandte ist, der die Vollmacht hat, den Menschen ihre Sünden zu vergeben und dieses Machtwort durch seine Heilungswunder zu beglaubigen (Mk 2:5-12).⁹⁹

3.1 Das Zeugnis der Vollmacht in Wort und Tat

Die Vollmacht (gr. ἐξουσία) Jesu ist das zentrale Motiv, das dem Geheimnis des Reiches Gottes zugrunde liegt. Dieses Geheimnis wird jedoch nur dem erweiterten Jüngerkreis einschließlich der 12 Jünger offenbart, während diejenigen, die „draußen“ sind, „alles“ in Gleichnissen erfahren

(Mk 4:10-11). Wie M. Hengel ausführt, liegt in dieser Vollmacht Jesu der Schlüssel zum Verständnis seines Dienstes und seiner Passion (cf. Mk 10:45)¹⁰⁰ Jedoch unterschätzt Hengel die Bedeutung der Auferstehungshoffnung und Auferstehungstatsache als endgültige Dimension der Offenbarung des Messias, durch die der messianische Autoritätsanspruch Jesu auf Erden erst vollendet und damit endgültig legitimiert wurde.¹⁰¹ Die messianischen Werke, die auch von den anderen Synoptikern in Mt 11:2-3 bzw. Lk 7:20-23 angesprochen werden, zeigen bereits während des irdischen Lebens Jesu, dass er der im AT angekündigte Erlöser sein musste. Doch erst in der Auferstehung wird die Offenbarung Jesu als Messias vollendet und dadurch seine Vollmacht, die Erlösung zu bringen, letztgültig durchgesetzt. Hier zeigt sich die dreifache heilsgeschichtliche Offenbarung des Wortes Gottes der Vollmacht zur Erlösung.

Zunächst offenbart Gott sein Wort in Gestalt der Torah, als Ausdruck seiner Bundesbeziehung mit seinem Volk im Alten Testament. Diese Gestalt des Wortes Gottes wird weiter enthüllt und differenziert in den Evangelien des Neuen Testaments. Das Wort Gottes wird enthüllt durch das Kommen und Handeln Jesu Christi. Er ist der Menschensohn, denn das Wort war bei Gott (Dan 7:13,14) und das Wort wurde Fleisch. Hier sehen wir die zweite Form der Offenbarung, nämlich die Herrschaft Gottes über die Menschen im Leibe des Nachkommens Davids gemäß 2 Sam 7:14. Jesus ist der „Immanuel“, also „Gott mit uns“, der das Kommen der Gottesherrschaft herbeiführt. Die Auferstehung Jesu von den Toten ist die unerwartete und endgültige Gestalt der Offenbarung. Sie ist - wie Gott selbst - ewig (cf. Jes 9:5 „Gott-Held, Ewig-Vater“). Somit ist der Sohn Gottes der Anfang des Evangeliums. Diese Form führt dann zum Ausschütten des Heiligen Geistes. Dies ist die dritte Form der Offenbarung (cf. Röm 5:5,21; 6:4,23; 8:11), nämlich das fortlaufende Evangelium. Jesus ist das menschengewordene Wort Gottes, das die Erlösung von der Macht der Sünde und den Weg zum Leben im Reich Gottes verkündet.

3.2 Die Verkündigung des Menschensohnes durch die Auferstehung

Wie G. Beale¹⁰² ausführt, bestand die Hoffnung des alttestamentlichen Judentums darin, dass am Ende der Geschichte die Auferstehung Christi stattfinden würde, welche die Endzeit herbeiführt.¹⁰³ Diese Perspektive des endzeitlichen Auferweckungshandelns Gottes wird z.B. in der apokalyptischen¹⁰⁴ Prophetie Daniels in Dan 12:2,4,13 angedeutet, wie auch in Jes 26:19 und Hes 36:26-35; 37:1-14. Hierzu betont Beale treffend, dass die Auferstehung des Geistes untrennbar mit der Auferstehung des Leibes verbunden ist, so dass ein Dualismus und somit eine Trennung von Geist und Leib in der prophetischen Perspektive des Hesekiel ausgeschlossen ist.¹⁰⁵ Auch im zwischentestamentlichen Judentum gab es eine starke Hoffnung auf die Auferstehung, z.B. in 4 Esra, 2 Baruch, Jubiläen und den Qumran-Schriften.¹⁰⁶ In dieses Klima der frühjüdischen Auferstehungsvorstellungen¹⁰⁷ hinein entfaltet das Markus-Evangelium die messianische Erwartung in Bezug auf die Person und das Werk Jesu.

Jedoch wird das Messiasgeheimnis erst im Höhepunkt der Selbstoffenbarung Jesu gelöst, in seiner Passion.¹⁰⁸ Denn beim Verhör Jesu¹⁰⁹ fragt ihn der Hohepriester, ob er der Sohn Gottes sei. Jesus bejaht dies, aber er ergänzt zugleich, dass der Menschensohn vom Himmel zurückkehren wird (Mk 14:62).¹¹⁰ Dies ist die Auflösung des Messiasgeheimnisses durch Jesus selbst, indem er zugleich die Autorität der Königsherrschaft beansprucht und daher in der Vollmacht des Menschensohnes sprechen kann.¹¹¹ Daraus ergibt sich die zentrale Botschaft, das Kerygma, des Markusevangeliums, wie P. Wassermann treffend bemerkt:

„Dieser Satz ... besagt, dass der MS und der GS die eine und gleiche Person in Personalunion sind, und dass ... der GS nicht nur im Sinne der davidischen Nachkommenschaft ein „irdischer“ Messias ist, sondern zur gleichen Zeit auch ein

„himmlischer“, da er der MS ist, der gemäß Daniel 7 im Himmel vor Gott steht.“¹¹²

Damit entsteht in der Auferstehung eine Bedeutungsumkehr bzw. Synchronisation der Hoheitstitel¹¹³ Jesu.

In Kreuz, Auferstehung und Wiederkunft Jesu vereinigt sich der Menschensohn mit dem Gottessohn (Mk 16:6). Dies ist die Erfüllung der dualen Prophetie, die durch das Messiasgeheimnis zunächst progressiv aufgebaut wurde, um dann in der Passion, Auferstehung¹¹⁴ und Parusie Jesu aufgelöst und offenbart zu werden. Auch in der interreligiösen Auseinandersetzung, beispielsweise mit dem Islam, ist zu beachten, dass im Qur'an zwar der Hoheitstitel „Messias“, jedoch nicht der Hoheitstitel „Menschensohn“ auf Jesus angewendet wird. In folgenden neun Versen des Qur'an wird der arabische Begriff „der Christus“ *al-masih* (المسيح) verwendet:¹¹⁵

(1 mal): Sure 4:172

(4 mal): Sure 5:17,72,75; 9:31

(3 mal): Sure 3:45; 4:157,171

(1 mal): Sure 9:30¹¹⁶

Der Begriff des Menschensohnes erscheint im Qur'an jedoch nicht. Somit stellt der Hoheitstitel „Menschensohn“ ein sehr spezifisches und bedeutungsentscheidendes Alleinstellungsmerkmal biblischer Christologie dar.¹¹⁷ Darin liegt die Auflösung des Messiasgeheimnisses, denn die jüdisch-semitischen Erwartungen der vorösterlichen Gemeinde wurden übertroffen durch die endzeitliche, eschatologische Herrschaft Jesu bei seiner Wiederkunft¹¹⁸ in Macht und Herrlichkeit, nicht in Demut und Armut, wie bei seinem ersten Kommen. Von daher ist der Bericht des Markusevangeliums nur der *Anfang* des Evangeliums Jesu Christi (Mk 1:1 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ). Die *Vollendung* hingegen erfolgt mit seiner Kreuzigung und Auferstehung sowie mit seiner Wiederkunft am Ende der Zeiten (Mk 16:6).¹¹⁹ Die Auferstehung wird von den Evangelien

übereinstimmend als physikalisches Ereignis betont und durch die Augenzeugenschaft des Jüngers Simon Petrus betont, dem Jesus als der HERR erschienen ist (Lk 24:34).¹²⁰ Aus biblisch-semitischer Sicht bedeutet dies zugleich, dass Jesus von Gott selbst auferweckt wurde, so dass seine Identität während seines irdischen Lebens bestätigt und legitimiert wurde. Hierzu bemerkt H.-J. Eckstein treffend: „Im alttestamentlich-jüdischen Kontext versteht es sich von selbst, dass die >Auferstehung von den Toten< allein von Gott, dem Schöpfer, bewirkt werden kann ...“¹²¹

Durch Jesu Auferstehung wird das Messiasgeheimnis aufgelöst und die Königsherrschaft Jesu als Davids Sohn wird erfüllt (cf. Mk 12:35-37; 14:3-9).¹²² So offenbart sich Jesus vom leidenden Messias hin zum königlichen Messias.¹²³ Zwischen Anfang und Vollendung liegt jedoch die gnädige Zuwendung Gottes, der im Menschensohn auf die Erde kam, um sich als der Vater im Himmel zu offenbaren, zu dem der Christ beten darf.¹²⁴ Denn der erhöhte Menschensohn – gemäß

Röm 1:1-4 Gottes Sohn – sendet den Geist Gottes, durch dessen Lebenskraft auch den glaubenden Nachfolgern die Auferstehung zuteil werden wird (cf. Jh 6:63; 7:39).¹²⁵ Der Menschensohn – das Wort Gottes – wird Fleisch im Leibe des Nachkommens Davids, der gemäß der davidischen Verheißung der Messias, der Sohn Gottes, ist und somit zur Auferstehung von den Toten gelangt. So bemerkt M. Luther in seiner Auslegung des Vaterunsers treffend:

„Denn niemand kann uns zum Himmel helfen als der Vater allein; wie Joh. 3,13 geschrieben steht: >> Niemand steigt auf in den Himmel, als allein der, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Sohn des Menschen<<. In dessen Hülle und auf seinem Rücken müssen wir hinaufsteigen.“¹²⁶

Die Auferstehung Christi offenbart sich somit als ein trinitarisches Geschehen, das mit Christus selbst beginnt, sich in seiner Gemeinde fortsetzt und am Ende der Heilsgeschichte mit der eschatologischen Neuschöpfung vollendet wird (1 Kor 15:45-47; Röm 8:18-23).¹²⁷

4. Ertrag

Vier Thesen fassen unser Thema zusammen:

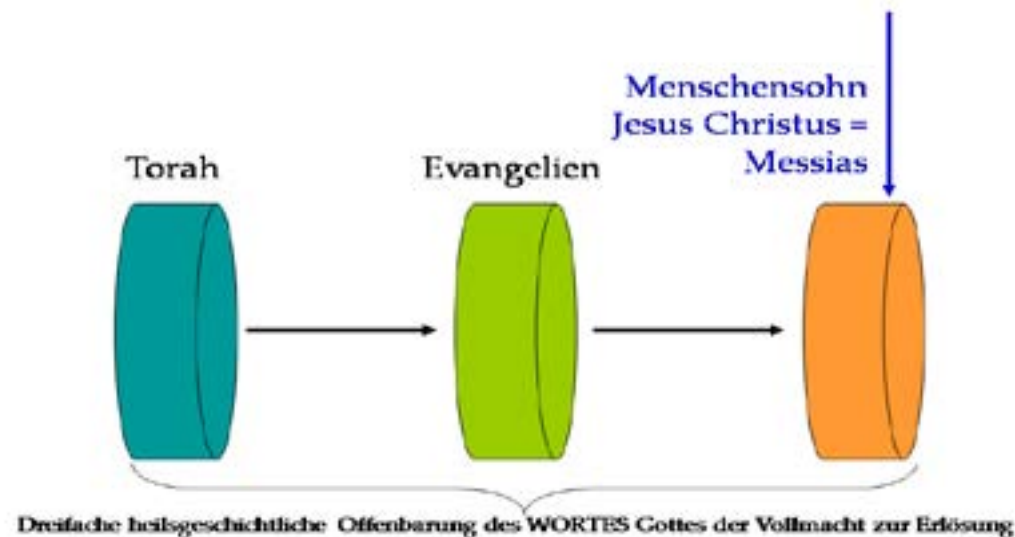
- (1) Jesus offenbart sich als der auferstandene und erhöhte Messias und HERR, der durch alle Zeiten hindurch machtvoll weiterwirkt und die Gottesherrschaft bis zum Ende der Zeiten durchsetzen wird
- (2) Der Glaube ist zugleich Zuspruch und Anspruch, Gabe und Aufgabe an den Menschen, Jesus als den erhöhten Menschensohn, Gottes Sohn und Erlöser zu erkennen und zu ergreifen
- (3) Jesus führt sein Werk der Erlösung in Wort und Tat durch seine Nachfolger in der christlichen Gemeinde physikalisch fort, bis das Evangelium allen Völkern verkündet worden ist
- (4) Die Vollendung der Offenbarung des Menschensohnes Jesus erfolgt im endgültigen Abendmahl mit seinen Nachfolgern im eschatologischen Reich Gottes, wenn Gottes Herrschaft vollständig durchgesetzt sein wird

Herzlichen Dank!

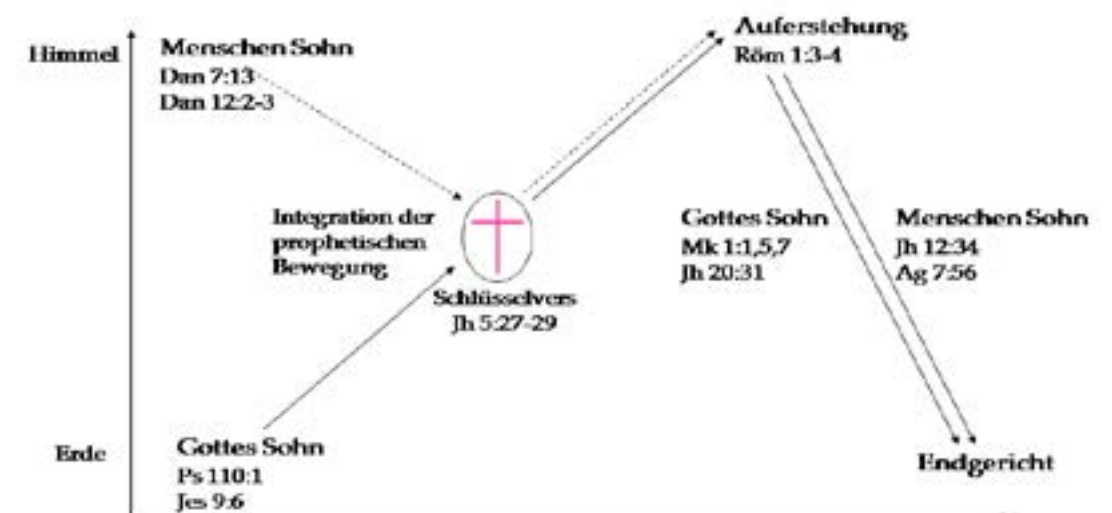
BIBLIOGRAPHIE

- Alsop, John, „Auferstehung. 1. In den Schriften des NT“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 309-313.
- Ashton, John. *Understanding the Fourth Gospel*. Second Edition. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Aune, David E. *The New Testament in its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster, 1987.
- Backhaus, Knut, „Bund. III. Neues Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1865-1867.
- Baudler, Georg. *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben*. Stuttgart: Calwer, 1986.
- Bauschke, Martin. *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*. Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 29. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2000.

Offenbarung und Vollmacht



Menschen Sohn und Gottes Sohn



- Beale, Gregory K. *A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Baker, 2011.
- Beck, Johannes U. *Die Messiasgeheimnis-Theorie als Zugang zum Markusevangelium*. München: Akademische Verlagsgemeinschaft, 2010.
- Berger, Klaus. *Jesus*. München: Pattloch, 2004.
- Berger, Klaus, „Heiden, Heidenchristentum“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989: 407-410.
- Berger, Klaus. *Kommentar zum Neuen Testament*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011.
- Berger, Klaus, „Zum Problem der Messianität Jesu“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71 (1974): 1-30.
- Betz, Otto. *Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie*. Tübingen: Mohr, 1987.
- Betz, Otto, „Kraft/Macht. exousia“, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Band 2. Neubearbeitete Ausgabe, hg. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus. Wuppertal: Brockhaus, 2000: 1184-1188.
- Betz, Otto. *Was wissen wir von Jesus? Der Messias im Licht von Qumran*. 3., erw. Aufl. Wuppertal: Brockhaus, 1999.
- Bird, M., „Jesus is the Christ: Messianic Apologetics in the Gospel of Mark“, *The Reformed Theological Review* 64 (2005): 1-14.
- Blomberg, Craig L. *Die Gleichnisse Jesu. Ihre Interpretation in Theorie und Praxis*. Wuppertal: Brockhaus, 1998.
- Bock, Darrell L., „Jesus as Lord in Acts and in the Gospel Message“, *Bibliotheca Sacra* 143 (1986): 146-154.
- Bock, Darrell L., „The Use of Daniel 7 in Jesus' Trial, with Implications for His Self-understanding“, in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), *Who is this Son of Man? The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*. Library of New Testament Studies 390. London: T&T Clark, 2011: 78-100.
- Bock, Darrell L., „The Words of Jesus in the Gospels: Live, Jive, or Memorex?“, in: Wilkins, Michael J.; Moreland, J.P. (ed.). *Jesus under Fire. Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus*. Carlisle: Paternoster, 1996: 73-99.
- Bockmuehl, Markus. *Jesus von Nazareth – Messias und Herr*. Wuppertal: Brockhaus, 1999.
- Böcher, Otto, „Wunder. 2. Neues Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996: 1336-1339.
- Braumann, Georg, „Gegenwart/Zukunft. parousia“, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Band 1. Neubearbeitete Ausgabe, hg. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus. Wuppertal: Brockhaus, 1997: 691-693.
- Brown, Raymond E. *The Gospel According to John, I-XII*. The Anchor Bible 29. New York: Doubleday, 1987.
- Bukowski, Peter; Herrenbrück, Walter; Noltensmeier, Gerrit (Hg.). *Der Heidelberger Katechismus*. Wuppertal, Leer, Detmold, 1997. - <http://www.heidelberger-katechismus.net/daten/File/Upload/doc-6402-1.pdf>
- Burkitt, D. *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Caragounis, Chrys C. *The Son of Man: Vision and Interpretation*. WUNT 38. Tübingen: Mohr, 1986.
- Cochlovius, Joachim; Zimmerling, Peter (Hg.). *Evangelische Schriftauslegung*. Wuppertal: Brockhaus, 1987.
- Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God among Jews“, *Harvard Theological Review* 92 (1999): 393-408.
- Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans“, *Harvard Theological Review* 93 (2000): 85-100.
- Collins, Adela Yarbro, „Markusevangelium. V. Christologie“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5. Tübingen: Mohr, 2002: 845-846.
- Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, hg. Institut für neutestamentliche Textforschung. Berlin/New York: deGruyter, 1985.
- Cullmann, Oscar. *The Christology of the New Testament*. London: SCM, 1975.
- Dennison, William D., „The Christian Academy: Antithesis, Common Grace, and Plato's View of the Soul“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 54 (2011): 109-131.
- Dihle, Albrecht, „Die Evangelien und die biographische Tradition der Antike“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983): 33-49.
- Eckstein, Hans-Joachim, „Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu“, in: Eckstein, Hans-Joachim; Welker, Michael (Hg.). *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, 4. Aufl. Neukirchen: Neukirchener, 2010: 1-30.
- France, R.T. *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 2002.
- Freytag, Walter. „Das Dämonische in den Religionen. Ein vergessener Faktor in der Diskussion über die Religionen“, in: *Reden und Aufsätze*, zweiter Teil, hg. Jan Hermelink, Hans Jochen Margull. München: Kaiser, 1961: 13-21.
- Fritzen, Wolfgang. *Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- Glaser, Ida, „Das Genesis-Buch im Kontext des Islam: Fenster zu den Texten“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 7-34.
- Gloge, G., „Dualismus. II. Theologisch“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 1958, II: 274-276.
- Gnilka, Joachim. *Das Evangelium nach Markus*. EKK Studienausgabe, 1. Aufl. Neukirchen/Mannheim: Neukirchener/Patmos, 2010.
- Grundmann, Walter. *Das Evangelium nach Markus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Band 2. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989.
- Härle, Wilfried. *Dogmatik*. Berlin/New York: de Gruyter, 1995.
- Harnisch, Wolfgang. *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, 4. Aufl. Stuttgart: UTB, 2001.
- Harnisch, Wolfgang. „Gleichnis“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989: 213-215.
- Hayden-Roy, Priscilla A., „Hermeneutica gloriae vs. Hermeneutica crucis: Sebastian Franck and Martin Luther on the Clarity of Scripture“ (1990). *German Language and Literature Papers* 24: 50-68. -<http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1023&context=modlanggerman>
- Hengel, Martin. *Studies in the Gospel of Mark*. London: SCM, 1985.
- Hirsch, Alan. *The Forgotten Ways. Reactivating the Missional Church*. Grand Rapids: Brazos, 2006.
- Iverson, Kelly R.; Skinner, Christopher W. (ed.). *Mark as Story: Retrospect and Prospect*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Johansson, D., „The Identity of Jesus in the Gospel of Mark: Past and Present Proposals“, *Currents in Biblical Research* 9 (2011): 364-393.
- Kaiser, Bernhard. *Studien zur Fundamentaltheologie*. Band 1: Offenbarung. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2005.
- Karrer, Martin. *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 151. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.
- Kim, Seyoon. *The 'Son of Man' as the Son of God*. WUNT 30. Tübingen: Mohr, 1983.
- Kimball, Dan A.; Altson, Renee N.; Beckwith, Ivy. *The Emerging Church. Vintage Christianity for New Generations*. Grand

- Rapids: Zondervan, 2003.
- Kippenberg, Hans G., „Dualismus“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 948-950.
- Klauck, Hans-Josef et al., „Apokryphen/Pseudepigraphen“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 600-604.
- Koch, Klaus, „Reich Gottes. I. Altes Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 7. Tübingen: Mohr, 2004: 202-203.
- Kratz, Reinhard Gregor, „Apokalyptik. II. Altes Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 591-592.
- Lang, Friedrich Gustav, „Kompositionsanalyse des Markusevangeliums“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977): 1-24.
- Liedke, G., „g'r schelten“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band 1, hg. Jenni, Ernst; Westermann, Claus. München/Zürich: Kaiser/Theologischer Verlag, 1984: 429-431.
- Lincoln, Andrew T., „Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament“, in: Carson, D.A. (ed.). *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*. Grand Rapids: Zondervan, 1982: 197-220.
- Lindars, Barnabas. *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. London: SCM, 1961.
- Lindemann, Andreas, „Herrschaft Gottes/Reich Gottes. IV. Neues Testament und spätantikes Judentum“, *Theologische Realenzyklopädie*, Band 15. Berlin: deGruyter, 1986: 196-218.
- Link, Christian. *Schöpfung. Handbuch Systematischer Theologie*, Band 7/2. Gütersloh: Mohn, 1991.
- Lührmann, Dieter. „Glaube. 2. Neues Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989: 190-193.
- Lukaszewski, Albert L., „Issues Concerning the Aramaic Behind o uioV tou anqrwpou: A Critical Review of Scholarship“, in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), *Who is this Son of Man?: The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*. Library of New Testament Studies 390. London: T&T Clark, 2011: 1-27.
- Luther, Martin. De Servo Arbitrio, 1525, *Weimarer Ausgabe* 18 : 609, 4-9, 11-14 – www.archive.org/details/werkekritischege18luthuoft
- Luther, Martin. „Deutsche Auslegung des Vaterunsers (1519)“, in: Aland, Kurt (Hg.). *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 5: Die Schriftauslegung*. UTB 1656. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 204-273.
- Luther, Martin. „Vom unfreien Willen (1525)“, in: Aland, Kurt (Hg.). *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 3: Der neue Glaube*. UTB 1656. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 151-334.
- Luz, Ulrich, „Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie“, *Das Markusevangelium*, hg. Pesch, Rudolf. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979: 211-237.
- MacArthur, John F. *The Gospel according to Jesus*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.
- Massa, Dieter. *Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht*. Tübingen: Francke, 2000.
- McGavran, Donald A. *Understanding Church Growth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- McIver, Robert K. *Memory, Jesus and the Synoptic Gospels*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Merk, Otto, „Wrede, Friedrich Georg Eduard William“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 8. Tübingen: Mohr, 2005: 1713.
- Moltmann, Jürgen. *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München: Kaiser, 1991.
- Osborne, Grant R. *The Resurrection Narratives. A Redactional Study*. Grand Rapids: Baker, 1984.
- Piennisch, Markus, „Apologetik im interreligiösen Kontext“, *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie*. Berlin: Logos, 2011: 9-63.
- Piennisch, Markus, „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 101-137.
- Piennisch, Markus, „Einführung in den literarischen Ansatz: Der Monotheismus der alttestamentlichen Erzähltexte“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 6 (2011): 21-31.
- Piennisch, Markus, „Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte“, *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie*. Berlin: Logos, 2011: 251-279.
- Prenter, Regin, „Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie“, in: ders. *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977: 275-291.
- Räsänen, Heikki. *The „Messianic Secret“ in Mark's Gospel*. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Rau, Eckhard. *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Reinbold, Wolfgang, „Passion / Passionsüberlieferung / Passionsgeschichte“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 6. Tübingen: Mohr, 2003: 974-976.
- Rhoads, David; Dewey, Joanna; Michie, Donald. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. 3. Aufl. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2012.
- Roehl, Wolfgang G., „Dämonen“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 781-784.
- Runia, Klaas, „The Kingdom of God in the Bible, in History and Today“, *European Journal of Theology* 1 (1992): 37-48.
- Schacke, Rainer. *Learning from Willow Creek? Church Services for Seekers in German Milieu Contexts*. Göttingen: Cuvillier, 2009.
- Schreiber, Johannes, „Die Christologie des Markusevangeliums“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 154-183.
- Schulz, Siegfried. *Das Evangelium nach Johannes*. NTD 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Schulz, Siegfried, „Markus und das Alte Testament“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 184-197.
- Schweizer, Eduard. *Das Evangelium nach Markus*. NTD 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- Schweizer, Eduard, „Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus“, *ZNW* 56 (1965): 1-8.
- Scott, Robert. *Questions Muslims Ask: What Christians Actually Do (and Don't) Believe*. Downers Grove: IVP, 2012.
- Snodgrass, K.R., „Parable“, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot. Leicester: IVP, 1992: 591-601.
- Stanton, Graham. *The Gospels and Jesus*. Second Edition, Oxford Bible Series. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Sternberg, Meir. *Hebrews Between Cultures. Group Portraits and National Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Stroumsa, Guy G., „Dualismus. I. Religionswissenschaftlich“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 2. Tübingen: Mohr, 1999: 1004-1005.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Stuhlmacher, Peter. „Evangelium. 1. Biblisch“,

- Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 1217-1221.
- Sykes, Stephen W., „Offenbarung, Offenbarungsreligion. 2. Systematisch-theologisch“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992: 810-818.
- Terrien, Samuel. *The Elusive Presence. The Heart of Biblical Theology*. San Francisco: Harper & Row, 1978.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*. London: HarperCollins, 1992.
- Tuckett, Christopher, „Hoheitstitel, christologische“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 3. Tübingen: Mohr, 2000: 1832-1833.
- Twelftree, G.H., „Demon, Devil, Satan“, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot. Leicester: IVP, 1992: 163-172.
- Veltri, Giuseppe, „Bibelübersetzungen. I. Übersetzungen in antike Sprachen. 4. Übersetzungen ins Aramäische“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1497-1498.
- Volf, Miroslav, „Christliche Identität und Differenz. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995): 357-375.
- Wagner, C. Peter, et al., „Church Growth State of the Art“, *Liberty University* (1986) - http://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=towns_books
- Wagner, C. Peter. *Confronting the Powers: How the New Testament Church Experienced the Power of Strategic-Level Spiritual Warfare*. Ventura: Regal, 1996.
- Wagner, C. Peter. *Your Church can Grow: Seven Vital Signs of a Healthy Church*. Ventura: Regal, 1984.
- Walter, Nikolaus, „Pseudepigraphen. 1. Altes Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992: 1376-1381.
- Wandrey, Irina, „Messias/Messianismus. III. Judentum. 1. Antike“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5. Tübingen: Mohr, 2002: 1146-1148.
- Wassermann, Peter, „Christus im Koran in Auseinandersetzung mit den Zeugnissen der Bibel“. Vortrag Eusebia Missionsdienste Stuttgart, 2011.
- Wassermann, Peter, „Einfluss der Scholastik auf die theologische Entwicklung des Christentums und Islam“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 4 (2009): 81-96.
- Wassermann, Peter, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 1: Zeugnisse des Alten Testaments“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 7-15.
- Wassermann, Peter, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2: Zeugnisse des Neuen Testaments“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 51-65.
- Weber, R., „Christologie und ‘Messiasgeheimnis’: ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsintentionen des Markus“, *Evangelische Theologie* 43 (1983): 108-125.
- Weiser, Artur. *Die Psalmen*. ATD 14/15, 4. neubearb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.
- Wilckens, Ulrich. *Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie*. Teilband 4. Neukirchen: Neukirchener, 2005.
- Wilkens, Lorenz. „Deine Treue hat dich geheilt“. *Studien über die Heilungsmacht Jesu und die apokalyptische Erwartung im Markusevangelium*. Frankfurt/M.: Lang, 2011.
- Wrede, William. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.
- Wright, N.T. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress, 1992.

ENDNOTEN

- ¹ Aus der Beziehung von Dokumentation und Interpretation des Lebens Jesu - insbesondere der Worte Jesu - durch die Evangelien entsteht die Frage des Verhältnisses von unmittelbarer Äußerung und mittelbarer Verschriftung. Siehe McIver, Robert K. *Memory, Jesus and the Synoptic Gospels* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011); Bock, Darrell L., „The Words of Jesus in the Gospels: Live, Jive, or Memorex?“, in: Wilkins, Michael J.; Moreland, J.P. (ed.). *Jesus under Fire. Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus* (Carlisle: Paternoster, 1996): 73-99.
- ² Wrede, William. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901); digital verfügbar über das Internet-Archiv der University of Toronto - www.archive.org/details/dasmessiasgeheim00wrede
- ³ Siehe z.B. in den 1980er Jahren: (1) Die „Lordship Salvation Theology“ von John MacArthur, die besagt, dass ein Mensch sowohl an Jesus Christus als Erlöser von seinen Sünden glauben muss, als auch Jesus Christus als Herrn über sein Leben anerkennen muss, um den rettenden Glauben zu erlangen. Siehe MacArthur, John F. *The Gospel according to Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1988), S. 28-29. Demgegenüber vertrat die „Free Grace Position“, dass die Heiligung der Erlösung als Konsequenz folgt und keine Voraussetzung dafür darstellt. Siehe Bock, Darrell L., „Jesus as Lord in Acts and in the Gospel Message“, *Bibliotheca Sacra* 143 (1986): 152. (2) Das „Prinzip der homogenen Einheiten“ im Gemeindebau von Donald McGavran, das besagt, dass der Aufbau christlicher Gemeinden besser gelingt, wenn er unter den gleichartigen Bedingungen von Sprache, Kultur, Stamm etc. stattfindet. Siehe McGavran, Donald A. *Understanding Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987). Dieser Ansatz steht im Zusammenhang mit der Gemeindegrowthbewegung in den USA: Siehe Wagner, C. Peter, et al., „Church Growth State of the Art“, *Liberty University* (1986) - http://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=towns_books; Wagner, C. Peter. *Your Church can Grow: Seven Vital Signs of a Healthy Church* (Ventura: Regal, 1984). In den 1990er Jahren: (1) Die „Spiritual Warfare“, ebenfalls von C. Peter Wagner populär gemacht: Wagner, C. Peter. *Confronting the Powers: How the New Testament Church Experienced the Power of Strategic-Level Spiritual Warfare* (Ventura: Regal, 1996). (2) Das „Willow Creek“-Gemeindebaukonzept, ausführlich angewandt auf den deutschen Kontext: Schacke, Rainer. *Learning from Willow Creek? Church Services for Seekers in German Milieu Contexts* (Göttingen: Cuvillier, 2009). In den 2000er Jahren: (1) Die „Emerging Church“-Bewegung: Kimball, Dan A.; Altson, Renee N.; Beckwith, Ivy. *The Emerging Church. Vintage Christianity for New Generations* (Grand Rapids: Zondervan, 2003). (2) Das Konzept der „missionalen Gemeinde“: Hirsch, Alan. *The Forgotten Ways. Reactivating the Missional Church* (Grand Rapids: Brazos, 2006).
- ⁴ Entsprechend stellt K. Iverson fest: „William Wrede continues to exert a controlling influence over the question of Markan secrecy. Although contemporary scholarship has effectively minimized the importance of the theme, its prominence and unity are rooted firmly in the text.“ - Iverson, Kelly R.; Skinner, Christopher W. (ed.). *Mark as Story: Retrospect and Prospect* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), S. 209.
- ⁵ Karrer, Martin. *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 151 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), S. 37; zur Entwicklung der theologischen Bewertung des Messias-Begriffs, cf. S. 34-47.
- ⁶ Cf. Lindars, Barnabas. *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (London:

- SCM, 1961), S. 139; aus systematisch-apologetischer Sicht bemerkt Lindars treffend: "Thus just as a redemptive efficacy was immediately realized in the death of Jesus, so positive value was soon felt to belong to the preparatory work. That was also a messianic act, though not openly declared to be so. This is to see Wrede's theory of the 'messianic secret' as a stage in the Church's apologetic." (S. 139)
- ⁷ Ashton, John. *Understanding the Fourth Gospel*. Second Edition (Oxford: Oxford University Press, 2008), S. 334.
- ⁸ Ashton, *Understanding*, S. 330.
- ⁹ Diese Verhältnisbestimmung wird von Lukas bzw. Paulus in der Sohn-Gottes-Christologie aus dem Blickwinkel *nach* der Auferstehung aufgeklärt (Apg 2:36; Röm 1:4) - Ashton, *Understanding*, S. 331.
- ¹⁰ Ashton, *Understanding*, S. 332-333, bemerkt treffend: "A gospel is not a theological treatise, certainly, but it is not a biography either; ... it is *sui generis*. ... For on the face of it this story is recounting the events of Jesus' earthly life whilst urging on every page that this same Jesus is the object of Christian worship. He is not yet risen: but he is, so the writer implies and expects his readers to believe, our Risen Lord."
- ¹¹ Ashton, *Understanding*, S. 331, führt hierzu aus: „Mark's contribution was to gather together a mass of dissimilar material, some of which may have been put together in sizeable units before him, and to give it some measure of shape and consistency. To establish the continuity between the time of the early Christian community and the life of Jesus that preceded it he had to provide his readers with a guiding-thread. He found what he needed in the secrecy theory."
- ¹² Gnllka, Joachim. *Das Evangelium nach Markus*. EKK Studienausgabe, 1. Aufl. (Neukirchen/Mannheim: Neukirchener/Patmos, 2010), S. 167.
- ¹³ Merk, Otto, „Wrede, Friedrich Georg Eduard William“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 8 (Tübingen: Mohr, 2005), Sp. 1713.
- ¹⁴ Siehe Luz, Ulrich, „Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie“, *Das Markusevangelium*, hg. Pesch, Rudolf (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979), S. 211-237.
- ¹⁵ Eine erhebliche Gefahr für die christliche Mission besteht darin, dass aufgrund des Mangels and strukturellem Denken in der Theologie auch die missionarische Verkündigung eher „reaktiv“ als „offenbarungsbezogen“ gestaltet wird. Dies bedeutet, dass die Fragestellungen aus anderen Religionen zu sehr zum Maßstab der Kommunikationsweise des Evangeliums gemacht werden. – Cf. Scott, Robert. *Questions Muslims Ask: What Christians Actually Do (and Don't) Believe* (Downers Grove: IVP, 2012). In Bezug auf die Auseinandersetzung mit dem Islam entwickelt I. Glaser einen biblisch-komparativen Ansatz, der von der Offenbarungskraft des AT ausgeht, z.B. der Genesis: „Das Lesen der Genesis im Kontext des Islam ist eine wichtige Angelegenheit. Es ist wichtig, erstens, weil Gott durch einen Bund mit seiner gesamten Schöpfung verbunden ist (Genesis 9:12-17, 12:1-3) und heute mindestens ein Fünftel der Menschen, deren Schaffung die Genesis beschreibt, als „Muslime“ identifiziert werden kann. ... Zweitens ist es wichtig, weil Genesis wichtige Ressourcen bietet um Muslimen zu helfen, zu verstehen, warum die Welt, sie selbst eingeschlossen, das Evangelium braucht. ... Drittens ist es wichtig, weil das Lesen in unterschiedlichen Kontexten zu unserem Verständnis des Reichums der Heiligen Schrift beitragen kann.“ – Glaser, Ida, „Das Genesis-Buch im Kontext des Islam: Fenster zu den Texten“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 7.
- ¹⁶ Eine treffende Definition bietet H.-G. Kippenberg: „Dualismus heißt im Gegensatz zum *Monismus* die Vorstellung, dass zwei antagonistische Prinzipien dem Dasein zugrunde liegen. Der D[ualismus] hat klassische Ausprägung im Zoroastrismus, in einigen Strömungen des antiken Judentums sowie im Gnostizismus ... erhalten.“ – Kippenberg, Hans G., „Dualismus“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), Sp. 948; cf. in biblisch-theologischer Sicht die Definition von Gloege, G., „Dualismus. II. Theologisch“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1958), II: 274: „Die biblische Botschaft von Gottes Willenszuwendungen schließt den D[ualismus] in strengem Begriff grundsätzlich aus. Bereits im AT bedeutet Israels Erwählung ... ebenso wie das Zeugnis von der Schöpfung ... seine Überwindung. Der Glaube an den einen Herrn der Geschichte und den einen Schöpfer der Welt schließt ... den D[ualismus] aus.“ Zum religionswissenschaftlichen Begriff des Dualismus bemerkt G.G. Stroumsa: „Das Wort erscheint in den westeuropäischen Sprachen von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jh. Es bezieht sich auf eine Lehre, die die Existenz zweier fundamentaler, einander entgegengesetzter Kausalprinzipien postuliert.“ – Stroumsa, Guy G., „Dualismus. I. Religionswissenschaftlich“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 2 (Tübingen: Mohr, 1999), Sp. 1004.
- ¹⁷ Cf. Piennisch, Markus, „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 101-137.
- ¹⁸ Härle, Wilfried. *Dogmatik* (Berlin/New York: de Gruyter, 1995), S. 195; cf. Härles ausführliche Darstellung seines Erkenntnisansatzes (S. 195-232), sowie seine daraus folgende Entfaltung der Erlösung (S. 493-532).
- ¹⁹ Das Verständnis der Erlösung ist einerseits durch die Christologie, andererseits durch die Anthropologie bestimmt, insbesondere hinsichtlich des Verständnisses der menschlichen Seele. Grundlegend für das westliche theologische Verstehensraster ist der philosophische Ansatz Platons, der sich theologisch in der Zeit der Scholastik fortsetzte und den logischen Dualismus von „Form“ und „Materie“ als Unterscheidung von „Seele“ und „Leib“ verfestigte. – Cf. Dennison, William D., „The Christian Academy: Antithesis, Common Grace, and Plato's View of the Soul“, *Journal of the Evangelical Theological Society* 54 (2011): 116-124; Wassermann, Peter, „Einfluss der Scholastik auf die theologische Entwicklung des Christentums und Islam“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 4 (2009): 89-95.
- ²⁰ Zur Diskussion im Horizont des gegenwärtigen interkulturellen und interreligiösen Dialogs, cf. Piennisch, Markus, „Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte“, *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie* (Berlin: Logos, 2011): 251-279.
- ²¹ Volf, Miroslav, „Christliche Identität und Differenz. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995): 357.
- ²² Berger, Klaus. *Jesus* (München: Pattloch, 2004), S. 13, 18.
- ²³ Zur Einführung in die Thematik, siehe Bird, M., „'Jesus is the Christ': Messianic Apologetics in the Gospel of Mark“, *The Reformed Theological Review* 64 (2005): 1-14; Beck, Johannes U. *Die Messiasgeheimnis-Theorie als Zugang zum Markusevangelium* (München: Akademische Verlagsgemeinschaft, 2010); Johansson, D., „The Identity of Jesus in the Gospel of Mark: Past and Present Proposals“, *Currents in Biblical Research* 9 (2011): 364-393; Räisänen, Heikki. *The „Messianic Secret“ in Mark's Gospel*. Edinburgh: T&T Clark, 1994; Weber, R., „Christologie und 'Messiasgeheimnis': ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsintentionen des Markus“, *Evangelische Theologie* 43 (1983): 108-125.

- ²⁴ Cf. Iverson, Kelly R.; Skinner, Christopher W. (ed.). *Mark as Story*; zum literarischen Ansatz in der Evangelienforschung seit den 1970er Jahren bemerkt W. Fritzen: „Im Sinne einer solchen *neuen* ‚Literarkritik‘ entstand seitdem vor allem im englischsprachigen Raum eine Reihe von fruchtbaren Untersuchungen zum Markusevangelium; die literarische Betrachtungsweise der Evangelien ist im angloamerikanischen Raum beherrschend, hat sich im deutschsprachigen Raum allerdings erst später und bisher auch nicht so umfassend durchgesetzt.“ – Fritzen, Wolfgang. *Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen* (Stuttgart: Kohlhammer, 2008), S. 53; Lang, Friedrich Gustav, „Kompositionsanalyse des Markusevangeliums“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 74 (1977): 1-24.
- ²⁵ Zum Hintergrund des Begriffs im Alten Testament und frühen Judentum, cf. Stuhlmacher, Peter. „Evangelium. 1. Biblisch“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), S. 1217-1218.
- ²⁶ Lindemann, Andreas, „Herrschaft Gottes/ Reich Gottes. IV. Neues Testament und spätantikes Judentum“, *Theologische Realenzyklopädie*, Band 15 (Berlin: deGruyter, 1986), S. 208-209 (Lit.); cf. Runia, Klaas, „The Kingdom of God in the Bible, in History and Today“, *European Journal of Theology* 1 (1992): 37-48.
- ²⁷ Cf. die altkirchlichen Quellen zur Verfasserschaft bei Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), S. 131-133.
- ²⁸ Stanton, Graham. *The Gospels and Jesus*. Second Edition, Oxford Bible Series (Oxford: Oxford University Press, 2002), S. 40.
- ²⁹ Cf. Rhoads, David; Dewey, Joanna; Michie, Donald. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. 3. Aufl. (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2012).
- ³⁰ Cf. Piennisch, Markus, „Einführung in den literarischen Ansatz: Der Monotheismus der alttestamentlichen Erzähltexte“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 6 (2011), S. 26: „Die grundlegende Funktion der Heiligen Schrift für die Erfahrungswelt des Menschen ist, dass sie ihn verbindet mit dem ewigen Gott, der über und unabhängig von Zeit und Raum steht. In diesem Zusammenhang wird die Schrift zum Mittel der Information, welches die Offenbarung Gottes für den Menschen dokumentiert und interpretiert. Dadurch befähigt die Schrift den Menschen, ein Werturteil zu fällen über seine persönliche Existenz sowie über die Existenz seiner Familie, Gesellschaft und Nation mit Bezug auf den ewigen Gott. Die Offenbarung Gottes erzeugt eine *Fakten-Kette*, durch die der Mensch in soziologischer Sicht in Zeit und Raum betroffen wird.“
- ³¹ Wilckens, Ulrich. *Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie*. Teilband 4 (Neukirchen: Neukirchener, 2005), S. 19.
- ³² Cf. Wilckens, *Theologie*, S. 47: „Die markinische Christologie hat ganz und gar *narrativen* Charakter: In der Geschichte Jesu erweist sich, wer er ist.“ Cf. Schreiber, Johannes, „Die Christologie des Markusevangeliums“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 154-183.
- ³³ Zur biographischen Dimension der Evangelien bemerkt A. Dihle: „Dieser biographische Rahmen ... gehörte ... in einen mit der Tradition des Volkes Israel vorgegebenen heilsgeschichtlichen Zusammenhang. An der Wiege der griechischen Biographie als literarischer Form stand demgegenüber die philosophische Überzeugung von der Unveränderlichkeit der natürlichen Ordnung Die Verkündigung des göttlichen Heils in der Form des Berichtes vom Wirken Jesu von Nazareth setzte jedoch gerade den festen Glauben an die Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit dieses Lebenslaufes voraus. Zu verifizieren war diese Einmaligkeit durch die Bezugnahme auf die weitgespannte heilsgeschichtliche Perspektive der biblischen Tradition.“ – Dihle, Albrecht, „Die Evangelien und die biographische Tradition der Antike“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983): 46.
- ³⁴ E.g. Dämonen: Mk 1:25,34; 3:12; Jünger: Mk 8:30; 9:2-9; Geheilte: Mk 1:43-45; 5:37-43; 7:33-36; 8:23-26; cf. Iverson, *Mark as Story*, S. 182.
- ³⁵ Gnllka, *Markus*, S. 167. Hierzu bemerkt S. Schulz, dass der Begriff „Gottessohngeheimnis“ treffender sei als „Messiasgeheimnis“: „Durch die kerygmatische Tradition des Heidenchristentums ist auch das sogenannte Messiasgeheimnis – religionsgeschichtlich und im Sinne des Markus sachgemäßer allerdings wäre es, vom Gottessohngeheimnis zu reden – bedingt, also die Schweigegebote Jesu, das Missverständnis aller Menschen gegenüber Jesu Sendung und die berühmte Parabeltheorie, die ausdrücklich festlegt, dass >>die draußen<< das Geheimnis des Reiches Gottes, die Passion des Erlösers, nicht erkennen sollen (4, 12).“ – Schulz, Siegfried, „Markus und das Alte Testament“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 186.
- ³⁶ Wie G.H. Twelftree ausführt, verwendet Markus den Begriff „Dämon“ 13 mal, sowie „ unreiner Geist“ 11 mal, teilweise synonym (Mk 3:22,30; 7:25-26); von den 13 Heilungsgeschichten stellen die Dämonenaustreibungen die größte Gruppe dar (Mk 1:21-28; 5:1-20; 7:24-30; 9:14-29). – Twelftree, G.H., „Demon, Devil, Satan“, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot (Leicester: IVP, 1992), S. 169-170.
- ³⁷ Twelftree, „Demons“, S. 169.
- ³⁸ Cf. Cullmann, Oscar. *The Christology of the New Testament* (London: SCM, 1975), S. 125; zur Diskussion der Messianität Jesu, cf. S. 111-136.
- ³⁹ Siehe Berger, Klaus, „Zum Problem der Messianität Jesu“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71 (1974): 1-30.
- ⁴⁰ Siehe Schweizer, Eduard, „Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus“, *ZNW* 56 (1965): 1-8.
- ⁴¹ Gnllka, *Markus*, S. 169.
- ⁴² Zum biblisch-semitischen Hintergrund des Glaubensbegriffs im Neuen Testament bemerkt D. Lührmann treffend: „Das frühe Christentum nimmt vielmehr den Sprachgebrauch des griech. sprechenden Judentums auf, der wiederum auf die hebr. Wörter der Wurzel *’mn* zurückverweist G. ist aus dieser jüd. Tradition bestimmt als Vertrauen darauf, daß die irritierenden Erfahrungen, die der Mensch mit der Welt macht, sich zusammenbringen lassen mit dem Bekenntnis Gottes als des Schöpfers und Erhalters ebendieser Welt.“ – Lührmann, Dieter. „Glaube. 2. Neues Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), S. 190.
- ⁴³ Gnllka, *Markus*, S. 169-170.
- ⁴⁴ France, R.T. *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/ Paternoster, 2002), S. 31-32, kommt zu folgendem Schluss: „... the pattern is not monochrome. ... any simple theory of a Marcan secrecy motif is likely to be inadequate. Secrecy is not an issue in itself. It is rather a function of the nature of Jesus’ message and ministry ...“ (S. 31).
- ⁴⁵ Es fällt auf, dass von den 28 Belegen von *μυστήριον* im NT der Begriff bei Markus, Matthäus und Lukas jeweils nur einmal erscheint (Mk 4:11; Mt 13:11; Lk 8:10 – cf. *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, hg. Institut für neutestamentliche Textforschung (Berlin/ New York: deGruyter, 1985), Sp. 1280-1281.
- ⁴⁶ Cf. Veltri, Giuseppe, „Bibelübersetzungen. I. Übersetzungen in antike Sprachen. 4.

Übersetzungen ins Aramäische“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), Sp. 1497: Während das alexandrinische Judentum den hebr. Text des AT durch eine griech. Übersetzung ersetzte, verwendete das palästinische Judentum eine liturgische Lesung des hebr. Textes in der Landessprache, was als „Targum“ bezeichnet wurde. Daraus entstand die im Volk gängige Übersetzung ins Griechische oder Aramäische. Wegen der Wichtigkeit des Targum Onqelos bezeichnet „Targum“ in der heutigen Forschung ausschließlich die aramäische Übersetzung.

⁴⁷ Cf. France, *Mark*, S. 331.

⁴⁸ Cf. France, *Mark*, S. 331.

⁴⁹ Bockmuehl, Markus. *Jesus von Nazareth – Messias und Herr* (Wuppertal: Brockhaus, 1999), S. 70.

⁵⁰ Wandrey, Irina, „Messias/Messianismus. III. Judentum. 1. Antike“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5 (Tübingen: Mohr, 2002), Sp. 1146.

⁵¹ Zur Definition: „Als alt.liche P[seudepigraphen] bezeichnet man eine nicht genau umgrenzte Gruppe von Schriften mit auf das AT bezogenem Inhalt, die zumeist jünger sind als die kanonischen Schriften, aber vorgeben, von bibl. Autoren verfaßt zu sein ..., sofern sie nicht anonym sind.“ – Walter, Nikolaus, „Pseudepigraphen. 1. Altes Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), Sp. 1376; cf. Klauck, Hans-Josef et al., „Apokryphen/Pseudepigraphen“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), Sp. 600-604.

⁵² Zur Verbindung von Gottessohn und Messias in der Theologie der Qumran-Gemeinde bemerkt O. Betz treffend: „Der Glaube an die Gottessohnschaft des Messias verstößt nicht gegen das Bekenntnis, der Gott Israels sei der einzige Gott (5Mo 6,4). Vielmehr offenbart der Sohn allen Menschen auf Erden die

wichtigsten Wesenszüge des himmlischen Vaters: Heiligkeit, Gerechtigkeit und Kraft. ... Der Messias ist ja der Gerechte, >>mit dem Öl des Königtums Gesalbte<< (4 Q 458, vgl. Ps 89,21, ähnlich 11 Q Ps^a 28,11). ... Seine Stärke erweist der Davidide der Endzeit beim Sieg über die Feinde (Jes 11,4f); als der Gerechte, Gott Zugehörige, wird er >>die Unbeschnittenen verschlingen<< (4 Q 458,2,II,4).“ – Betz, Otto. *Was wissen wir von Jesus? Der Messias im Licht von Qumran*. 3., erw. Aufl. (Wuppertal: Brockhaus, 1999), S. 142.

⁵³ Wandrey, „Messias/Messianismus“, Sp. 1146-1147.

⁵⁴ Dt.: der „Messias-Davidsohn“.

⁵⁵ Wandrey, „Messias/Messianismus“, Sp. 1147. Wandrey führt weiter aus: „Wie bestimmend messianische Erwartungen im 1. und in der 1. Hälfte des 2. Jh. n.Chr. waren, zeigt sich darüber hinaus an dem sich seit Beginn der röm. Besatzung Palästinas (63 v.Chr.) formierenden polit. Widerstand, der häufig einen messianischen Kontext aufweist (vgl. Flav. Jos. Bell. II 57-65).“ (Sp. 1147).

⁵⁶ Cf. Bockmuehl, *Jesus von Nazareth*, S. 72.

⁵⁷ Zum Stand der Forschung bzgl. des aramäischen Hintergrundes (*bar enash*) des „Menschensohnes“, cf. Lukaszewski, Albert L., „Issues Concerning the Aramaic Behind ο υιο υ του ανθρωπου: A Critical Review of Scholarship“, in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), *‘Who is this Son of Man?’: The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*. Library of New Testament Studies 390 (London: T&T Clark, 2011), S. 1-27.

⁵⁸ Cf. Collins, Adela Yarbro, „Markusevangelium. V. Christologie“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5 (Tübingen: Mohr, 2002), Sp. 845: vgl. 1 Hen 46, 1-6 mit 48,10 u. 52,4; vgl. 4 Esr 13, 1-4 mit 13, 26-38.

⁵⁹ Zur Diskussion des „Menschensohnes“ als Titel oder Idiom für Jesus, cf. Burkitt, D. *The Son of Man Debate: A History and Evaluation* (Cambridge: Cambridge University Press,

1999); Caragounis, Chrys C. *The Son of Man: Vision and Interpretation*. WUNT 38 (Tübingen: Mohr, 1986); Kim, Seyoon. *The ‘Son of Man’ as the Son of God*. WUNT 30 (Tübingen: Mohr, 1983).

⁶⁰ Collins, „Markusevangelium“, Sp. 845.

⁶¹ Die *Offenbarung Gottes* enthält die grundlegenden Strukturelemente von geschichtlicher Faktizität und menschlicher Bezeugung, wie B. Kaiser treffend bemerkt. Er führt aus, „... dass Geschichte ein Element der Faktizität und damit der Objektivität besitzt. Ein Geschehen kann nicht einfach hinwegdiskutiert, geleugnet oder gar rückgängig gemacht werden. Es spricht für sich. ... Es wird dadurch, dass es eine Geschichtstatsache ist, nicht ungewisser. ... Es macht ferner die Zeugen nicht unglaublich, wenn sie solche Ereignisse berichten.“ – Kaiser, Bernhard. *Studien zur Fundamentaltheologie*. Band 1: Offenbarung (Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2005), S. 195. Zum biblisch-semitischen Hintergrund des Offenbarungsbegriffs erläutert S. Sykes: „In den hebr. Schriften werden unterschiedliche Verben verwendet, um die göttliche Tätigkeit des Offenbarens auszudrücken: *galah* (aufdecken oder enthüllen, z.B. einer Absicht, 1 Sam 9,15, oder von Gott selbst, Gen 35,7), *jad’* (verkünden, bekannt machen, z.B. in einer Rede, Ex 25,22, oder in der Tätigkeit der Herausführung Israels aus Ägypten, Ex 20,9), *nagad* (berichten oder mitteilen, z.B. Gottes eigenen Namen, Gen 32,29, oder seinen Plan, Gen 41,25) und *davar* (sprechen, z.B. ein selbst-offenbarendes Wort wie „Ich bin der Herr, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks“, Gen 28,13).“ – Sykes, Stephen W., „Offenbarung, Offenbarungsreligion. 2. Systematisch-theologisch“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), S. 811.

⁶² Dies ist insbesondere vor dem Hintergrund wichtig, dass der Kreis der Leser bzw. Empfänger der Evangelien nicht nur aus Menschen bestand, die an Jesus als Messias glaubten, sondern auch solche umfasste, die nur in sozialer Hinsicht den urchristlichen Gemeinden nahe standen. – Cf. Aune, David E. *The New Testament in its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster, 1987), S. 60; Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God among Jews“, *Harvard Theological Review* 92 (1999): 393-408; Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans“, *Harvard Theological Review* 93 (2000): 85-100.

⁶³ Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), S. 50.

⁶⁴ Sternberg, *Poetics*, S. 50. Er bietet zahlreiche Beispiele von Erzähltexten des AT, in denen die Struktur der „foolproof composition“ wirksam ist: cf. Sternberg, Meir. *Hebrews Between Cultures. Group Portraits and National Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1998), S. 694.

⁶⁵ Sternberg, *Poetics*, S. 52, bemerkt treffend: „... if the biblical truth is explicit, then the whole truth is implicit; and the more you bring to this art of implication, the more secrets and prizes it yields. No one goes away empty-handed.“

⁶⁶ In seiner Schrift *Vom unfreien Willen*, 1525: Martin Luther, *De Servo Arbitrio*, 1525, *Weimarer Ausgabe* 18 : 609, 4-9, 11-14 – www.archive.org/details/werkekritischege18luthuoft

⁶⁷ Luther, Martin. „Vom unfreien Willen (1525)“, in: Aland, Kurt (Hg.). *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 3: Der neue Glaube*. UTB 1656 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), S. 164. Englische Übersetzung von Hayden-Roy, Priscilla A., „Hermeneutica gloriae vs. Hermeneutica crucis: Sebastian Franck and

- Martin Luther on the Clarity of Scripture” (1990). *German Language and Literature Papers* 24, S. 63. – <http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1023&context=modlanggerman>: “There are two kinds of clarity in Scripture ...: one external and pertaining to the ministry of the Word, the other located in the understanding of the heart. If you speak of the internal clarity, no man perceives one iota of what is in the Scriptures unless he has the Spirit of God. All men have a darkened heart, so that even if they can recite everything in Scripture, and know how to quote it, yet they apprehend and truly understand nothing of it. ... For the Spirit is required for the understanding of Scripture, both as a whole and in any part of it. If, on the other hand, you speak of the external clarity, nothing at all is left obscure or ambiguous, but everything there is in the Scriptures has been brought out by the Word into the most definite light, and published to all the world.”
- ⁶⁸ Den Begriff *Bund* im Neuen Testament definiert K. Backhaus treffend: „Demnach bezeichnet B[und] in der jüd.-christl. Glaubenserfahrung allgemein das >>verbindliche<< Verhältnis zw. Gott und seinem jeweils konkret gefassten Volk (Israel, Kirche). Unter dem Aspekt seiner *Entstehung* wird B[und] als göttliche >>Setzung<< o.ä., unter dem Aspekt seiner *Wirkung* als >>Heilsordnung<< beschrieben.“ – Backhaus, Knut, „Bund. III. Neues Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), S. 1865.
- ⁶⁹ In den Evangelien des Neuen Testaments unterscheidet K. Berger in treffender Weise folgende fünf Aussagetypen in Bezug auf die Heiden: „a) Für den Fall der Ablehnung der Botschaft wird immer wieder mit der *Hinwendung zu den Fremdvölkern* und damit mit dem Verlust der Einzigartigkeit gedroht ... b) In Analogie zu Jes 49,12; 59,19 rechnet Jesus mit einer *zukünftigen Hinzunahme der Fremdvölker* ... c) *Wunderzeichen an Nichtjuden* wirkt Jesus per Fernheilung ... d) Einzelne Wunderzeichen können ... symbolisch auf *Beseitigung heidnischer Not und Unreinheit* bezogen werden ... e) Erst der Auferstandene beauftragt zur *Mission an allen Völkern* ...“ – Berger, Klaus, „Heiden, Heidenchristentum“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), S. 408.
- ⁷⁰ Zur Verbindung von Reich Gottes und Bund Gottes bemerkt Bockmuehl: „Da das messianische Zeitalter besonders das Reich Gottes hervorbringt, muss es vorrangig transzendent und neuartig sein. Aber was immer das sonst noch bedeuten mag, die messianische Erlösung wirklicher Menschen kann gewiss nicht *weniger* sein als die reale, greifbare, umfassende Erfüllung von Gottes Bundesversprechen an Israel.“ – Bockmuehl, *Jesus von Nazareth*, S. 76.
- ⁷¹ Dies ist eine Folge der scholastischen Spaltung von Natur und Gnade, die zu einem aristotelischen Wissenschaftsbegriff auch in der Theologie führte. Cf. Piennisch, Markus, „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik“, S. 104-107, 116-117.
- ⁷² Wilkens, Lorenz. „*Deine Treue hat dich geheilt*“. *Studien über die Heilungsmacht Jesu und die apokalyptische Erwartung im Markusevangelium* (Frankfurt/M.: Lang, 2011), S. 30.
- ⁷³ Demgegenüber betont das „tripolare Verständnis der Religionen“ von P. Beyerhaus den Einflussbereich von Gott, Mensch und Dämonie in der geschöpflichen Wirklichkeit. Cf. Piennisch, Markus, „Apologetik im interreligiösen Kontext“, *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie* (Berlin: Logos, 2011), S. 53; cf. Freytag, Walter. „Das Dämonische in den Religionen. Ein vergessener Faktor in der Diskussion über die Religionen“, in: *Reden und Aufsätze*, zweiter Teil, hg. Jan Hermelink, Hans Jochen Margull (München: Kaiser, 1961): 13-21. Freytag definiert das Dämonische als „eine übernatürliche Gewalt, die im pervertierten Verhältnis zur Gottheit steht“ (S. 15).
- ⁷⁴ E.g. Roehl, Wolfgang G., „Dämonen“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), Sp. 783-784.
- ⁷⁵ Dies steht im auffälligen Gegensatz zum Johannesevangelium, wo das Wunder der Verwandlung von Wasser in Wein durch Jesus während der Hochzeit zu Kana als „Anfang der Zeichen“ (gr. ἀρχὴν τῶν σημείων) erzählt wird (Jh 2:1-11). Hier steht die Symbolik des Anbruchs der Heilszeit der Gottesherrschaft im Mittelpunkt, wie S. Schulz ausführt. Für den Evangelisten „... ist das Wunder Jesu nicht nur die machtvolle Legitimation des Wundertäters, ..., sondern die Offenbarung seiner göttlichen Herrlichkeit, so daß seine Jünger an ihn glauben.“ – Schulz, Siegfried. *Das Evangelium nach Johannes*. NTD 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), S. 47.
- ⁷⁶ Härle, *Dogmatik*, S. 490.
- ⁷⁷ France, *Mark*, S. 104. Vor diesem biblisch-theologischen Hintergrund überzeugt der Ansatz von E. Schweizer nicht, der das Geheimnis der Vollmacht Jesu zwar wahrnimmt, aber dieses dennoch psychologisch erklären will. – Schweizer, Eduard. *Das Evangelium nach Markus*. NTD 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), S. 28.
- ⁷⁸ E.g. Ps 104:7; Hi 26:11; Nah 1:4; Jes 50:2; Mal 3:11; Sach 3:2 et al.
- ⁷⁹ E.g. Nah 1:4ff; Hi 26:11.
- ⁸⁰ E.g. Jes 51:20; 54:9. – cf. Liedke, G., „g’r schelten“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band 1, hg. Jenni, Ernst; Westermann, Claus (München/Zürich: Kaiser/Theologischer Verlag, 1984), Sp. 430-431.
- ⁸¹ Eine tabellarische Übersicht der Gleichnisse in den Evangelien bietet Snodgrass, K.R., „Parable“, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot (Leicester: IVP, 1992), S. 594-595.
- ⁸² Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), S. XI.
- ⁸³ Hierzu bemerkt W. Harnisch treffend, dass die Evangelien Jesus „als das persönliche G[leichnis] Gottes in Anspruch nehmen. Dem damit umschriebenen Problem widmet sich die *markinische „Parabeltheorie“* Sie macht geltend, dass gerade in Jesu G[leichnis]rede das Geheimnis seiner Person gewahrt bleibt.“ – Harnisch, Wolfgang. „Gleichnis“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), S. 214.
- ⁸⁴ Cf. Kermode, *Secrecy*, S. 23-47.
- ⁸⁵ Zum Verhältnis von Gleichnissen und Reich Gottes, cf. Massa, Dieter. *Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht* (Tübingen: Francke, 2000); Blomberg, Craig L. *Die Gleichnisse Jesu. Ihre Interpretation in Theorie und Praxis* (Wuppertal: Brockhaus, 1998); Rau, Eckhard. *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998); Baudler, Georg. *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben* (Stuttgart: Calwer, 1986); Harnisch, Wolfgang. *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, 4. Aufl. (Stuttgart: UTB, 2001).
- ⁸⁶ Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, S. 170.
- ⁸⁷ Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, S. 171.
- ⁸⁸ Der Begriff "dynamis" erscheint 10 mal (Mk 5:30; 6:2,5,14; 9:1,39; 12:24; 13:25-26; 14:62), der Begriff σημεῖον erscheint 7 mal (Mk 8:11,12(2x); 13:4,22; 16:17,20) im Markusevangelium. – *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, hg. Institut

- für neutestamentliche Textforschung (Berlin/New York: deGruyter, 1985), Sp. 442, 1694-1695.
- ⁸⁹ Böcher, Otto, „Wunder. 2. Neues Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), Sp. 1338. Zu beachten ist jedoch, dass die Zeichen (gr. *shmeia*) Jesu im Johannesevangelium eine positive Bedeutung erhalten: hier dienen sie der göttlichen Beglaubigung Jesu als Messias und Sohn Gottes (Jh 4:48; 20:31). – Böcher, „Wunder“, Sp. 1338.
- ⁹⁰ Hierzu gehört auch das Motiv der *Ruhe in der Gegenwart Gottes*, auf das Jesus in seinem Erlösungswirken am Sabbat hinweist. Denn er heilte am Sabbat aus der Notwendigkeit heraus, die Erlösung als Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott im Schöpfungs-Sabbat zu verkündigen; cf. Lincoln, Andrew T., „Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament“, in: Carson, D.A. (ed.). *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), S. 197-220; zum alttestamentlichen Hintergrund des Sabbat als Schöpfungs- und Erlösungsstruktur, cf. Götz, Friedrich, „Vom biblischen Sinn des Sabbat“, *Theologische Beiträge* 9 (1978): 243-256. Der Mensch unterliegt dem Rhythmus von Arbeit und Ruhe, während der Sabbat für Gott eine andauernde und ununterbrochene Wirklichkeit darstellt. – cf. Link, Christian. *Schöpfung. Handbuch Systematischer Theologie*, Band 7/2 (Gütersloh: Mohn, 1991), S. 386.
- ⁹¹ Betz, Otto. *Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie* (Tübingen: Mohr, 1987), S. 199.
- ⁹² Hierzu interpretiert A. Weiser den Psalmtext in Ps 103:3-5: „Er weiß, in der Gottesferne der Sünde kann kein Leben gedeihen, und darum ist ihm die Gewissheit, dass Gott selber das schwerste Hindernis durch die Vergebung aller Schuld aus dem Wege räumt und damit sein Leben auf eine neue Basis stellt, das wichtigste Fundament seines Glaubens.“ – Weiser, Artur. *Die Psalmen*. ATD 14/15, 4. neubearb. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955), S. 451.
- ⁹³ Betz, *Jesus*, S. 199.
- ⁹⁴ Wie K. Koch ausführt, ist die Königsherrschaft Gottes in den Psalmen verankert, wo Gott als König den von Zion aufragenden Thron als Beginn seiner immerwährenden Regierung besteigt (z.B. Ps 93). Neben der Verheißung des ewigen Bestandes der Davidsdynastie (1 Chr 17:14; 28:5) in den Chronikbüchern erscheint in der Prophetie des Daniel die Vision des unzerstörbaren Reiches des >>Menschenähnlichen<<, der die irdischen Weltreiche vernichten und die Herrschaft Gottes auf Erden durchsetzen wird (Dan 2 u. 7). – Koch, Klaus, „Reich Gottes. I. Altes Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 7 (Tübingen: Mohr, 2004), S. 202-203.
- ⁹⁵ Cf. Betz, *Jesus*, S. 199: „Der ‚Menschensohn‘ vollzieht das Werk des im Himmel thronenden Gottes auf der Erde (Ps. 103,3), weil sich dessen königliche Herrschaft über alles erstreckt (Ps. 103,19) und deshalb auch bei den Menschen durchgesetzt werden soll. Aber er setzt seine Vollmacht (Dan. 7,14) zur Bekämpfung des Bösen und zur Befreiung der Gebundenen ein.“
- ⁹⁶ Der Begriff *exousia* im Zusammenhang mit der Person Jesu erscheint bei Markus 10 mal (Mk 1:22,27; 2:10; 3:15; 6:7; 11:28(2x),29,33; 13:34), bei Matthäus ebenfalls 10 mal, bei Lukas 16 mal und bei Johannes 8 mal. Damit hat dieser Begriff in den Evangelien den erheblichen Anteil von 43% am gesamten NT (102 mal). Da Markus den bei weitem kürzesten Evangelientext hat, ist die relative narrative Bedeutung des Begriffs bei ihm am größten. – *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, hg. Institut für neutestamentliche Textforschung (Berlin/New York: deGruyter, 1985), Sp. 642-644.
- ⁹⁷ Cf. Berger, Klaus. *Kommentar zum Neuen Testament* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011), S. 131.
- ⁹⁸ Berger, *Kommentar*, S. 131.
- ⁹⁹ Betz, Otto, „Kraft/Macht. *exousia*“, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Band 2. Neubearbeitete Ausgabe, hg. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus (Wuppertal: Brockhaus, 2000), S. 1187.
- ¹⁰⁰ Hengel, Martin. *Studies in the Gospel of Mark* (London: SCM, 1985), S. 45. Vor diesem Hintergrund unterscheidet Hengel das eigentliche Messiasgeheimnis von der Parabeltheorie, dem Unverständnis der Jünger, und dem Schweigegebot an die Dämonen. Für ihn liegt das Messiasgeheimnis in der Kreuzestheologie und dem Leidensweg Jesu, wie sie in der markinischen Christologie deutlich wird (S. 43-44).
- ¹⁰¹ Hengel, *Studies*, S. 44-45: „We have no indication whatsoever from the history of tradition that the status of Messiah in Judaism was connected in any way with the resurrection of a righteous man or prophet from the dead. Therefore it is hard to derive the messianic status of Jesus simply from the resurrection appearances. Appearances of the dead in a transfigured form and messianic status are two completely different things. Christology cannot be derived solely from the resurrection event – no matter how it is interpreted. The root must be sought in Jesus' conduct and execution.“
- ¹⁰² Gregory K. Beale ist Professor of New Testament and Biblical Theology am Westminster Theological Seminary, Philadelphia/USA. – <http://www.wts.edu/faculty/profiles/gbeale.html>
- ¹⁰³ Beale, Gregory K. *A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Baker, 2011), S. 227.
- ¹⁰⁴ Zur Apokalyptik des Danielbuches bemerkt R.G. Kratz treffend: „Im Zentrum dieser Apokalypse steht die Frage nach dem Wann des ersehnten Endes. Die Frage hat eine zeitgesch. Veranlassung. Sie stellte sich für diejenigen, die in der von hellenisierten Juden mitgetragenen Kulturreform unter Antiochus IV. 169-167 v.Chr. einen Kultfrevel und in der dagegen gerichteten Erhebung der Makkabäer, die später im Königtum der Hasmonäer endete, nur eine >>kleine Hilfe<< (Dan 11,34) sahen. Für sie war damit das Ende erreicht, an dem Gott die Schuldigen bestrafen und die unschuldig Verfolgten retten musste, und der Verzug dessen wurde ihnen zum Problem.“ – Kratz, Reinhard Gregor, „Apokalyptik. II. Altes Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), S. 591.
- ¹⁰⁵ Beale, *A New Testament Biblical Theology*, S. 229-230; cf. Wright, N.T. *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), S. 332.
- ¹⁰⁶ Siehe 4 Esra 7:95-96; 2 Baruch 44:12-15; Jubiläen 1:29; 1QS IV:7,23,25; 1QH^a XIX:11-14; cf. Beale, *A New Testament Biblical Theology*, S. 232-233.
- ¹⁰⁷ Hierzu bemerkt Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), S. 175-176, treffend: „Während für das Griechentum der menschliche Leib als ‚Grabmal der (unsterblichen) Seele‘ galt ... und nur die Erwartung einer körperlosen Zukunftsexistenz der yuca in der göttlichen Welt zuließ ..., war die frühjüdische Auferstehungsvorstellung erstaunlich vielschichtig.“ (S. 175).
- ¹⁰⁸ E. Schweizer betont treffend den Zusammenhang von Passion und Nachfolge: „... das Geheimnis Jesu wird erst am Kreuz wirklich offenbar, und nur wer ihm auf dem Kreuzesweg nachfolgt, kann es wirklich verstehen ... Darum kann auch die korrekteste Verkündigung der Dämonen, der Geheilten, ja der Jünger nur Unheil anstiften, solange Jesu Weg ans Kreuz nicht den Weg der Nachfolge möglich macht und zugleich unabdingbar fordert.“ – Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, S. 30.
- ¹⁰⁹ Zum theologischen Hintergrund der Passionsüberlieferung bemerkt W. Reinbold treffend: „Gemeinsam ist allen

P[assionsgeschichten] das Verständnis Jesu als messianischer >>König der Juden<<, das ... kombiniert wird mit der Deutung seines Schicksals im Licht der atl. Tradition vom leidenden Gerechten. Wie der Gerechte der Klagepsalmen wird der Christus Jesus von allen verlassen, man schlägt und verhöhnt ihn, man zerreißt seine Kleider – eine folgenreiche Neuinterpretation der urspr. machtvollen Figur des königlichen Messias.“ – Reinbold, Wolfgang, „Passion / Passionsüberlieferung / Passionsgeschichte“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 6 (Tübingen: Mohr, 2003), S. 975.

¹¹⁰ Cf. Wassermann, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2“, S. 60; aus Mk 14:62 ergibt sich folgende duale Perspektive der Person Jesu:

- „- dass er sowohl der GS sei, der Messias und Erbe Davids auf dem Königsthron zu Jerusalem (Ps. 110,1) und
- dass er auch die zweite eschatologische Person, der MS, der mit den Wolken des Himmels kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten (Dan. 7 bzw. 12) sei.“ (S. 60).

¹¹¹ Hierzu führt D. Bock aus: „So Jesus’ evocation of Son of Man before the Jewish leadership raises the issue of kingdom authority. Who speaks for God, Jesus or the leadership? The reaction of the Jewish leadership to Jesus in this scene shows that they got Jesus’ point. What Jesus saw as vindication pointing to the support of his mission from God, they viewed as blasphemous, giving them a reason to take a political charge to Pilate. ... The central role of Jesus in the kingdom’s disclosure and presence stands at the heart of what became the message of the emerging Jesus movement that eventually became the church.“ – Bock, Darrell L., „The Use of Daniel 7 in Jesus’ Trial, with Implications for His Self-understanding“, in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), *Who is this Son of Man? The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*. Library of

New Testament Studies 390 (London: T&T Clark, 2011), S. 99; cf. S. 87.

¹¹² Wassermann, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2“, S. 60-61.

¹¹³ Zum Hintergrund der christologischen Hoheitstitel *Christus* = *Messias* sowie *Menschensohn* im Judentum bemerkt C. Tuckett treffend: „So ergibt ... >>Christus<< ... nur im Zusammenhang der jüd. Messiaserwartung überhaupt einen Sinn. >>Menschensohn<< bez[eichnet] im Gebrauch der frühen Christen jene himmlische Gestalt, die in der Vision von Dan 7 auf den Wolken des Himmels daherkommt.“ – Tuckett, Christopher, „Hoheitstitel, christologische“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 3 (Tübingen: Mohr, 2000), S. 1832-1833.

¹¹⁴ Diese Dimension der Erfüllung des alttestamentlich-apokalyptischen Messiasgeheimnisses in der Auferstehung fehlt in der Interpretation von J. Alsup. Er sieht den Ursprung der Auferstehungstraditionen in den Erscheinungsberichten der Evangelien sowie in der Umwelt des Urchristentums. – Alsup, John, „Auferstehung. 1. In den Schriften des NT“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, S. 311.

¹¹⁵ Der Begrifferscheint in vier Begriffsvarianten: *al-Masih* الْمَسِيحُ (1): Sure 4:172
al-Masih ابْنُ مَرْيَمَ (4): Sure 5:17,72,75; 9:31
al-Masih ابْنُ مَرْيَمَ (3): Sure 3:45; 4:157,171
al-Masih ابْنُ اللَّهِ (1): Sure 9:30

¹¹⁶ Zur Beziehung zwischen Jesus (*Issa* عيسى) und dem Messias-Titel bemerkt P. Wassermann treffend: „... fehlt im Koran gänzlich der Bezug Jesu zum AT, so dass es kaum möglich ist, das richtige Bild des Messias, dessen Aufgabe in der Person Jesu sich erfüllt hat, aus dem Koran zu ermitteln. Das Unwissen über die Beziehung

des Begriffs Christus (الْمَسِيحُ) zum AT ist gravierend, so dass islamische Theologen nicht eindeutig die Bedeutung des „Messias“ festlegen können und aus welchen Wurzeln dieser Begriff her stammt (der „Gesalbte“) und vor allem welche Bedeutung dieser Titel in sich birgt.“ – Wassermann, Peter, „Christus im Koran in Auseinandersetzung mit den Zeugnissen der Bibel“. Vortrag Eusebia Missionsdienste Stuttgart, 2011, S. 3-4.

¹¹⁷ Zur Interpretation des Messias-Titels an 11 Stellen im Qur’an (Sure 3,45; 4,157.171.172; 5,17(2x).72(2x).75; 9,30.31) in den vier häufigsten Bedeutungen – der Wandernde, der Salbende, der von jeglicher Sünde Gereinigte, der Gesegnete – cf. Bauschke, Martin. *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*. Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 29 (Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2000), S. 107-109.

¹¹⁸ Die biblisch-theologische Grundlage der Wiederkunft (Parusie) Jesu liegt bereits im Alten Testament, wo vom Kommen Gottes gesprochen wird, wie G. Braumann ausführt: „Gott manifestiert sich im Sieg (Ri 5,4f), er kommt als Weltkönig (Ex 15,18; Ps 24,7ff; 95,3f), im Traum (Gen 20,3), in seinem Geist (Num 24,2), mit seiner Hand (1 Kön 18,46), in seinem Wort (2 Sam 7,4) und am Ende der Tage (Jes 2,2 u.ö. ...). Vom Kommen des Gesalbten ist Gen 49,10; Sach 9,9f die Rede.“ – Braumann, Georg, „Gegenwart/Zukunft. parousia“, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Band 1. Neubearbeitete Ausgabe, hg. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus (Wuppertal: Brockhaus, 1997), S. 692.

¹¹⁹ Wassermann, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2“, S. 62-63; zum gemeinsamen Kerygma, das alle Evangelien verbindet, bemerkt er treffend: „Vergleicht man Markus mit den anderen Evangelien, so stellt man fest, dass sie alle die Problematik MS/GS verarbeitet haben, auch wenn sie noch mehr Gut über die Worte und das Wirken Jesu eingebracht haben. Inhaltlich mussten sie

aber den gleichen roten Faden erhalten: die Erfüllung der dualen Prophetie durch die Vereinigung von MS und GS in der Person Jesu Christi und sein Sterben am Kreuz, das zu seiner leiblichen Auferstehung von den Toten geführt hat. Man könnte auch sagen, dass eben dieser rote Faden, der durch alle Evangelien hindurch geht, die Botschaft bzw. die Kernaussage (Kerygma) aller Evangelien ist, ja sogar des ganzen NTs. Nach Markus wäre alles andere sekundär und nur eine Auswirkung dieser prophetischen Erfüllung (Eintritt der Eschatologie).“ (S. 63).

¹²⁰ Hierbei ist zu beachten, dass die Frage des Zweifels und Unglaubens an dieser zentralen Aussage der Evangelien nicht erst in der neuzeitlichen Theologie, sondern bereits bei den Zeitgenossen Jesu akut war, wie H.-J. Eckstein treffend bemerkt. – Eckstein, Hans-Joachim, „Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu“, in: Eckstein, Hans-Joachim; Welker, Michael (Hg.). *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, 4. Aufl. (Neukirchen: Neukirchener, 2010), S. 2-3. Denn die Auferstehung Jesu war ein analogieloses Ereignis, das auch im Alten Testament kein Vorbild hatte. Der Grund hierfür liegt darin, dass gerade durch die analogielose Auferstehung die Messianität Jesu als Menschensohn in seiner Einzigartigkeit dokumentiert wurde. – Zum Problem der Begrenztheit des Analogie-Kriteriums in der Interpretation von E. Troeltsch (1865-1923) als „prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens“, cf. Cochlovius, Joachim; Zimmerling, Peter (Hg.). *Evangelische Schriftauslegung* (Wuppertal: Brockhaus, 1987), S. 173; Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics* (London: HarperCollins, 1992), S. 332.

¹²¹ Eckstein, „Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu“, S. 6-7; zur Literatur zu Lk 24:34, cf. S. 1-2.

¹²² Hierzu bemerkt G. Osborne treffend: „Mark thus proclaims the end of messianic misunderstanding. Jesus’ refusal to accept his role of Messiah ceases with his death and

THE MESSIANIC SECRET IN MARK'S GOSPEL AS FULFILLMENT OF THE REVELATIONS OF GOD

Dear Ladies and Gentlemen!

At the end of today's conference on the various aspects of the revelation of Jesus Christ in the New Testament, let us turn to an important issue from the Gospel of Mark:

“The Messianic Secret in Mark's Gospel as Fulfillment of the Revelations of God”

This is to address the question, how the person and work of Jesus Christ have been revealed through the incarnation, as the Evangelist Mark has presented, documented and interpreted it.¹

1. Introduction

Today's topic has a long tradition in theology, and at the same time is still relevant and current in our understanding of the New Testament even in the second decade of the new millennium. It is about the Gospel of Mark, specifically, about the “messianic secret” in it. This question is under discussion already for 110 years, since W. Wrede published his famous book *The Messianic Secret in the Gospels* in 1901.² Compared to the numerous theological fads in Protestant Christianity during the past 30 years,³ which proved to be rather short-lived, Wrede's biblical-theological basic concern did at least survive the whole past century.⁴ In fact, the question regarding the Messianic Secret is the most frequently discussed Christological problem in the 20th Century, as M. Karrer remarks: “Did the earthly Jesus understand and confess himself to be the Messiah?”⁵

This question in turn must be related to the approach of the Gospel of Mark, as well as the Gospel of John to present Jesus' identity. Why do the Gospels present a Messiah incognitus, an unrecognized Messiah, and what is his contribution to salvation before his resurrection?⁶ The question for the evangelists is to explain how they can ensure that the earthly Jesus of Nazareth is at the same time the risen Lord.⁷ Because here is the dilemma or paradox that Jesus is indeed presented as Messiah and Lord in word and deed before the resurrection. But his real identity remains hidden until after the end of his earthly life.⁸ That is, the texts of the Gospels, which were written after the resurrection, speak of a Messiah before the resurrection.⁹ This paradox of continuity and discontinuity between the earthly ministry of Jesus and the faith in the risen Lord just provides the unique characteristic of the Gospels as a literary genre.¹⁰

Wrede saw the solution to this problem of understanding Wrede in the connecting element of the Messianic Secret.¹¹ Jesus had hidden his true identity as Messiah and Son of God before the people who encountered him in unbelief. Instead, Jesus revealed his true identity as Messiah to the inner circle of his disciples who recognized him by faith. This personal revelation of his identity the disciples would then have continued to spread after Jesus' death. Accordingly, Gnllka aptly remarks:

“Wrede's interpretation has often been modified, has also been partially rejected,

resurrection. Others may have recognized, even anointed Jesus in this role (14:3-9), but Jesus always projected these forward to his coming death when his work would be complete. In Mark the suffering Messiah precedes the Messiah King; Christ alone is the Son of God.” - Osborne, Grant R. *The Resurrection Narratives. A Redactional Study* (Grand Rapids: Baker, 1984), S. 66.

¹²³ Cf. Osborne, *Resurrection Narratives*, S. 66: „Although the Davidic royal sonship is not a central theme in Mark, it is sufficiently present (10:47f.; 11:10; 12:35f.) to support the belief that the victorious vindication of the Messiah in Mark includes a royal motif. In 12:35-37 Jesus denies that the royal lordship is his primary role; he is first the suffering Messiah. After he has completed his suffering he will become royal Messiah.”

¹²⁴ Zur gnädigen Zuwendung Gottes des Vaters in der Menschwerdung des Sohnes als Kommunikationsprozess zum Menschen, der vom Geist Gottes getragen ist, cf. Terrien, Samuel. *The Elusive Presence. The Heart of Biblical Theology* (San Francisco: Harper & Row, 1978), S. 411-428; Moltmann, Jürgen. *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie* (München: Kaiser, 1991), S. 73-78; Prenter, Regin, „Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie“, in: ders. *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), S. 275-291.

¹²⁵ Cf. Grundmann, Walter. *Das Evangelium nach Markus. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Band 2* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989), S. 288-289; Brown, Raymond E. *The Gospel According to John, I-XII. The Anchor Bible 29* (New York: Doubleday, 1987), S. 300.

¹²⁶ Luther, Martin. „Deutsche Auslegung des Vaterunsers (1519)“, in: Aland, Kurt (Hg.). *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 5: Die Schriftauslegung. UTB 1656* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), S. 208.

¹²⁷ Hierzu bemerkt J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, S. 79, treffend: „Christus wurde durch die *ruah Jahwe*, die göttliche Lebenskraft, auferweckt, so dass seine Auferweckung und seine Gegenwart als ‚der Lebendige‘ die Offenbarung *des Geistes Gottes* ist, der diese vergängliche Welt zur neuen Welt des ewigen Lebens verwandeln wird.“

MARKUS PIENNISCH (Dr. habil.), Stuttgart, ist Mitbegründer und Rektor der EUSEBIA School of Theology (EST) sowie Herausgeber der STT. Internationale Lehrtätigkeit im Bereich Systematische Theologie, Hermeneutik und Neues Testament.

but has influenced the exegesis of Mark until today in a defining way.¹²

Likewise O. Merk notices that Wrede had worked on issues which are still unresolved regarding the history of problems and effects of New Testament science.¹³ Not only that, but the question of the messianic secret even presents today's theology with the challenge to find new answers to the problem of revelation and concealment of Jesus Christ in the Gospels of the New Testament.¹⁴ This is a foundational task of theology for church and mission, because the current Jesus-images and Jesus-perceptions and Jesus-understandings are in great danger.¹⁵ Because due to the Aristotelian distortion of our knowledge grid and the subsequent "logical dualism"¹⁶ parts of Western Christianity have begun to detach from the Biblical revelation of Jesus Christ.¹⁷ To put it in the words of W. Härle, it's about "the presupposed understanding of the reality of God and knowledge of the world in the Christian faith".¹⁸

But it follows immediately the second question: Are the current images of Jesus still soteriologically valid at all? That is, in other words: "Is the modern Jesus of the 21. Century still capable of bringing salvation¹⁹ to humans?"²⁰ What are the current images of Jesus which are even still in the judicial succession of Jesus Christ? And what is still - in the words of M. Volf - the "Christian identity and difference"²¹ in our modern society? Where can be seen the legitimation of the person and work of Christ from the promises of the Old Testament and from the fulfillment of the New Testament?

This question takes on K. Berger in his study of the person of Jesus, pointing to the mystery of Jesus' character:

"I would like to tell modern people what they benefit from Jesus. ... The sense for the hidden secret I have been able to apply well, especially as a later New Testament scholar,

in view of the fact that the approach of the Gospel of Mark is the Messianic secret. Its meaning is that only with the resurrection of Jesus, completely at his return, the darkness upon his identity is cleared."²²

With this christological perspective, let us now turn to some important aspects of the question of the Messianic Secret.²³

2. The limitation of the knowledge of Jesus Christ through the mystery of the Messiah

Foundational to our approach to the Messianic secret is the realization that this is done from a literary point of view²⁴ through a "gospel"²⁵, and that from a theological perspective, the concept of the "Kingdom of God" is of central importance in it. This means that Jesus proclaimed the Gospel, which consists in the fact that God's reign is just around the corner.²⁶ The literary genre of "gospel", however, is not just any formal text form which the Jewish-Christian missionary John Mark has used.²⁷ As G. Stanton noted he has not simply compiled a collection of texts from different traditions under a certain topic. Instead, he has written a lively report, with several turning points and climaxes, whose themes are almost entirely already introduced in Chapter 1 and later developed further.²⁸

This means that this gospel is probably the first early Christian book which in a certain way coherently presents the life and proclamation of Jesus Christ.²⁹ Thus we have a narration, a narrative text before us, connecting us today's readers through an interpreted documentation with the experiences of the first Christians.³⁰ Thus U. Wilckens aptly notes regarding the author of the Gospel:

"He wrote it not as a collector and >>redactor << but as a theological author of high power and quality. This is reflected in the very headline: >> Beginning of the gospel of Jesus Christ, the Son of God << (1.1)."³¹

It is important to see that this gospel is a written report, an action which describes the reality that Jesus did and suffered.³² This report begins with the words: "Beginning of the Gospel." Jesus has thus realized the beginning of a salvation-historical action in his life. What then is the "end" or the "fulfillment" of the Gospel?

2.1 The historical and theological background of the Messianic Secret

If we look at the literary and thus the theological-biographical development of Mark's Gospel³³, the Messianic secret unfolds in three directions.

Thus J. Gnllka, following W. Wrede, emphasizes the following three elements:

- (1) silence commandments toward the healed, demons and disciples³⁴
- (2) comments on the lack of understanding and unbelief of the disciples
- (3) parabolic teaching for the people³⁵

Here it is already clear that the appearance of Jesus in his words and in his deeds encountered a definite spiritual resistance. For the Evangelist Mark, it is very important to emphasize Jesus' power over demons and unclean spirits. Therefore, one of the first public acts of Jesus is exorcising a demon and thus performing the first miracle in the Gospel of Mark at all.³⁶ Although Jesus commands the demons to be silent, the demons announce who Jesus is: the Son of God (Mk 1:1,24-25,34; 3:11-12; 5:7). Here we see the structure of correlation, the mutual correspondence of light and darkness, as it becomes visible again and again in the Gospels. Where Jesus preached the coming of the kingdom of God, at the same time the spiritual resistance of the demonic dimension of the kingdom of darkness is stirring. Where held only a secularized form of culture and religion, and the contrast of light and darkness are generally occurs less clear in appearance.

This middle area of spiritual indefiniteness is penetrated by the proclamation of Jesus and the call to repentance, when he says: "The kingdom of God is at hand" (Mt 4:17). This proclamation of Jesus meets the spiritual ignorance of the people, preventing the disciples and the people from knowing the heavenly and messianic nature of Jesus. In other words, the persons in the invisible world understand partially more of who Jesus is, as the characters of the visible world.³⁷ Therefore it was important for Jesus to avoid an open proclamation of himself as Son of Man and Messiah, so on the one hand there would be no misconception of his ministry in the visible world. On the other hand it was important that the disciples would be able to recognize his divine origin and nature as the Son of man (cf. Mt 16:13-16: "Son of the living God").³⁸

If we look at the development of the teaching of Jesus in Mark's Gospel, we see that Jesus first meets the individual person and presents to him the good news of faith and God's rule. The reign of God is the coming of the Son of Man in order to establish the will of God on earth, as he is the word of God. The faith is realized through the Messiah, who is risen from the dead and thus actualizing the messianic salvation history. This realization of the messianic salvation history will no longer be perishable, but eternal – like the bodily resurrection of Jesus Christ, which through the incarnation of the eternal one, the Son of Man, came into our physical world. This kingdom of God is given no other nation or other people, because it will be directly under God, which manifests itself in the person of Jesus Christ (Dan 2:44).

In this phase, people have acknowledged the saving power of Jesus but only in limited ways. They have not yet understood the full salvation-historical significance of Jesus as the "Christ", the "Messiah".³⁹ For the full knowledge of Jesus could only take place after the crucifixion and resurrection of Jesus.⁴⁰ As

Gnilka observes, the revelation comes only at the end with the passion and resurrection to its valid conclusion.⁴¹ It was therefore a matter that from the beginning of his ministry Jesus wanted to be recognized by the faith⁴² of humans, that is, by a perception that was given by God himself. He did not want to be elevated through the impression of visible healings to become the earthly messianic savior. Accordingly, Gnilka aptly remarks:

“Because the mystery has to do with the revelation that affects the teaching, ministry, suffering, death and resurrection of Jesus, its meaning can be ascertained: the revelation that was in Jesus, is unfinished and ambiguous before the passion and resurrection. ... The Messianic Secret proves to be a literary device that became necessary with the form of the Gospel created by Mark..⁴³

In this context, the observation of R.T. France is helpful, highlighting the concept

of the “secret” (gr. μυστήριον) in the Gospel of Mark in several dimensions.⁴⁴ While the term as such appears only in Mark 4:11,⁴⁵ the concept becomes increasingly clear through the silence commandments etc. in the course of the gospel. France shows how in the time between the Testaments of the Old and New covenants, especially in the Jewish Targums (Aramaic translations of Hebrew texts of the Old Testament or Greek texts of the LXX)⁴⁶ the hopes of a spiritual restoration, and the hopes of a national liberation intermixed among the common people.⁴⁷ Also Daniel 9:26 and the use of “Christ” in the Septuagint (LXX) bring no unambiguous clarity.⁴⁸ Hence the title “the Christ” was (gr. ὁ χριστός) was during the lifetime of Jesus theologically very ambivalent, because it was not yet an absolute concept for the coming saviour. Accordingly, M. Bockmuehl aptly remarks:

“The hope for the final redemption of Israel was almost universally present in Judaism,

though in many different forms. It was not connected anytime and anywhere with a single savior figure, called Messiah.”⁴⁹

As I. Wandrey explains, there were very differently accentuated messianic expectations in early Judaism, which were formed from the expectations of the Davidic kingdom of 2 Sam 7:12-19, from the savior figure of Isaiah 9:1-6, 11:1-9, and the eschatological priest figure according to Zech 6:9-15.⁵⁰ Also, in the apocryphal and pseudepigraphic⁵¹ literature and in the Qumran writings⁵² appear a variety of messianic ideas that predominantly arise from certain historical situations.⁵³ Thus Wandrey aptly remarks:

“In this context belong the Psalms of Solomon (Ps 17 and 18; ...), where the hope for a restoration of the political conditions and the restoration of the Davidic kingdom are expressed. In the later apocalyptic writings the Mashiach ben David⁵⁴ is in the foreground.”⁵⁵

Here it is important to notice that the expectation of the Messiah is rooted in the understanding of the Old Testament kingship and in the court theology kingdom of the Davidic dynasty.⁵⁶ Mark’s Gospel thus uses the prophecy of the ideal king of the end times (PsSal 18:5), who as the Messiah is also related to the Son of Man⁵⁷ of Daniel 7:13.⁵⁸ What is new is the Gospel of Mark, is that the Messiah as a military king is surpassed by the Messiah as the revealer, who brings salvation through his incarnation, death and resurrection.⁵⁹ When the Son of Man who is God himself, is killed,⁶⁰ he is treated unjustly, for he was without sin. Now God who is just, would have to punish mankind that has killed this righteous one from God. Jesus foregoes the lawsuit against humanity in his famous phrase, “Father forgive them, for they know not what they do” (Lk 23:34). Thus, the charge of all charges, the highest charge, is dropped by Jesus and thus his blood which would actually cry to God for vengeance, becomes

a blood which pronounces the forgiveness for us. This is the paradigm shift: no longer is the law of retaliation, but the law of grace valid. Only God himself could realize this here on earth, because even the prophets were not able to obtain justification for us humans through their suffering and death. Let us look at these aspects in detail:

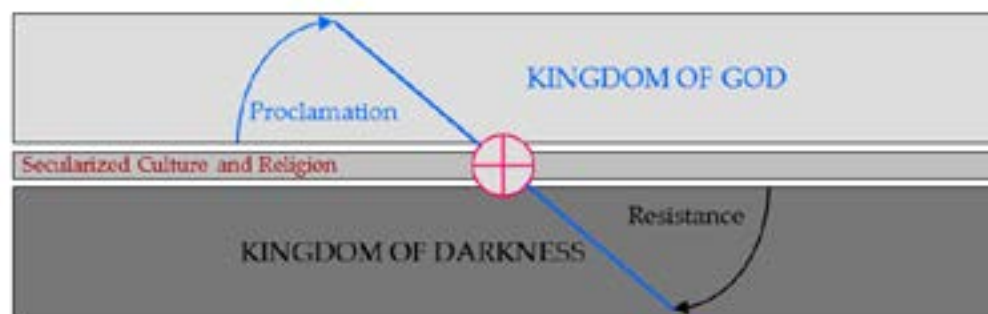
2.2 The development of the Messianic Secret in Mark’s Gospel

Foundational to our approach is the understanding from literary science that the revelation of God⁶¹ in the form of Holy Scripture principle is disclosed only to the participants in the community of faith.⁶² The eminent literary scholar of the Hebrew Old Testament, M. Sternberg, coined the term “foolproof composition” for this.⁶³ By this he means that a reader can not read the Bible against its own purpose. For the community of believers unanimously understands the plot line, the world order and the value system.⁶⁴ Any reader who understands that the Bible moves foundationally from truth to whole truth, from expressed truth to unspoken truth, will understand the wealth of knowledge in the Bible.⁶⁵

One aspect of this form of “clarity of Scripture” (M. Luther), however, the distinction between the people inside and the people outside the community of faith. Therefore Luther distinguishes two clarities of Scripture, on the one hand the external clarity, on the other hand the internal clarity.⁶⁶ Already in 1525 he aptly remarks:

“There are two kinds of clarity in Scripture ...: one external and pertaining to the ministry of the Word, the other located in the understanding of the heart. If you speak of the internal clarity, no man perceives one iota of what is in the Scriptures unless he has the Spirit of God. All men have a darkened heart, so that even if they can recite everything in Scripture, and know how to quote it, yet they apprehend and truly understand nothing

Correlation of Light and Darkness



of it. ... For the Spirit is required for the understanding of Scripture, both as a whole and in any part of it. If, on the other hand, you speak of the external clarity, nothing at all is left obscure or ambiguous, but everything there is in the Scriptures has been brought out by the Word into the most definite light, and published to all the world.⁶⁷

Here we see how Luther already saw in a systematic way what Sternberg later argued and confirmed in a literary way.

In Mark's Gospel the two following dimensions of the fulfillment of God's revelations become visible:

- (a) that Jesus' work of redemption on the one hand is mainly addressed to Israel as God's covenant people⁶⁸
- (b) but that the redemption is also addressed to the people of the nations⁶⁹, if they participate through faith in God's kingdom

This dual incarnational structure of the reign of God is reflected in the following three dimensions of exorcisms, parable stories and miracles of healing.⁷⁰

Exorcisms: The reports of Mark's Gospel present the demons as real spiritual powers, which operate into this world of space and time. Through the logical dualism of the Western theological knowledge grid, however, an impact of forces from the transcendent to the immanent reality is largely ignored.⁷¹ Symptomatic of this interpretation of the demonic is the recent study by L. Wilkens, in which the author sees the demonic as a wrong state of consciousness. Wilkens remarks on the concept of the demonic:

"The demonic is the distorted awareness of God, not accepting itself, denying itself, perverted into self-hatred. Demonism is sort of a false ontology: One does not want to accept Being, but only effect as Being. The 'obsessed' knows that his consciousness of God is wrong."⁷²

Here, we have a reduction of the demonic reality to the level of the subjective perception of man, i.e. an anthropocentric distortion.⁷³

Accordingly, in contemporary theology much of this dimension is understood as mythological language, which can be explained in the context of the Jewish environment at that time.⁷⁴ It is significant that in the Gospel of Mark Jesus' first miracle is the liberation of a man with an unclean spirit (Mk 1:24-25).⁷⁵ Thus, the healing power of Jesus over the forces has an important role, which is emphasized by the authoritative commanding word of Jesus toward the unclean spirit. On this, W. Härle aptly remarks:

"Devils and demons act as opposing powers and counter-forces to the self-revelation of God in Jesus Christ. The New Testament emphasizes both their danger and threat, but also - and especially - the superiority of Jesus Christ over these forces of evil."⁷⁶

Jesus orders the unclean spirit with the command: "Be quiet, and come out of him!" (Mk 1:25). Jesus expresses no opinion in this case, but he speaks a word of power in the authority of the Son of man (cf. Mk 2:5, 17, 28) in order to prevent an unwanted remark. Likewise, he proceeds in Mk 3:12 and 9:25. Regarding the consistently used term "to threaten" (gr. ἐπιτιμάω), R.T. France aptly remarks that the Old Testament background lies in the Hebrew root ga'ar. This word is used in the Old Testament for God's subjecting word that not only represents a verbal protest, but effectively brings under control the enemies of God.⁷⁷ For example, where Yahweh is fighting against the forces of chaos and commands them to stop,⁷⁸ so that the word ga'ar can also be parallel to the wrath of God.⁷⁹ Here, however, not only powers opposed to God are in focus, but also the covenant people of Israel may be the object of God's rebuke.⁸⁰

Parables: The parables comprise about one third of the teaching of Jesus in the Gospels, and

thus represent a theologically significant literary genre.⁸¹ This is evident from literary studies, for example, as emphasized by F. Kermode, and particularly applied to the parable stories in the Gospel of Mark.⁸² The people within the faith community understand the parables⁸³, the people outside do not understand them.⁸⁴ Thus the faith of the audience is the decisive criterion of understanding who Jesus is. Whoever wants to understand and conceive who Jesus is, will not be able to do it without faith. For him the parables conceal the understanding of God's kingdom.⁸⁵ Accordingly, the parabolic theory says that the parables are riddle speeches in Mark's Gospel, as J. Gnlika elaborates.⁸⁶ They are intended to conceal the truth, as a judgement for the stubborn people. Conversely, therefore, the "grace character of revelation and calling"⁸⁷ is highlighted, which enables man to know the mystery of God's kingdom.

Healing Miracles: In connection with the Messianic secret it is to be noted regarding the miracles of Jesus that the Synoptic Gospels consistently distinguish between "proofs of power" (gr. δυνάμεις)⁸⁸ and the spectacular-supernatural „signs“ (gr. σημεῖα).⁸⁹ Jesus rejects such signs as an expression of unbelief (Mk 8:11-12). Rather, Jesus wants to be known by the faith - which God himself provides - in his saving power in spiritual and physical terms.⁹⁰ The key expression of this saving power is the power to forgive sins (Mk 2:1-12). As O. Betz notes, Psalm 103 provides the background for the unified understanding and the inner logic of Mk 2.⁹¹ According to the Old Testament and Semitic background in Ps 103:3, the forgiveness of sins and the merciful healing work of God toward his children belong together, in the sense of a necessary unity.⁹² With reference to Mk 2:11, Betz aptly remarks:

"... the objectively proved capacity to heal - in this story it is demonstrated by the carrying home of the stretcher (v. 11), - the undetectable power of forgiveness is made obvious."⁹³

This is therefore central to the revelatory quality of the authority of Jesus as Messiah, by which he is also the person of the Son of Man, by implementing the reign of God from the Old Testament⁹⁴ in word and deed now on earth in his person, for he is to be worshiped.⁹⁵ We want to highlight this aspect in more detail below.

3. The revelation of the knowledge of Jesus Christ through the power of the Messiah

The motif of Jesus' authority⁹⁶ is already prevalent in the opening chapters 1-3. Although this authority comes from God, it becomes only visible in the struggle with the opponents of Jesus.⁹⁷ In his fight against the demons and Satan himself, as well as against diseases and Pharisees, Jesus is not concerned with the demonstration of power for its own sake. Rather, the motif of purity is of central importance, as it is clearly visible in the healing of the leper (Mk 1:40-45). On this issue K. Berger aptly remarks:

"With the theme of purity Jesus takes into account a messianic motif from the expectation of Judaism. According to Psalms of Solomon 17 the Messiah will ritually cleanse Israel. Jesus accomplishes this through exorcisms and healings, but then at the temple-cleansing in Jerusalem (Mk 11)."⁹⁸

This purification of God's people through the power of the Messiah is evident in Jesus' authority in word and deed. Thus O. Betz correctly remarks that the earthly Jesus is the Messenger of God, who has the authority to forgive humans their sins, and to certify this word of power by his miracles of healing (Mk 2:5-12).⁹⁹

3.1 The testimony of authority in word and deed

The authority (gr. ἐξουσία) of Jesus is the central motif, which is the basis of the mystery of the kingdom of God. This secret is revealed, however, only to the extended circle of followers, including the 12 disciples, while

those who are “outside”, are told “everything” in parables (Mk 4:10-11). As M. Hengel points out, in this authority of Jesus is the key to understanding his ministry and his passion (cf. Mk 10:45).¹⁰⁰ However, Hengel underestimates the importance of the resurrection hope and resurrection fact as the final dimension of the revelation of the Messiah, which only completed and thus legitimized the final messianic claim of authority of Jesus on earth.¹⁰¹ The messianic works that are also addressed by the other Synoptics in Mt 11:2-3 and Lk 7:20-23 show already during the earthly life of Jesus, that he had to be the Redeemer announced in the Old Testament. But only in the resurrection the revelation of Jesus as the Messiah is completed, and his power to bring salvation, is finally established. Here the threefold salvation-historical revelation of the word of God shows the authority for salvation.

First, God reveals his word in the form of the Torah, as an expression of his covenant relationship with his people in the Old Testament. This form of the Word of God is further revealed and differentiated in the Gospels of the New Testament. The Word of God is disclosed through the coming and acting of Jesus Christ. He is the Son of man, because the Word was with God - according to Dan 7:13,14 - and the word became flesh. Here we see the second form of revelation, namely, the rule of God over the people in the body of the offspring of David according to 2 Sam 7:14. Jesus is the “Immanuel” which means “God with us”, who inaugurates the coming of the Kingdom of God. The resurrection of Jesus from the dead is the unexpected and final form of revelation. It is - like God - eternal (cf. Is 9:5 “mighty God, everlasting Father”). Thus the Son of God is the beginning of the Gospel. This form then leads to the outpouring of the Holy Spirit. This is the third form of revelation (cf. Rom 5:5,21; 6:4,23; 8:11), namely the ongoing gospel. Jesus is the incarnate Word of God, proclaiming deliverance from the power of sin and the way of life in the kingdom of God.

3.2 The proclamation of the Son of man through the resurrection

As G. Beale¹⁰² elaborates, the hope of Old Testament Judaism was that at the end of history, the resurrection of Christ would take place, which brings about the end times.¹⁰³ This perspective of the eschatological resurrecting work of God is indicated, for example, in the apocalyptic¹⁰⁴ prophecy of Daniel in Dan 12:2,4,13, as also in Is 26:19 and Ez 36:26-35; 37:1-14. In this context, Beale aptly emphasizes that the resurrection of the spirit is inextricably linked to the resurrection of the body, so a dualism and thus a separation of spirit and body is excluded in the prophetic perspective of Ezekiel.¹⁰⁵ Also in intertestamental Judaism there was a strong hope in the resurrection, as in 4 Ezra, 2 Baruch, Jubilees and the Qumran writings.¹⁰⁶ Into this climate of early Jewish perceptions of the resurrection¹⁰⁷ the Gospel of Mark unfolds the messianic expectation with respect to the person and work of Jesus.

However, the messianic secret is not released before the climax of the self-revelation of Jesus in his passion.¹⁰⁸ Because during the interrogation of Jesus¹⁰⁹ the High Priest asks him if he was the Son of God. Jesus says yes, but he also adds that the Son of Man will return from heaven (Mk 14:62).¹¹⁰ This is the resolution of the messianic secret by Jesus himself, as he also claimed the authority of the kingdom and therefore speaks with the authority of the Son of Man.¹¹¹ Hence the central message, the kerygma of the Gospel of Mark, as P. Wassermann aptly remarks:

“This sentence states ... that the MS and GS are the one and same person in one person, and that ... the GS is not only in the sense of David’s descendants an “earthly” Messiah, but at the same time, a “heavenly”, since he is the MS, who in accordance with Daniel 7 stands in heaven before God.”¹¹²

Thus, in the resurrection a reversal of meaning or a synchronization of honorary titles¹¹³ of Jesus is created.

In the cross, resurrection and second coming of Jesus, the Son of Man is united to the Son of God (Mk 16:6). This is the fulfillment of the dual prophecy, which was initially set up by the messianic secret in a progressive way, only to be dissolved and revealed in the passion, resurrection¹¹⁴ and parousia of Jesus. Also in the inter-religious discussion, for example, with Islam, it should be noted that in the Qur’an, the honorary title “Messiah” is applied to Jesus, but not the honorary title “Son of Man”. In the following nine verses of the Quran the Arabic term “the Christ” al-masih (المسيح) is used: ¹¹⁵

(1 time): Sura 4:172

(4 times): Sura 5:17,72,75; 9:31

(3 times): Sura 3:45; 4:157,171

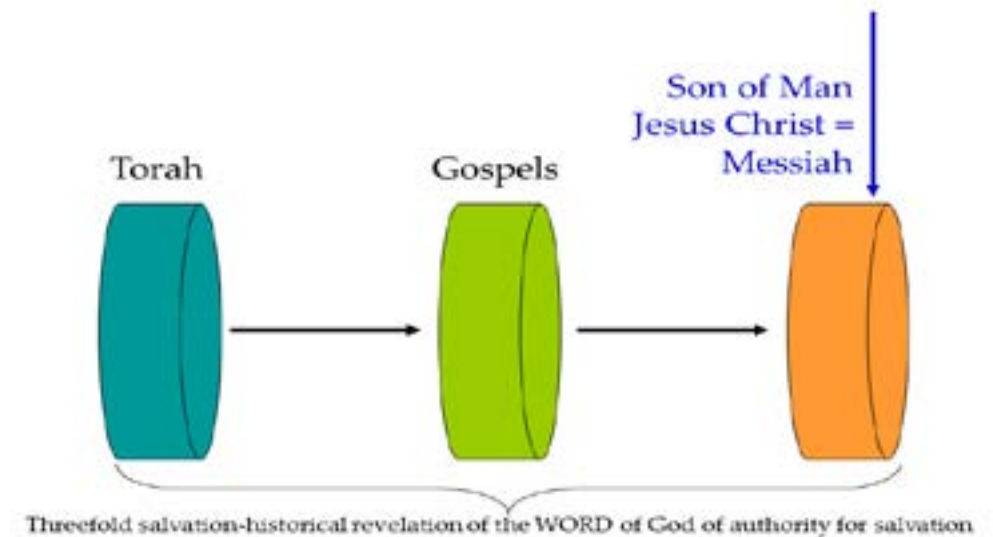
(1 time): Sura 9:30¹¹⁶

The term Son of Man does not appear in the Qur’an. Thus, the honorary title “Son of Man” is a very specific and decisive unique proposition of biblical Christology.¹¹⁷ Therein lies the resolution of the Messianic Secret, because the Judeo-Semitic expectations of the pre-Easter community were exceeded by the apocalyptic, eschatological reign of Jesus at His return¹¹⁸ in

power and glory, not in humility and poverty, as in his first coming. Therefore, the report of Mark’s gospel is only the beginning the gospel of Jesus Christ (Mk 1:1 Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ). However, the completion only takes place in his crucifixion and resurrection, and his return at the end of times (Mk 16:6).¹¹⁹ The resurrection is consistently emphasized by the Gospels as a physical event, and is emphasized by the eyewitness of the disciple Simon Peter who saw Jesus appearing to him as the Lord (Lk 24:34).¹²⁰ From a biblical-Semitic perspective, this also means that Jesus was raised by God himself, so that his identity was confirmed and legitimized during his earthly life. On this point, H.-J. Eckstein aptly remarks: “In the Old Testament Jewish context, it goes without saying that the >resurrection from the dead< can be effected solely by God, the Creator ...”¹²¹

Through the resurrection of Jesus the messianic secret is resolved and the Lordship of Jesus as the Son of David is fulfilled (cf. Mk 12:35-37; 14:3-9).¹²² Thus Jesus discloses himself from being the suffering Messiah to being

Revelation and Authority



the royal Messiah.¹²³ Between the beginning and completion, however, is the gracious condescension of God who came to earth in the Son of man to reveal himself as the Father in heaven, to whom the Christian may pray.¹²⁴ Because the exalted Son of Man - according to Rom 1:1-4 the Son of God - sends the Spirit of God, by whose vitality also the believing followers will partake of the resurrection (cf. Jh 6:63; 7:39).¹²⁵ The Son of Man - the Word of God - becomes flesh in the body of the descendant of David, who according to the Davidic promise is the Messiah, the Son of God, and thus obtains the resurrection of the dead. Accordingly, M. Luther aptly remarks in his interpretation of the Lord's Prayer:

"For no one can help us to go to heaven as the Father alone, as it is written in John 3:13, >>>No one ascends into heaven, except the only one who came down from heaven, the Son of Man.<<< In his shell and on his back we have to ascend."¹²⁶

The resurrection of Christ is thus revealed thus as a trinitarian event, which begins with Christ himself, continues in his church and will be

completed at the end of salvation history with the eschatological new creation (1 Cor 15:45-47; Rom 8:18-23).¹²⁷

4. Results

Four propositions summarize our topic:

- (1) Jesus reveals himself as the risen and exalted Messiah and LORD, who through the ages continues to work powerfully in order to establish the Kingdom rule of God until the end of time
- (2) Faith is both promise and claim, gift and task toward people to recognize and to receive Jesus as the exalted Son of Man, Son of God and Saviour
- (3) Jesus physically continues his work of salvation in word and deed through his followers in the Christian community until the gospel has been preached to all nations
- (4) The completion of the revelation of the Son of Man Jesus takes place in the final Holy Communion with his followers in the eschatological kingdom of God, when God's rule will be fully established

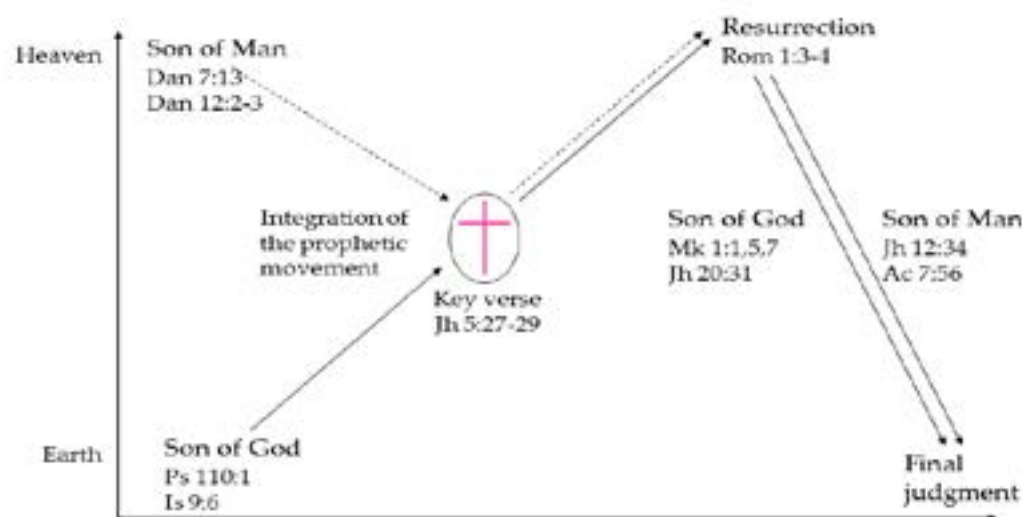
Thank you very much!

BIBLIOGRAPHY

- Alsup, John. „Auferstehung. 1. In den Schriften des NT“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 309-313.
- Ashton, John. *Understanding the Fourth Gospel*. Second Edition. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Aune, David E. *The New Testament in its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster, 1987.
- Backhaus, Knut. „Bund. III. Neues Testament“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1865-1867.
- Baudler, Georg. *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben*. Stuttgart: Calwer, 1986.
- Bauschke, Martin. *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*. Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 29. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2000.
- Beale, Gregory K. *A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Baker, 2011.
- Beck, Johannes U. *Die Messiasgeheimnis-Theorie als Zugang zum Markusevangelium*. München: Akademische Verlagsgemeinschaft, 2010.
- Berger, Klaus. *Jesus*. München: Pattloch, 2004.
- Berger, Klaus. „Heiden, Heidenchristentum“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989: 407-410.
- Berger, Klaus. *Kommentar zum Neuen Testament*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011.
- Berger, Klaus. „Zum Problem der Messianität Jesu“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71 (1974): 1-30.
- Betz, Otto. *Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie*. Tübingen: Mohr, 1987.
- Betz, Otto. „Kraft/Macht. exousia“, Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band 2. Neubearbeitete Ausgabe, ed. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus. Wuppertal: Brockhaus, 2000: 1184-1188.
- Betz, Otto. *Was wissen wir von Jesus? Der Messias im Licht von Qumran*. 3., erw. Aufl. Wuppertal: Brockhaus, 1999.
- Bird, M., „'Jesus is the Christ': Messianic Apologetics in the Gospel of Mark“, *The Reformed Theological Review* 64 (2005): 1-14.
- Blomberg, Craig L. *Die Gleichnisse Jesu. Ihre Interpretation in Theorie und Praxis*. Wuppertal: Brockhaus, 1998.
- Bock, Darrell L., „Jesus as Lord in Acts and in the Gospel Message“, *Bibliotheca Sacra* 143 (1986): 146-154.
- Bock, Darrell L., „The Use of Daniel 7 in Jesus' Trial, with Implications for His Self-understanding“, in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), 'Who is this Son of Man?': The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus. Library of New Testament Studies 390. London: T&T Clark, 2011: 78-100.
- Bock, Darrell L., „The Words of Jesus in the Gospels: Live, Jive, or Memorex?“, in: Wilkins, Michael J.; Moreland, J.P. (ed.). *Jesus under Fire. Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus*. Carlisle: Paternoster, 1996: 73-99.
- Bockmuehl, Markus. *Jesus von Nazareth – Messias und Herr*. Wuppertal: Brockhaus, 1999.
- Böcher, Otto. „Wunder. 2. Neues Testament“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996: 1336-1339.
- Braumann, Georg. „Gegenwart/Zukunft. parousia“, Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band 1. Neubearbeitete Ausgabe, ed. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus. Wuppertal: Brockhaus, 1997: 691-693.
- Brown, Raymond E. *The Gospel According to*

1987.

Son of Man and Son of God



- John, I-XII. The Anchor Bible 29. New York: Doubleday, 1987.
- Bukowski, Peter; Herrenbrück, Walter; Noltensmeier, Gerrit (ed.). Der Heidelberger Katechismus. Wuppertal, Leer, Detmold, 1997. - <http://www.heidelberger-katechismus.net/daten/File/Upload/doc-6402-1.pdf>
- Burkitt, D. The Son of Man Debate: A History and Evaluation. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Caragounis, Chrys C. The Son of Man: Vision and Interpretation. WUNT 38. Tübingen: Mohr, 1986.
- Cochlovius, Joachim; Zimmerling, Peter (ed.). Evangelische Schriftauslegung. Wuppertal: Brockhaus, 1987.
- Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God among Jews“, Harvard Theological Review 92 (1999): 393-408.
- Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans“, Harvard Theological Review 93 (2000): 85-100.
- Collins, Adela Yarbro, „Markusevangelium. V. Christologie“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 5. Tübingen: Mohr, 2002: 845-846.
- Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, ed. Institut für neutestamentliche Textforschung. Berlin/New York: deGruyter, 1985.
- Cullmann, Oscar. The Christology of the New Testament. London: SCM, 1975.
- Dennison, William D., „The Christian Academy: Antithesis, Common Grace, and Plato's View of the Soul“, Journal of the Evangelical Theological Society 54 (2011): 109-131.
- Dihle, Albrecht, „Die Evangelien und die biographische Tradition der Antike“, Zeitschrift für Theologie und Kirche 80 (1983): 33-49.
- Eckstein, Hans-Joachim, „Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu“, in: Eckstein, Hans-Joachim; Welker, Michael (ed.). Die Wirklichkeit der Auferstehung, 4. Aufl. Neukirchen: Neukirchener, 2010: 1-30.
- France, R.T. The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 2002.
- Freytag, Walter. „Das Dämonische in den Religionen. Ein vergessener Faktor in der Diskussion über die Religionen“, in: Reden und Aufsätze, zweiter Teil, ed. Jan Hermelink, Hans Jochen Margull. München: Kaiser, 1961: 13-21.
- Fritzen, Wolfgang. Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- Glaser, Ida, „Das Genesis-Buch im Kontext des Islam: Fenster zu den Texten“, Stuttgarter Theologische Themen, Band 5 (2010): 7-34.
- Gloege, G., „Dualismus. II. Theologisch“, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 1958, II: 274-276.
- Gnilka, Joachim. Das Evangelium nach Markus. EKK Studienausgabe, 1. Aufl. Neukirchen/Mannheim: Neukirchener/Patmos, 2010.
- Grundmann, Walter. Das Evangelium nach Markus. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Band 2. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989.
- Härle, Wilfried. Dogmatik. Berlin/New York: de Gruyter, 1995.
- Harnisch, Wolfgang. Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung, 4. Aufl. Stuttgart: UTB, 2001.
- Harnisch, Wolfgang. „Gleichnis“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989: 213-215.
- Hayden-Roy, Priscilla A., „Hermeneutica gloriae vs. Hermeneutica crucis: Sebastian Franck and Martin Luther on the Clarity of Scripture“ (1990). German Language and Literature Papers 24: 50-68. -<http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1023&context=modlanggerman>
- Hengel, Martin. Studies in the Gospel of Mark. London: SCM, 1985.
- Hirsch, Alan. The Forgotten Ways. Reactivating the Missional Church. Grand Rapids: Brazos, 2006.
- Iverson, Kelly R.; Skinner, Christopher W. (ed.). Mark as Story: Retrospect and Prospect. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Johansson, D., „The Identity of Jesus in the Gospel of Mark: Past and Present Proposals“, Currents in Biblical Research 9 (2011): 364-393.
- Kaiser, Bernhard. Studien zur Fundamentaltheologie. Band 1: Offenbarung. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2005.
- Karrer, Martin. Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 151. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Kermode, Frank. The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.
- Kim, Seyoon. The 'Son of Man' as the Son of God. WUNT 30. Tübingen: Mohr, 1983.
- Kimball, Dan A.; Altson, Renee N.; Beckwith, Ivy. The Emerging Church. Vintage Christianity for New Generations. Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- Kippenberg, Hans G., „Dualismus“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 948-950.
- Klauck, Hans-Josef et al., „Apokryphen/Pseudepigraphen“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 600-604.
- Koch, Klaus, „Reich Gottes. I. Altes Testament“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 7. Tübingen: Mohr, 2004: 202-203.
- Kratz, Reinhard Gregor, „Apokalyptik. II. Altes Testament“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 591-592.
- Lang, Friedrich Gustav, „Kompositionsanalyse des Markusevangeliums“, Zeitschrift für Theologie und Kirche 74 (1977): 1-24.
- Liedke, G., „g'r schelten“, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Band 1, ed. Jenni, Ernst; Westermann, Claus. München/Zürich: Kaiser/Theologischer Verlag, 1984: 429-431.
- Lincoln, Andrew T., „Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament“, in: Carson, D.A. (ed.). From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation. Grand Rapids: Zondervan, 1982: 197-220.
- Lindars, Barnabas. New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations. London: SCM, 1961.
- Lindemann, Andreas, „Herrschaft Gottes/Reich Gottes. IV. Neues Testament und spätantikes Judentum“, Theologische Realenzyklopädie, Band 15. Berlin: deGruyter, 1986: 196-218.
- Link, Christian. Schöpfung. Handbuch Systematischer Theologie, Band 7/2. Gütersloh: Mohn, 1991.
- Lührmann, Dieter. „Glaube. 2. Neues Testament“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989: 190-193.
- Lukaszewski, Albert L., „Issues Concerning the Aramaic Behind ο υιο υ του ανθρωπου: A Critical Review of Scholarship“, in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), 'Who is this Son of Man?': The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus. Library of New Testament Studies 390. London: T&T Clark, 2011: 1-27.
- Luther, Martin. De Servo Arbitrio, 1525, Weimarer Ausgabe 18 : 609, 4-9, 11-14 – www.archive.org/details/werkekritischege18luthuoft
- Luther, Martin. „Deutsche Auslegung des Vaterunsers (1519)“, in: Aland, Kurt (ed.). Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 5: Die Schriftauslegung. UTB 1656. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 204-273.
- Luther, Martin. „Vom unfreien Willen (1525)“, in: Aland, Kurt (ed.). Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für

- die Gegenwart. Band 3: Der neue Glaube. UTB 1656. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991: 151-334.
- Luz, Ulrich, „Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie“, *Das Markusevangelium*, ed. Pesch, Rudolf. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979: 211-237.
- MacArthur, John F. *The Gospel according to Jesus*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.
- Massa, Dieter. *Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht*. Tübingen: Francke, 2000.
- McGavran, Donald A. *Understanding Church Growth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- McIver, Robert K. *Memory, Jesus and the Synoptic Gospels*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Merk, Otto, „Wrede, Friedrich Georg Eduard William“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 8. Tübingen: Mohr, 2005: 1713.
- Moltmann, Jürgen. *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München: Kaiser, 1991.
- Osborne, Grant R. *The Resurrection Narratives. A Redactional Study*. Grand Rapids: Baker, 1984.
- Piennisch, Markus, „Apologetik im interreligiösen Kontext“, *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie*. Berlin: Logos, 2011: 9-63.
- Piennisch, Markus, „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 5 (2010): 101-137.
- Piennisch, Markus, „Einführung in den literarischen Ansatz: Der Monotheismus der alttestamentlichen Erzähltexte“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 6 (2011): 21-31.
- Piennisch, Markus, „Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte“, *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie*. Berlin: Logos, 2011: 251-279.
- Prenter, Reginald, „Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie“, in: ders. *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977: 275-291.
- Räsänen, Heikki. *The „Messianic Secret“ in Mark's Gospel*. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Rau, Eckhard. *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Reinbold, Wolfgang, „Passion / Passionsüberlieferung / Passionsgeschichte“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 6. Tübingen: Mohr, 2003: 974-976.
- Rhoads, David; Dewey, Joanna; Michie, Donald. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. 3. Aufl. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2012.
- Roehl, Wolfgang G., „Dämonen“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 781-784.
- Runia, Klaas, „The Kingdom of God in the Bible, in History and Today“, *European Journal of Theology* 1 (1992): 37-48.
- Schacke, Rainer. *Learning from Willow Creek? Church Services for Seekers in German Milieu Contexts*. Göttingen: Cuvillier, 2009.
- Schreiber, Johannes, „Die Christologie des Markusevangeliums“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 154-183.
- Schulz, Siegfried. *Das Evangelium nach Johannes*. NTD 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Schulz, Siegfried, „Markus und das Alte Testament“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 184-197.
- Schweizer, Eduard. *Das Evangelium nach Markus*. NTD 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- Schweizer, Eduard, „Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus“, *ZNW* 56 (1965): 1-8.
- Scott, Robert. *Questions Muslims Ask: What Christians Actually Do (and Don't) Believe*. Downers Grove: IVP, 2012.
- Snodgrass, K.R., „Parable“, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot. Leicester: IVP, 1992: 591-601.
- Stanton, Graham. *The Gospels and Jesus*. Second Edition, Oxford Bible Series. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Sternberg, Meir. *Hebrews Between Cultures. Group Portraits and National Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Stroumsa, Guy G., „Dualismus. I. Religionswissenschaftlich“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 2. Tübingen: Mohr, 1999: 1004-1005.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Stuhlmacher, Peter. „Evangelium. 1. Biblisch“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986: 1217-1221.
- Sykes, Stephen W., „Offenbarung, Offenbarungsreligion. 2. Systematisch-theologisch“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992: 810-818.
- Terrien, Samuel. *The Elusive Presence. The Heart of Biblical Theology*. San Francisco: Harper & Row, 1978.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*. London: HarperCollins, 1992.
- Tuckett, Christopher, „Hoheitstitel, christologische“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 3. Tübingen: Mohr, 2000: 1832-1833.
- Twelftree, G.H., „Demon, Devil, Satan“, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot. Leicester: IVP, 1992: 163-172.
- Veltri, Giuseppe, „Bibelübersetzungen. I. Übersetzungen in antike Sprachen. 4. Übersetzungen ins Aramäische“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1. Tübingen: Mohr, 1998: 1497-1498.
- Volf, Miroslav, „Christliche Identität und Differenz. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995): 357-375.
- Wagner, C. Peter, et al., „Church Growth State of the Art“, Liberty University (1986) - http://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=towns_books
- Wagner, C. Peter. *Confronting the Powers: How the New Testament Church Experienced the Power of Strategic-Level Spiritual Warfare*. Ventura: Regal, 1996.
- Wagner, C. Peter. *Your Church can Grow: Seven Vital Signs of a Healthy Church*. Ventura: Regal, 1984.
- Walter, Nikolaus, „Pseudepigraphen. 1. Altes Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992: 1376-1381.
- Wandrey, Irina, „Messias/Messianismus. III. Judentum. 1. Antike“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5. Tübingen: Mohr, 2002: 1146-1148.
- Wassermann, Peter, „Christus im Koran in Auseinandersetzung mit den Zeugnissen der Bibel“. Vortrag Eusebia Missionsdienste Stuttgart, 2011.
- Wassermann, Peter, „Einfluss der Scholastik auf die theologische Entwicklung des Christentums und Islam“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 4 (2009): 81-96.
- Wassermann, Peter, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 1: Zeugnisse des Alten Testaments“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 7-15.
- Wassermann, Peter, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2: Zeugnisse des Neuen Testaments“, *Stuttgarter Theologische Themen*, Band 3 (2008): 7-15.

Themen, Band 3 (2008): 51-65.

Weber, R., "Christologie und 'Messiasgeheimnis': ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsintentionen des Markus", *Evangelische Theologie* 43 (1983): 108-125.

Weiser, Artur. Die Psalmen. ATD 14/15, 4. Neubearb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.

Wilckens, Ulrich. Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 4. Neukirchen: Neukirchener, 2005.

Wilkens, Lorenz. „Deine Treue hat dich geheilt“. Studien über die Heilungsmacht Jesu und die apokalyptische Erwartung im Markusevangelium. Frankfurt/M.: Lang, 2011.

Wrede, William. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

Wright, N.T. The New Testament and the People of God. Minneapolis: Fortress, 1992.

ENDNOTES

¹ From the relationship between documentation and interpretation of Jesus' life - especially the words of Jesus - in the Gospels, arises the question of the relationship between direct expression and indirect written form. See McIver, Robert K. Memory, Jesus and the Synoptic Gospels (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011); Bock, Darrell L., „The Words of Jesus in the Gospels: Live, Jive, or Memorex?“, in: Wilkins, Michael J.; Moreland, J.P. (ed.). Jesus under Fire. Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus (Carlisle: Paternoster, 1996): 73-99.

² Wrede, William. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901); digitally available on the internet archive of the University of Toronto - www.archive.org/details/dasmessiasgeheim00wred

³ See e.g. in the 1980s: (1) The „Lordship Salvation Theology“ by John MacArthur, which claims that a person needs to accept Christ as Lord over his life in order to receive saving faith. See MacArthur, John F. The Gospel according to Jesus (Grand Rapids: Zondervan, 1988), pp. 28-29. In contrast, the „Free Grace Position“, advanced the argument that sanctification follows as a consequence after salvation, and therefore could not be a prerequisite for it. See Bock, Darrell L., „Jesus as Lord in Acts and in the Gospel Message“, *Bibliotheca Sacra* 143 (1986): 152. (2) The „Homogenous Unit Principle“ in church growth by Donald McGavran, which states that the growth of Christian churches is more successful if it takes place under the same conditions of language, culture, tribe etc. – See McGavran, Donald A. Understanding Church Growth (Grand Rapids: Eerdmans, 1987). This approach is related to the church growth movement in the USA: See Wagner, C. Peter, et al., „Church Growth State of the Art“, Liberty University (1986) - http://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=towns_books;

Wagner, C. Peter. Your Church can Grow: Seven Vital Signs of a Healthy Church (Ventura: Regal, 1984). In the 1990s: (1) The „Spiritual Warfare“, also popularized by C. Peter Wagner: Wagner, C. Peter. Confronting the Powers: How the New Testament Church Experienced the Power of Strategic-Level Spiritual Warfare (Ventura: Regal, 1996). (2) The „Willow Creek“-concept of church growth, extensively applied to the German context: Schacke, Rainer. Learning from Willow Creek? Church Services for Seekers in German Milieu Contexts (Göttingen: Cuvillier, 2009). In the 2000s: (1) The „Emerging Church“-movement: Kimball, Dan A.; Altson, Renee N.; Beckwith, Ivy. The Emerging Church. Vintage Christianity for New Generations (Grand Rapids: Zondervan, 2003). (2) The concept of the „missional church“: Hirsch, Alan. The Forgotten Ways. Reactivating the Missional Church (Grand Rapids: Brazos, 2006).

⁴ Accordingly, K. Iverson remarks: „William Wrede continues to exert a controlling influence over the question of Markan secrecy. Although contemporary scholarship has effectively minimized the importance of the theme, its prominence and unity are rooted firmly in the text.“ - Iverson, Kelly R.; Skinner, Christopher W. (ed.). Mark as Story: Retrospect and Prospect (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), p. 209.

⁵ Karrer, Martin. Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 151 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), p. 37; on the development of the theological evaluation of the term „Messiah“, cf. pp. 34-47.

⁶ Cf. Lindars, Barnabas. New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations (London: SCM, 1961), p. 139; from a systematic-

apologetic perspective Lindars aptly remarks: „Thus just as a redemptive efficacy was immediately realized in the death of Jesus, so positive value was soon felt to belong to the preparatory work. That was also a messianic act, though not openly declared to be so. This is to see Wrede's theory of the 'messianic secret' as a stage in the Church's apologetic.“ (p. 139)

⁷ Ashton, John. Understanding the Fourth Gospel. Second Edition (Oxford: Oxford University Press, 2008), p. 334.

⁸ Ashton, Understanding, p. 330.

⁹ This relational definition is explained by Luke and Paul in the Son-of-God-Christology from the perspective after the resurrection (Acts 2:36, Rom 1:4) - Ashton, Understanding, S. 331.

¹⁰ Ashton, Understanding, pp. 332-333, aptly remarks: „A gospel is not a theological treatise, certainly, but it is not a biography either; .. it is sui generis. ... For on the face of it this story is recounting the events of Jesus' earthly life whilst urging on every page that this same Jesus is the object of Christian worship. He is not yet risen: but he is, so the writer implies and expects his readers to believe, our Risen Lord.“

¹¹ Ashton, Understanding, p. 331, comments on this: „Mark's contribution was to gather together a mass of dissimilar material, some of which may have been put together in sizeable units before him, and to give it some measure of shape and consistency. To establish the continuity between the time of the early Christian community and the life of Jesus that preceded it he had to provide his readers with a guiding-thread. He found what he needed in the secrecy theory.“

¹² In German: „Wredes Interpretation ist vielfach modifiziert, teilweise auch abgelehnt worden, hat aber bis heute die Markus-Exegese bestimmend beeinflusst.“ - Gnllka, Joachim. Das Evangelium nach Markus. EKK Studienausgabe, 1. Aufl. (Neukirchen/Mannheim: Neukirchener/Patmos, 2010), p. 167.

MARKUS PIENNISCH (Dr. habil.), Stuttgart, is co-founder and Principal of EUSEBIA School of Theology (EST) as well as editor of STT. International teaching in the area of Systematic Theology, Hermeneutics and New Testament.

¹³ Merk, Otto, „Wrede, Friedrich Georg Eduard William“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 8 (Tübingen: Mohr, 2005), Sp. 1713.

¹⁴ See Luz, Ulrich, „Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie“, Das Markusevangelium, hg. Pesch, Rudolf (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979), pp. 211-237.

¹⁵ A significant threat to Christian missions is given due to the lack of structural thinking in theology, resulting in missionary proclamation which is made more “reactive” than “revelation based”. This means that the questions taken from other religions are used too much to adapt the mode of communication of the Gospel. – Cf. Scott, Robert. Questions Muslims Ask: What Christians Actually Do (and Don’t) Believe (Downers Grove: IVP, 2012). Cf. Glaser, Ida, „Das Genesis-Buch im Kontext des Islam: Fenster zu den Texten“, Stuttgarter Theologische Themen, Band 5 (2010): 7.

¹⁶ See the succinct definition by H.-G. Kippenberg: „Dualismus heißt im Gegensatz zum Monismus die Vorstellung, dass zwei antagonistische Prinzipien dem Dasein zugrunde liegen. Der D[ualismus] hat klassische Ausprägung im Zoroastrismus, in einigen Strömungen des antiken Judentums sowie im Gnostizismus ... erhalten.“ – Kippenberg, Hans G., „Dualismus“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), p. 948; cf. in biblical-theological perspective the definition of Gloege, G., „Dualismus. II. Theologisch“, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. (Tübingen: Mohr, 1958), II: 274: „Die biblische Botschaft von Gottes Willenszuwendungen schließt den D[ualismus] in strengem Begriff grundsätzlich aus. Bereits im AT bedeutet Israels Erwählung ... ebenso wie das Zeugnis von der Schöpfung ... seine

Überwindung. Der Glaube an den einen Herrn der Geschichte und den einen Schöpfer der Welt schließt ... den D[ualismus] aus.“

– See also Stroumsa, Guy G., „Dualismus. I. Religionswissenschaftlich“, Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Band 2 (Tübingen: Mohr, 1999), p. 1004.

¹⁷ Cf. Piennisch, Markus, „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik: Eine Einführung in das Studiengebiet“, Stuttgarter Theologische Themen, Band 5 (2010): 101-137.

¹⁸ Härle, Wilfried. Dogmatik (Berlin/New York: de Gruyter, 1995), p. 195; cf. Härle’s extensive presentation of his epistemological approach (pp. 195-232), as well as his subsequent unfolding of salvation (pp. 493-532).

¹⁹ The understanding of salvation is on the one hand determined by Christology, on the other hand by anthropology determined, especially in the understanding of the human soul. Foundational to the Western theological grid of understanding is the philosophical approach of Plato, which continued theologically during the period of scholasticism and solidified the logical dualism of “form” and “matter” as the distinction between “soul” and “body”. – Cf. Dennison, William D., „The Christian Academy: Antithesis, Common Grace, and Plato’s View of the Soul“, Journal of the Evangelical Theological Society 54 (2011): 116-124; Wassermann, Peter, „Einfluss der Scholastik auf die theologische Entwicklung des Christentums und Islam“, Stuttgarter Theologische Themen, Band 4 (2009): 89-95.

²⁰ Regarding the discussion in the horizon of the current intercultural and interreligious dialogue, cf. Piennisch, Markus, „Religionen in der Perspektive christlicher Mission: Historische und theologische Aspekte“, Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie (Berlin: Logos, 2011): 251-279.

²¹ Volf, Miroslav, „Christliche Identität und

Differenz. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften“, Zeitschrift für Theologie und Kirche 92 (1995): 357.

²² In German: „Ich möchte modernen Menschen sagen, was sie von Jesus haben. ... Den Sinn für das verborgene Geheimnis habe ich gerade als späterer Neutestamentler oft gut anwenden können, ist doch der Ansatz des Evangeliums nach Markus das Messiasgeheimnis. Dessen Sinn ist, dass erst mit der Auferstehung Jesu, vollends bei seiner Wiederkunft, das Dunkel über seine Identität gelichtet wird.“ – Berger, Klaus. Jesus (München: Pattloch, 2004), pp. 13, 18.

²³ For an introduction into the subject, see Bird, M., „’Jesus is the Christ’: Messianic Apologetics in the Gospel of Mark“, The Reformed Theological Review 64 (2005): 1-14; Beck, Johannes U. Die Messiasgeheimnis-Theorie als Zugang zum Markusevangelium (München: Akademische Verlagsgemeinschaft, 2010); Johansson, D., „The Identity of Jesus in the Gospel of Mark: Past and Present Proposals“, Currents in Biblical Research 9 (2011): 364-393; Räisänen, Heikki. The „Messianic Secret“ in Mark’s Gospel. Edinburgh: T&T Clark, 1994; Weber, R., „Christologie und ‘Messiasgeheimnis’: ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsententionen des Markus“, Evangelische Theologie 43 (1983): 108-125.

²⁴ Cf. Iverson, Kelly R.; Skinner, Christopher W. (ed.). Mark as Story; on the literary approach in Gospel studies since the 1970s, see Fritzen, Wolfgang. Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen (Stuttgart: Kohlhammer, 2008), p. 53; Lang, Friedrich Gustav, „Kompositionsanalyse des Markusevangeliums“, Zeitschrift für Theologie und Kirche 74 (1977): 1-24.

²⁵ Regarding the background of the term in the Old Testament and early Judaism,

cf. Stuhlmacher, Peter. „Evangelium. 1. Biblisch“, Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), pp. 1217-1218.

²⁶ Lindemann, Andreas, „Herrschaft Gottes/ Reich Gottes. IV. Neues Testament und spätantikes Judentum“, Theologische Realenzyklopädie, Band 15 (Berlin: deGruyter, 1986), pp. 208-209 (Lit.1); cf. Runia, Klaas, „The Kingdom of God in the Bible, in History and Today“, European Journal of Theology 1 (1992): 37-48.

²⁷ Cf. the sources from the early church regarding authorship in Stuhlmacher, Peter. Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), pp. 131-133.

²⁸ Stanton, Graham. The Gospels and Jesus. Second Edition, Oxford Bible Series (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 40.

²⁹ Cf. Rhoads, David; Dewey, Joanna; Michie, Donald. Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel. 3rd ed. (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2012).

³⁰ Cf. Piennisch, Markus, „Einführung in den literarischen Ansatz: Der Monotheismus der alttestamentlichen Erzähltexte“, Stuttgarter Theologische Themen, Band 6 (2011), p. 26.

³¹ In German: „Er schrieb es nicht als Sammler und >>Redaktor<<, sondern als ein theologischer Autor von hoher Kraft und Qualität. Das zeigt sich gleich in der Überschrift: >>Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes<< (1,1).“ – Wilckens, Ulrich. Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 4 (Neukirchen: Neukirchener, 2005), p. 19.

³² Cf. Wilckens, Theologie, p. 47: „Die markinische Christologie hat ganz und gar narrativen Charakter: In der Geschichte Jesu erweist sich, wer er ist.“ Cf. Schreiber, Johannes, „Die Christologie des Markusevangeliums“, Zeitschrift für

- Theologie und Kirche 58 (1961): 154-183.
- ³³ Regarding the biographical dimension of the Gospels, see Dihle, Albrecht, „Die Evangelien und die biographische Tradition der Antike“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983): 46.
- ³⁴ E.g. demons: Mk 1:25,34; 3:12; disciples: Mk 8:30; 9:2-9; healed: Mk 1:43-45; 5:37-43; 7:33-36; 8:23-26; cf. Iverson, *Mark as Story*, p. 182.
- ³⁵ Gnllka, Markus, S. 167; cf. Schulz, Siegfried, „Markus und das Alte Testament“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 186.
- ³⁶ As G.H. Twelftree explains, Mark uses the term „demon“ 13 times, as well as „unclean spirit“ 11 times, partially synonymous (Mk 3:22,30; 7:25-26); out of the 13 healing stories the exorcisms are the largest group (Mk 1:21-28; 5:1-20; 7:24-30; 9:14-29). – Twelftree, G.H., „Demon, Devil, Satan“, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot (Leicester: IVP, 1992), pp. 169-170.
- ³⁷ Twelftree, „Demons“, p. 169.
- ³⁸ Cf. Cullmann, Oscar. *The Christology of the New Testament* (London: SCM, 1975), p. 125; on the discussion of the messianity of Jesus, cf. pp. 111-136.
- ³⁹ See Berger, Klaus, „Zum Problem der Messianität Jesu“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71 (1974): 1-30.
- ⁴⁰ See Schweizer, Eduard, „Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus“, *ZNW* 56 (1965): 1-8.
- ⁴¹ Gnllka, Markus, p. 169.
- ⁴² On the biblical-semitic background of the concept of faith in the New Testament, see Lührmann, Dieter. „Glaube. 2. Neues Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), p. 190.
- ⁴³ In German: „Weil das Geheimnis mit der Offenbarung, die das Lehren, Wirken, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu betrifft, zu tun hat, kann als sein Sinn festgestellt werden: die Offenbarung, die in Jesus erfolgte, ist vor der Passion und Auferstehung eine unabgeschlossene und mißverständliche. ... Das Messiasgeheimnis erweist sich als ein literarisches Mittel, das mit der von Markus geschaffenen Form des Evangeliums notwendig wurde.“ – Gnllka, Markus, pp. 169-170.
- ⁴⁴ France, R.T. *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 2002), pp. 31-32, draws the following conclusion: „... the pattern is not monochrome. ... any simple theory of a Marcan secrecy motif is likely to be inadequate. Secrecy is not an issue in itself. It is rather a function of the nature of Jesus' message and ministry ...“ (p. 31).
- ⁴⁵ It is striking to observe that out of 28 occurrences of *μυστήριον* in the NT, the term appears in Mark, Matthew and Luke only once each (Mk 4:11; Mt 13:11; Lk 8:10 – cf. *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, ed. Institut für neutestamentliche Textforschung (Berlin/New York: deGruyter, 1985), pp. 1280-1281.
- ⁴⁶ Cf. Veltri, Giuseppe, „Bibelübersetzungen. I. Übersetzungen in antike Sprachen. 4. Übersetzungen ins Aramäische“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), p. 1497.
- ⁴⁷ Cf. France, Mark, p. 331.
- ⁴⁸ Cf. France, Mark, p. 331.
- ⁴⁹ In German: „Die Hoffnung auf die endgültige Erlösung Israels war im Judentum fast allgemein gegenwärtig, wenn auch in vielen verschiedenen Ausprägungen. Sie wurde nicht immer und überall mit einer einzigen Erlösergestalt verbunden, die Messias genannt wurde.“ – Bockmuehl, Markus. *Jesus von Nazareth – Messias und Herr* (Wuppertal: Brockhaus, 1999), p. 70.
- ⁵⁰ Wandrey, Irina, „Messias/Messianismus. III. Judentum. 1. Antike“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5 (Tübingen: Mohr, 2002), Sp. 1146.
- ⁵¹ For definitions, see Walter, Nikolaus, „Pseudepigraphen. 1. Altes Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), p. 1376; cf. Klauck, Hans-Josef et al., „Apokryphen/Pseudepigraphen“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), pp. 600-604.
- ⁵² On the relationship between God's Son and Messiah in the theology of the Qumran community, see Betz, Otto. *Was wissen wir von Jesus? Der Messias im Licht von Qumran. 3., erw. Aufl.* (Wuppertal: Brockhaus, 1999), p. 142.
- ⁵³ Wandrey, „Messias/Messianismus“, pp. 1146-1147.
- ⁵⁴ English: the „Messiah-Son of David“.
- ⁵⁵ In German: „In diesen Zusammenhang gehören die Psalmen Salomos (Ps 17 und 18; ...), in denen die Hoffnung auf eine Restauration der polit. Verhältnisse und die Wiedererrichtung des davidischen Königums zum Ausdruck kommt. In den späteren apokalyptischen Schriften steht der M.[ashiach] ben David im Vordergrund.“ – Wandrey, „Messias/Messianismus“, pp. 1147.
- ⁵⁶ Cf. Bockmuehl, *Jesus von Nazareth*, p. 72.
- ⁵⁷ On the state of research regarding the Aramaic background (bar enash) of the „Son of Man“, cf. Lukaszewski, Albert L., „Issues Concerning the Aramaic Behind ο υιο υ του ανθρωπου: A Critical Review of Scholarship“, in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), „Who is this Son of Man?: The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus. *Library of New Testament Studies* 390 (London: T&T Clark, 2011), pp. 1-27.
- ⁵⁸ Cf. Collins, Adela Yarbro, „Markus-evangelium. V. Christologie“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 5 (Tübingen: Mohr, 2002), p. 845; cf. 1 Hen 46, 1-6 with 48,10 and 52,4; cf. 4 Esr 13, 1-4 with 13, 26-38.
- ⁵⁹ Regarding the discussion of the „Son of Man“ as a title or idiom for Jesus, cf. Burkitt, D. *The Son of Man Debate: A History and Evaluation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Caragounis, Chrys C. *The Son of Man: Vision and Interpretation. WUNT 38* (Tübingen: Mohr, 1986); Kim, Seyoon. *The 'Son of Man' as the Son of God. WUNT 30* (Tübingen: Mohr, 1983).
- ⁶⁰ Collins, „Markusevangelium“, Sp. 845.
- ⁶¹ The revelation of God contains the foundational structural elements of historical facticity and human testimony, as B. Kaiser aptly remarks. – Kaiser, Bernhard. *Studien zur Fundamentaltheologie. Band 1: Offenbarung* (Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2005), p. 195. On the biblical-semitic background of the concept of revelation, cf. Sykes, Stephen W., „Offenbarung, Offenbarungsreligion. 2. Systematisch-theologisch“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), p. 811.
- ⁶² This is particularly important in the context of the fact that the circle of readers and recipients of the Gospels did not just consist of people who believed in Jesus as Messiah, but also of those who were socially close to the early Christian churches. – Cf. Aune, David E. *The New Testament in its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster, 1987), p. 60; Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God among Jews“, *Harvard Theological Review* 92 (1999): 393-408; Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans“, *Harvard Theological Review* 93 (2000): 85-100.
- ⁶³ Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana

- University Press, 1985), p. 50.
- ⁶⁴ Sternberg, Poetics, p. 50. He offers numerous examples of OT narrative texts where the structure of „foolproof composition“ is operative: cf. Sternberg, Meir. *Hebrews Between Cultures. Group Portraits and National Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1998), p. 694.
- ⁶⁵ Sternberg, Poetics, p. 52, aptly remarks: „... if the biblical truth is explicit, then the whole truth is implicit; and the more you bring to this art of implication, the more secrets and prizes it yields. No one goes away empty-handed.”
- ⁶⁶ In his writing *Vom unfreien Willen*, 1525: Martin Luther, *De Servo Arbitrio*, 1525, Weimarer Ausgabe 18 : 609, 4-9, 11-14 – www.archive.org/details/werkekritischege18luthuoft
- ⁶⁷ Luther, Martin. „Vom unfreien Willen (1525)“, in: Aland, Kurt (ed.). *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*. Band 3: *Der neue Glaube*. UTB 1656 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), p. 164. English translation by Hayden-Roy, Priscilla A., „Hermeneutica gloriae vs. Hermeneutica crucis: Sebastian Franck and Martin Luther on the Clarity of Scripture“ (1990). *German Language and Literature Papers* 24, p. 63. – <http://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1023&context=modlanggerman>: “There are two kinds of clarity in Scripture ...: one external and pertaining to the ministry of the Word, the other located in the understanding of the heart. If you speak of the internal clarity, no man perceives one iota of what is in the Scriptures unless he has the Spirit of God. All men have a darkened heart, so that even if they can recite everything in Scripture, and know how to quote it, yet they apprehend and truly understand nothing of it. ... For the Spirit is required for the understanding of Scripture, both as a whole and in any part of it. If, on the other hand, you speak of the external clarity, nothing at all is left obscure or ambiguous, but everything there is in the Scriptures has been brought out by the Word into the most definite light, and published to all the world.”
- ⁶⁸ For a definition of the term covenant in the New Testament, see – Backhaus, Knut, „Bund. III. Neues Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), p. 1865.
- ⁶⁹ On the various aspects of the concept of the Gentiles in the New Testament, see Berger, Klaus, „Heiden, Heidenchristentum“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), p. 408.
- ⁷⁰ Regarding the connection of God’s kingdom and God’s covenant, cf. – Bockmuehl, Jesus von Nazareth, p. 76.
- ⁷¹ This is a consequence of the scholastic division of nature and grace, resulting in an Aristotelic concept of science also in theology. Cf. Piennisch, Markus, „Der biblisch-semitische Aspekt der Hermeneutik“, pp. 104-107, 116-117.
- ⁷² In German: „Dämonie ist das verzerrte, sich selbst nicht annehmende, sich verleugnende, in Selbsthaß verkehrte Bewußtsein von Gott. Dämonie ist sozusagen eine falsche Ontologie: Man will nicht Sein, sondern nur Wirkung als Sein gelten lassen. Der ‚Besessene‘ weiß, daß sein Bewußtsein von Gott falsch ist.“ – Wilkens, Lorenz. „Deine Treue hat dich geheilt“. *Studien über die Heilungsmacht Jesu und die apokalyptische Erwartung im Markusevangelium* (Frankfurt/M.: Lang, 2011), p. 30.
- ⁷³ In contrast to this, the „tripolar understanding of religions“ by P. Beyerhaus emphasizes the sphere of influence of God, man and the demonic in the creational reality. Cf. Piennisch, Markus, „Apologetik im interreligiösen Kontext“, *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie* (Berlin: Logos, 2011), p. 53; cf. Freytag, Walter. „Das Dämonische in den Religionen. Ein vergessener Faktor in der Diskussion über die Religionen“, in: *Reden und Aufsätze, zweiter Teil*, ed. Jan Hermelink, Hans Jochen Margull (München: Kaiser, 1961): 13-21.
- ⁷⁴ E.g. Roehl, Wolfgang G., „Dämonen“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), pp. 783-784.
- ⁷⁵ Cf. Schulz, Siegfried. *Das Evangelium nach Johannes*. NTD 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), p. 47.
- ⁷⁶ In German: „Teufel und Dämonen treten auf als Gegenmächte und Gegenkräfte zu der Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus. Dabei betont das Neue Testament sowohl deren Gefährlichkeit und Bedrohlichkeit als auch – und vor allem – die Überlegenheit Jesu Christi gegenüber diesen Mächten des Bösen.“ – Härle, Dogmatik, p. 490.
- ⁷⁷ France, Mark, p. 104. Against this biblical-theological background the approach of E. Schweizer is not convincing. Although he acknowledges the mystery of Jesus’ authority, he still wants to explain it in psychological terms. – Schweizer, Eduard. *Das Evangelium nach Markus*. NTD 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), p. 28.
- ⁷⁸ E.g. Ps 104:7; Hi 26:11; Nah 1:4; Jes 50:2; Mal 3:11; Sach 3 :2 et al.
- ⁷⁹ E.g. Nah 1:4ff; Hi 26:11.
- ⁸⁰ E.g. Jes 51:20; 54:9. – cf. Liedke, G., „g’r schelten“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Band 1, hg. Jenni, Ernst; Westermann, Claus (München/Zürich: Kaiser/Theologischer Verlag, 1984), pp. 430-431.
- ⁸¹ For a survey chart of the parables in the Gospels, see Snodgrass, K.R., „Parable“, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Green, Joel B; McKnight, Scot (Leicester: IVP, 1992), pp. 594-595.
- ⁸² Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), p. XI.
- ⁸³ Cf. Harnisch, Wolfgang. „Gleichnis“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, hg. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), p. 214.
- ⁸⁴ Cf. Kermode, Secrecy, pp. 23-47.
- ⁸⁵ Regarding the relationship of the parables and the kingdom of God, cf. Massa, Dieter. *Verstehensbedingungen von Gleichnissen. Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht* (Tübingen: Francke, 2000); Blomberg, Craig L. *Die Gleichnisse Jesu. Ihre Interpretation in Theorie und Praxis* (Wuppertal: Brockhaus, 1998); Rau, Eckhard. *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998); Baudler, Georg. *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben* (Stuttgart: Calwer, 1986); Harnisch, Wolfgang. *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, 4. Aufl. (Stuttgart: UTB, 2001).
- ⁸⁶ Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, p. 170.
- ⁸⁷ Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, p. 171.
- ⁸⁸ The term "dynamis" occurs 10 times (Mk 5:30; 6:2,5,14; 9:1,39; 12:24; 13:25-26; 14:62), the term σημεῖον occurs 7 times (Mk 8:11,12(2x); 13:4,22; 16:17,20) in the Gospel of Mark. – *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, ed. Institut für neutestamentliche Textforschung (Berlin/New York: deGruyter, 1985), pp. 442, 1694-1695.
- ⁸⁹ Böcher, Otto, „Wunder. 2. Neues Testament“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), pp. 1338. It must be

- noted, however, that the signs (gr. *shmeia*) of Jesus in the Gospel of John receive a positive meaning: here they support the divine authentication of Jesus as Messiah and Son of God (Jh 4:48; 20:31). – Böcher, „Wunder“, p. 1338.
- ⁹⁰ This includes the motif of the rest in God's presence, which Jesus indicates in his redeeming work on the Sabbath. For he healed on the Sabbath out of the necessity to preach salvation as a restoration of communion with God in the creation sabbath; cf. Lincoln, Andrew T., „Sabbath, Rest and Eschatology in the New Testament“, in: Carson, D.A. (ed.). *From Sabbath to Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), pp. 197-220; cf. Götz, Friedrich, „Vom biblischen Sinn des Sabbat“, *Theologische Beiträge* 9 (1978): 243-256; Link, Christian. *Schöpfung. Handbuch Systematischer Theologie*, Band 7/2 (Gütersloh: Mohn, 1991), p. 386.
- ⁹¹ Betz, Otto. *Jesus. Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie* (Tübingen: Mohr, 1987), p. 199.
- ⁹² Cf. Weiser, Artur. *Die Psalmen. ATD 14/15*, 4. neubearb. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955), p. 451.
- ⁹³ In German: „... das objektiv aufgewiesene Vermögen zu heilen -, es wird in dieser Geschichte durch das Heimtragen der Bahre demonstriert (V. 11),- macht die nicht nachweisbare Vollmacht der Sündenvergebung offenbar.“ - Betz, Jesus, p. 199.
- ⁹⁴ See Koch, Klaus, „Reich Gottes. I. Altes Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 7 (Tübingen: Mohr, 2004), pp. 202-203.
- ⁹⁵ Cf. Betz, Jesus, p. 199.
- ⁹⁶ The term *exousia* in connection with the person of Jesus occurs in Mark 10 times (Mk 1:22,27; 2:10; 3:15; 6:7; 11:28(2x),29,33; 13:34), in Matthew also 10 times, in Luke 16 times and in John 8 times. Therefore this term as used in the Gospels takes the significant share of 43% of the entire NT (102 times). Since Mark provides by far the shortest text of the Gospels, the relative narrative significance of the term is the highest with him. - Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, ed. Institut für neutestamentliche Textforschung (Berlin/New York: deGruyter, 1985), pp. 642-644.
- ⁹⁷ Cf. Berger, Klaus. *Kommentar zum Neuen Testament* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011), p. 131.
- ⁹⁸ In German: „Mit dem Thema Reinheit greift Jesus ein messianisches Motiv aus der Erwartung des Judentums auf. Nach Psalmen Salomonis 17 wird der Messias Israel kultisch reinigen. Jesus vollzieht dieses durch Exorzismen und Heilungen, dann aber bei der Tempel-Reinigung in Jerusalem (Mk 11).“ - Berger, Kommentar, p. 131.
- ⁹⁹ Betz, Otto, „Kraft/Macht. *exousia*“, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Band 2. Neubearbeitete Ausgabe, ed. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus (Wuppertal: Brockhaus, 2000), p. 1187.
- ¹⁰⁰ Hengel, Martin. *Studies in the Gospel of Mark* (London: SCM, 1985), p. 45.
- ¹⁰¹ Hengel, Studies, pp. 44-45: “We have no indication whatsoever from the history of tradition that the status of Messiah in Judaism was connected in any way with the resurrection of a righteous man or prophet from the dead. Therefore it is hard to derive the messianic status of Jesus simply from the resurrection appearances. Appearances of the dead in a transfigured form and messianic status are two completely different things. Christology cannot be derived solely from the resurrection event – no matter how it is interpreted. The root must be sought in Jesus' conduct and execution.”
- ¹⁰² Gregory K. Beale is Professor of New Testament and Biblical Theology at Westminster Theological Seminary, Philadelphia/USA. - <http://www.wts.edu/faculty/profiles/gbeale.html>
- ¹⁰³ Beale, Gregory K. *A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Baker, 2011), p. 227.
- ¹⁰⁴ On the apocalyptic aspect of the Book of Daniel, see Kratz, Reinhard Gregor, „Apokalyptik. II. Altes Testament“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 1 (Tübingen: Mohr, 1998), p. 591.
- ¹⁰⁵ Beale, A New Testament Biblical Theology, pp. 229-230; cf. Wright, N.T. *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), p. 332.
- ¹⁰⁶ See 4 Esra 7:95-96; 2 Baruch 44:12-15; Jubiläen 1:29; 1QS IV:7,23,25; 1QH^a XIX:11-14; cf. Beale, A New Testament Biblical Theology, pp. 232-233.
- ¹⁰⁷ Cf. Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), pp. 175-176.
- ¹⁰⁸ On the relationship between passion and discipleship, cf. Schweizer, „Das Evangelium nach Markus“, p. 30.
- ¹⁰⁹ Regarding the theological background of the passion narratives, see Reinbold, Wolfgang, „Passion / Passionsüberlieferung / Passionsgeschichte“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 6 (Tübingen: Mohr, 2003), p. 975.
- ¹¹⁰ Cf. Wassermann, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2“, p. 60.
- ¹¹¹ On this aspect, D. Bock remarks: „So Jesus' evocation of Son of Man before the Jewish leadership raises the issue of kingdom authority. Who speaks for God, Jesus or the leadership? The reaction of the Jewish leadership to Jesus in this scene shows that they got Jesus' point. What Jesus saw as vindication pointing to the support of his mission from God, they viewed as blasphemous, giving them a reason to take a political charge to Pilate. ... The central role of Jesus in the kingdom's disclosure and presence stands at the heart of what became the message of the emerging Jesus movement that eventually became the church.“ – Bock, Darrell L., “The Use of Daniel 7 in Jesus' Trial, with Implications for His Self-understanding”, in: Hurtado, Larry W.; Owen, Paul L. (ed.), ‘Who is this Son of Man?': The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus. *Library of New Testament Studies* 390 (London: T&T Clark, 2011), p. 99; cf. p. 87.
- ¹¹² In German: „Dieser Satz ... besagt, dass der MS und der GS die eine und gleiche Person in Personalunion sind, und dass ... der GS nicht nur im Sinne der davidischen Nachkommenschaft ein „irdischer“ Messias ist, sondern zur gleichen Zeit auch ein „himmlischer“, da er der MS ist, der gemäß Daniel 7 im Himmel vor Gott steht.“ - Wassermann, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2“, pp. 60-61.
- ¹¹³ See Tuckett, Christopher, „Hoheitstitel, christologische“, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Band 3 (Tübingen: Mohr, 2000), pp. 1832-1833.
- ¹¹⁴ This dimension of the fulfillment of the Old Testament apocalyptic messianic secret in the resurrection is missing in the interpretation of J. Alsup. He sees the origin of the resurrection traditions in the appearance accounts of the Gospels, as well as in the environment of early Christianity. – Alsup, John, „Auferstehung. 1. In den Schriften des NT“, *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, ed. Fahlbusch, Erwin, et al. Dritte Aufl., Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, p. 311.
- ¹¹⁵ The term occurs in four terminological variants:
al-Massih الْمَسِيحُ (1): Surah 4:172
al-Massihu ibnu Mariam اِبْنُ مَرْيَمَ (4): Surah 5:17,72,75; 9:31
al-Massihu Issa ibnu Mariam اِبْنُ عِيسَى (3): Surah 3:45; 4:157,171
al-Massihu ibnu al-lahi اِبْنُ اللَّهِ (1): Surah 9:30
- ¹¹⁶ Cf. Wassermann, Peter, “Christus im Koran in Auseinandersetzung mit den Zeugnissen

DIE RELEVANZ BIBLISCH-SEMITISCHER OFFENBARUNGSSTRUKTUREN FÜR EINE HERMENEUTIK DER SEPTUAGINTA

Sehr geehrte Damen und Herren!

Zum Abschluss unserer heutigen Fachtagung möchte ich unsere Aufmerksamkeit auf eine sehr aktuelle Fragestellung lenken, die in unmittelbarem Zusammenhang mit unserem Interesse an den biblisch-semitischen Strukturen steht. Es geht um „Die Relevanz biblisch-semitischer Offenbarungsstrukturen für eine Hermeneutik der Septuaginta“. Unser Thema gliedert sich dabei wie folgt:

1. Einleitung
2. Die Vorrangstellung der LXX in der Biblischen Theologie in Deutschland
3. Biblisch-semitische Offenbarungsstrukturen in der hebräischen Bibel
4. Die Bedeutung der LXX für eine Hermeneutik des Neuen Testaments
5. Ertrag

1. Einleitung

Die Frage nach der Relevanz biblisch-semitischer Offenbarungsstrukturen für eine Hermeneutik der Septuaginta (LXX) ist sehr aktuell und wichtig. Zugleich führt uns diese Frage zurück in das 3. Jh. vChr, also in die Zeit, zu der wahrscheinlich der Pentateuch, die fünf Bücher Mose, vom Hebräischen ins Griechische übersetzt wurden.¹ Allerdings zeigt ein Blick auf die hermeneutische Diskussion in der englischsprachigen und deutschen Theologie, dass die Frage nach der Verwendung der LXX noch sehr ungleichmäßig entfaltet ist.

So gibt es eine Reihe von Lehrbüchern zur biblischen Hermeneutik – vor allem in deutscher Sprache –, die keinerlei Bezug zur LXX herstellen, obwohl diese die Auslegung des NT stark beeinflusst hat und in Zukunft auch weiter beeinflussen wird.² Andere hermeneutische Entwürfe hingegen berücksichtigen die LXX als wichtigen Faktor in der Entwicklung des Übergangs von der hebräischen Bibel in die griechische Sprache des NT. Grundlegend ist hier, wie z.B. bei A. Thiselton³, die Einsicht, dass die LXX als Übersetzung bereits eine Auslegung des Alten Testaments darstellt⁴ und somit keine zeitlose Interpretation bietet, sondern eine Übertragung von Kultur zu Kultur.⁵ Thiselton analysiert unter anderem die Bibelauslegung von F.D.E. Schleiermacher (1768-1834), der bereits treffend bemerkt, dass die Bedeutung der Sprache des NT nicht verstanden werden kann, wenn sie nicht mit der griechischen Sprache der LXX verglichen wird. Aber auch die semitische Sprachfärbung im NT ist laut Schleiermacher zu berücksichtigen.⁶

Damit ist bereits die grundlegende Problematik skizziert, nämlich die sachgemäße Zuordnung der semitischen und der griechischen Sprach- und Kulturwelt. Hierbei ist jedoch zu beachten, dass in der zwischentestamentlichen Zeit, die sich über eine Zeitspanne von 700 Jahren zwischen Exil und Geburt Jesu erstreckt, im Nahen Osten zunehmend Aramäisch gesprochen wurde, das eng mit dem Hebräischen verwandt war. Hierzu haben wir in den verschiedenen Vorträgen des heutigen Tages in beeindruckender Weise gehört, wie die aramäische Sprache

der Bibel“. Vortrag Eusebia Missionsdienste Stuttgart, 2011, p. 3-4.

¹¹⁷ On the interpretation of the title Messiah in 11 occurrences in the Qur'an (Surah 3,45; 4,157.171.172; 5,17(2x).72(2x).75; 9,30.31), see Bauschke, Martin. Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie. Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 29 (Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2000), pp. 107-109.

¹¹⁸ Cf. Braumann, Georg, „Gegenwart/Zukunft. parousia“, Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band 1. Neubearbeitete Ausgabe, ed. Coenen, Lothar; Haacker, Klaus (Wuppertal: Brockhaus, 1997), p. 692.

¹¹⁹ Cf. Wassermann, „Gottes Sohn und Menschen-Sohn, Teil 2“, pp. 62-63.

¹²⁰ Cf. Eckstein, Hans-Joachim, „Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu“, in: Eckstein, Hans-Joachim; Welker, Michael (ed.). Die Wirklichkeit der Auferstehung, 4. Aufl. (Neukirchen: Neukirchener, 2010), pp. 2-3.

¹²¹ In German: „Im alttestamentlich-jüdischen Kontext versteht es sich von selbst, dass die >Auferstehung von den Toten< allein von Gott, dem Schöpfer, bewirkt werden kann ...“ - Eckstein, „Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu“, pp. 6-7; zur Literatur zu Lk 24:34, cf. pp. 1-2.

¹²² Thus G. Osborne aptly remarks: „Mark thus proclaims the end of messianic misunderstanding. Jesus' refusal to accept his role of Messiah ceases with his death and resurrection. Others may have recognized, even anointed Jesus in this role (14:3-9), but Jesus always projected these forward to his coming death when his work would be complete. In Mark the suffering Messiah precedes the Messiah King; Christ alone is the Son of God.“ - Osborne, Grant R. The Resurrection Narratives. A Redactional Study (Grand Rapids: Baker, 1984), p. 66.

¹²³ Cf. Osborne, Resurrection Narratives, p. 66: „Although the Davidic royal sonship is not

a central theme in Mark, it is sufficiently present (10:47f.; 11:10; 12:35f.) to support the belief that the victorious vindication of the Messiah in Mark includes a royal motif. In 12:35-37 Jesus denies that the royal lordship is his primary role; he is first the suffering Messiah. After he has completed his suffering he will become royal Messiah.“

¹²⁴ Regarding the gracious condescension of God the Father in the incarnation of the Son as a communication process toward humans, carried by the spirit of God, cf. Terrien, Samuel. The Elusive Presence. The Heart of Biblical Theology (San Francisco: Harper & Row, 1978), pp. 411-428; Moltmann, Jürgen. Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie (München: Kaiser, 1991), pp. 73-78; Preter, Regin, „Der Gott, der Liebe ist. Das Verhältnis der Gotteslehre zur Christologie“, in: idem. Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), pp. 275-291.

¹²⁵ Cf. Grundmann, Walter. Das Evangelium nach Markus. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Band 2 (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1989), pp. 288-289; Brown, Raymond E. The Gospel According to John, I-XII. The Anchor Bible 29 (New York: Doubleday, 1987), p. 300.

¹²⁶ In German: „Denn niemand kann uns zum Himmel helfen als der Vater allein; wie Joh. 3,13 geschrieben steht: >> Niemand steigt auf in den Himmel, als allein der, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Sohn des Menschen<<. In dessen Hülle und auf seinem Rücken müssen wir hinaufsteigen.“ - Luther, Martin. „Deutsche Auslegung des Vaterunsers (1519)“, in: Aland, Kurt (Hg.). Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 5: Die Schriftauslegung. UTB 1656 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), p. 208.

¹²⁷ See J. Moltmann, Der Geist des Lebens, p. 79.

bereits seit dem 8. Jh. vChr lebendig und zunehmend kulturprägend wurde.⁷ Somit greifen Archäologie, Sprachforschung und Theologie ineinander und bilden die Möglichkeit eines interdisziplinären Zugangs zu jener Zeitepoche.⁸

Dabei ist zu berücksichtigen, dass in beiden Sprachen, Aramäisch und Hebräisch, die semitischen Denkstrukturen gleichermaßen wirksam sind.⁹ Diese semitischen Strukturen hat man versucht soweit wie möglich in der griechischen Sprache des NT fortzuführen, die als dritte Kultur- und Verkehrssprache während der hellenistischen Zeit im Vorderen Orient im Umlauf war.¹⁰ Hierzu bietet S. Fassberg einen geschichtlichen Überblick über die Zuordnung der antiken Sprachen Hebräisch, Aramäisch und Griechisch in den verschiedenen Gebieten Palästinas.¹¹ Das Aramäische verdrängte seit der Zweiten Tempelzeit mehr und mehr das Hebräische¹² in Palästina und breitete sich zur Verkehrssprache, zur *lingua franca*, im Nahen Osten aus.¹³ Erst durch die arabisch-islamischen Eroberungen im 7. Jh. wurde die aramäische Sprache als Hauptgangssprache im Nahen Osten zurückgedrängt.¹⁴ Da das Aramäische zur Zeit der Entstehung der LXX die lebendigere Sprache war, hat es vermutlich den griechischen Text der LXX mehr beeinflusst als im Allgemeinen angenommen wird.¹⁵

Diese Erkenntnis ist nicht neu, jedoch muss sie immer wieder neu bewusst gemacht werden. Denn bereits 1841, also vor 172 Jahren (!) veröffentlichte der jüdische Gelehrte Zacharias Frankel seine *Vorstudien zu der Septuaginta*. Er war „Oberrabbiner der israelitischen Gemeinden zu Dresden und Leipzig“. Frankel diskutierte damals auf immerhin 275 Seiten den Einfluss des Aramäischen auf die griechischsprachigen Übersetzer der LXX. In Bezug auf das Verhältnis der LXX zum hebräischen Text seit dem 15. Jahrhundert bemerkt Frankel treffend:

„Mit der Restauration der Wissenschaften nach dem Untergang des byzantinischen Reiches erwachte auch das Interesse für ein gründlicheres Bibelstudium, es wurde der hebräischen Spra-

che viele (sic!) Aufmerksamkeit geschenkt und man war nun in größerem (sic!) Masse (sic!) als Hieronymus¹⁶ befähigt, die Septuaginta mit dem hebr. Text zu vergleichen. Das Studium der LXX. (sic!) manifestierte sich nun auf dreifache Weise: man zog die Septuaginta in das Gebiet der Bibelerklärung, man suchte in ihr den Massstab (sic!) für den hebräischen Text, man behauptete oder bestritt ihren geschichtlichen Werth (sic!).“¹⁷

Hier sehen wir, wie die LXX teilweise zum Kriterium für die Auslegung des hebräischen Textes des AT gemacht wurde. Dabei kommt der Frage nach der *Vorlage*¹⁸ des heutigen Masoretischen Textes¹⁹ eine besondere Bedeutung zu.²⁰ Hierbei ist jedoch stets die Wahrnehmung der ursprünglichen Offenbarungsqualität des hebräischen – und wo nötig auch des aramäischen – Textes zu beachten. Zugleich ist es wichtig, die aramäischen Einflüsse auf die LXX zu untersuchen. Denn durch ihre enge Verwandtschaft mit dem Hebräischen enthält die aramäische Sprache zwar die semitischen Sprach- und Denkstrukturen²¹, aber es bietet zugleich, wie wir heute gesehen haben, zusätzlich die Möglichkeit die Entstehungszeit der biblischen Texte besser einordnen zu können. Daher könnte eine Erarbeitung dieser Parallelen ein wichtiges Korrektiv zur bedeutungsverändernden Hermeneutik des LXX-Griechisch bieten.²²

Somit stellt sich für uns heute folgende grundlegende Frage: Gehen uns bei der Übersetzung der hebräischen/aramäischen Bibel in die LXX bestimmte Erkenntnisdimensionen bzw. –strukturen verloren oder nicht?²³ Wir müssen neu zur Kenntnis nehmen, dass die LXX von Anfang an ein *interessengeleiteter Zuschnitt des hebräischen und aramäischen Textes* für einen Leserkreis im griechischen Kontext war.²⁴ So bemerkt J. Cook zur griechischen Übersetzung des hebräischen AT treffend:

„Die Tatsache, dass die griechischsprachigen Juden in Ägypten ihre Muttersprache nicht mehr verstehen konnten, machte eine solche [Übersetzung; Vf.] notwendig. Somit

musste man den spezifischen Bedürfnissen dieses Personenkreises entgegenkommen, die in erster Linie rel[igiöser], insbes[ondere] liturgischer Art waren.“²⁵

Einerseits beinhaltet die griechische Übersetzung des AT klare linguistische Strukturen der zugrunde liegenden Hebraismen (e.g. Gn 4:5)²⁶ und Aramaismen. Andererseits ist die LXX „auch eine Interpretation des hebr[äischen] Textes“²⁷, wie J. Cook ausführt. Dies zeigt sich beispielsweise in Gn 2:2, wo Gott am 7. Tag ruht,²⁸ während die LXX Gottes Ruhen auf den 6. Tag verlegt.²⁹ Hier könnte eine bewusste Adaption, eine Anpassung erfolgt sein, um den Eindruck zu vermeiden, Gott hätte am Sabbat gearbeitet.³⁰ Ein weiteres Beispiel für eine Anpassung aus theologischen Gründen sehen wir in Ex 24:10, wo die Leiter Israels „den Gott Israels sahen“. ³¹ Dieses „Sehen Gottes“ wird jedoch in der LXX abgeschwächt. Hier steht die Formulierung: „sie sahen den Ort, wo der Gott Israels stand“. ³² Hier liegt eine klare Bedeutungsverschiebung und damit ein Bedeutungsverlust vor.³³

Umgekehrt kommt es ebenfalls vor, dass das „Sehen Gottes“ in die LXX-Übersetzung eingefügt wird, obwohl dies im hebräischen Text nicht vorhanden ist.³⁴ In Gn 31:13 heißt es im hebräischen Text: „Ich bin der Gott von Beth-el“. ³⁵ In der griechischen Übersetzung lesen wir jedoch: „Ich bin der Gott, der dir erschien an dem Ort Gottes“. ³⁶ Vor diesem Hintergrund und anhand weiterer Beispiele kommt J. Joosten zu folgendem Schluss:

„Die hebräische Bibel ist ein religiöser Text, und ebenso ihre Übersetzung. Ob die Übersetzer religiöse Spezialisten waren oder nicht, um damit zu beginnen – wahrscheinlich waren sie es nicht –, durch die reine Tatsache, dass unternommen wurde, eine Version der Schriften Israels zu produzieren, positionierten sie sich als Theologen.“³⁷

Vor diesem sprachlichen und theologischen Hintergrund wenden wir uns nun der aktuellen Verwendung der LXX in Deutschland zu.³⁸

2. Die Vorrangstellung der LXX in der Biblischen Theologie in Deutschland

Die Vorrangstellung der LXX gegenüber dem Masoretischen Text ist, historisch betrachtet, keine neue Erscheinung.³⁹ Denn bereits in der Frühen Kirche hat der einflussreiche Theologe der Antiochenischen Schule, Theodoret von Kyros (ca. 393-466) die Verwendung der LXX betont.⁴⁰ Beim Verfassen seiner Bibelkommentare verließ er sich fast ausschließlich auf den griechischen Text der LXX sowie auf syrische Texte, während er nur eine bescheidene Kenntnis des Hebräischen hatte und kein Interesse daran zeigte, die Lesart eines biblischen Textes am hebräischen Originaltext zu bestätigen.⁴¹ Dies ist insofern problematisch, als die LXX eine „teilweise recht frei übersetzte, variantenreiche“⁴² Textform darstellt, wie P. Stuhlmacher treffend bemerkt. Dabei ist zu beachten, dass die ursprüngliche und damit grundlegende Offenbarungsqualität der hebräischen Bibel⁴³ im Vordergrund stand. So bemerkt Stuhlmacher treffend:

„Die griechische Zwölfprophetenquelle von Murabba’at belegt eine regelrechte Rezension des griechischen Textes nach der hebräischen Vorlage. Solche Rezensionsarbeit ist nur möglich und sinnvoll, wenn *der hebräische Text normativen Vorrang vor dem griechischen* besaß.“⁴⁴ (kursiv Stuhlmacher)

Dieser normative Vorrang des hebräischen Textes wird jedoch durch den Umstand verdunkelt, dass das textgeschichtliche Verhältnis der verschiedenen hebräischen Textfamilien zu den verschiedenen griechischen Übersetzungen sich als sehr komplex darstellt. Diese wissenschaftliche Diskussion ist beispielsweise in dem 2010 veröffentlichten Sammelband *Von der Septuaginta zum Neuen Testament: Textgeschichtliche Erörterungen*, hg. M. Karrer et al., dokumentiert.⁴⁵ Veranstalter dieser LXX-Forschung ist das Projekt *Septuaginta Deutsch (LXX.D)*⁴⁶, das auf internationaler Ebene mit dem Projekt *A New English Translation of the Septuagint (NETS)*⁴⁷ seine Entsprechung findet. Beide Projekte stehen unter der Schirmherrschaft der

International Organization for Septuagint and Cognate Studies (IOSCS).⁴⁸ Hier steht nach wie vor eine umfassende Beantwortung der grundlegenden Frage aus: „Was ist die Septuaginta?“ bzw. „Welche Septuaginta?“

Diese Frage ist von elementarer Bedeutung, denn wenn ein Text übersetzt werden soll, dann müssen zunächst Schlussfolgerungen über seinen Charakter gezogen werden, wie A. Pietersma treffend bemerkt.⁴⁹ Er weist darauf hin, dass bei der Forschung zur LXX stets eine zweifache Unterscheidung zu beachten ist:

Erstens, die Übersetzung der hebräischen Bibel gegenüber der Interpretation der hebräischen Bibel.

Zweitens, die Endgestalt des Textes der LXX gegenüber der Rezeptionsgeschichte der LXX.⁵⁰

Nur auf diese Weise kann der Unterschied zwischen dem produzierten Text und dem empfangenen Text beachtet werden. Denn diese zwei Ebenen der Auslegung folgen jeweils ihren eigenen Regeln und Abläufen.⁵¹

Das Bild des Verhältnisses von hebräischem Text zur LXX wurde durch die Entdeckung der *Texte von Qumran* in grundlegender Weise neu gezeichnet. Denn dort wurden sowohl hebräische als auch griechische Texte gefunden, die jedoch in keiner textgeschichtlichen Verbindung zueinander stehen. Wie E. Tov ausführt, besteht die einzige Nähe von hebräischen und griechischen Texten in Qumran zwischen der Schriftrolle der Kleinen Propheten von Nahal Hever und der Murabba'at-Schriftrolle, da beide den Masoretischen Text des hebräischen AT widerspiegeln.⁵² So ergibt sich folgende Textentwicklung vom AT zum NT:

Grundlegend ist das klassische Hebräisch der Texte von Genesis bis Jesaja. Bei Jeremia treten bereits vereinzelt spätere sprachliche Phänomene auf wie z.B. die Verwendung von 'al „über“ im Sinne von 'el „an/zu“ wie in den aramäischen Teilen des Esrabuches. Darauf folgt die

Zeit von Aramäisch und dem nicht-klassischen Hebräisch. Anschließend sehen wir die intertestamentarische Zeit, wie sie in Qumran und in der LXX dokumentiert ist. Viertens folgt dann das Koine-Griechisch des NT mit Hebraismen und Aramaismen.

Die Komplexität des Verhältnisses von hebräischen und griechischen Textvorlagen betont M. Karrer am Beispiel des Hebräerbriefes. In Bezug auf die Zitate des Hebräerbriefes aus dem Alten Testament verweist Karrer auf den allmählichen Prozess der Übersetzung der hebräischen Schriften in die griechische Sprache. Auch die Entdeckung der Schriften von Qumran zeigt, dass der Text der LXX „um die Zeitenwende noch in Bewegung war“.⁵³ Daher geht Karrer davon aus, dass der Verfasser des Hebräerbriefes keinen vollständigen hebräischen Text zur Verfügung hatte, auch wenn die Verwendung schriftlicher Vorlagen anzunehmen ist. Zugleich betont Karrer jedoch die Offenheit des LXX-Textes *nach* Qumran und kommt zu folgendem Schluss:

„Die griechischen Übersetzungen unterlagen um die Zeitenwende leichten Überarbeitungen am Maßstab der hebräischen Parallelen. Ältere, unredigierte Handschriften liefen neben jüngeren um, die in Richtung auf den (proto-)masoretischen Text zu redigieren waren. Misch- und Übergangsformen traten daneben.“⁵⁴

Neben der Frage der Textentwicklung der LXX ist jedoch ein weiterer Aspekt auf der sprachlichen Ebene von Bedeutung. Hier geht es um die Sprachstrukturen in ihrem Verhältnis zum hebräischen Text, der den Anspruch erhebt, Träger der theologischen Offenbarungsqualität zu sein.

3. Biblisch-semitische Offenbarungsstrukturen in der hebräischen Bibel

Grundlegend für unsere Überlegungen zum Zugang zu den semitischen Offenbarungsstrukturen ist die Wahrnehmung, dass die Sprachstrukturen des Hebräischen bzw. Aramäischen und des Griechischen grundlegend verschieden sind. Dies bezieht sich jedoch nicht nur auf

die Wortfolge, wie G. Walser⁵⁵ untersucht hat, sondern auch auf die Vielfalt der Bedeutungssaspekte hebräischer bzw. griechischer Begriffe und Konzepte. Dies lässt sich beispielsweise an den Konzepten des hb. DABAR (Wort-Tat) und des gr. *logos* aufzeigen. Hier stehen sich die Wort-Tat Gottes als ganzheitliche Wirklichkeitsgestaltung und das Wort als metaphysisches kognitives Konzept gegenüber.⁵⁶

Damit zeigt sich hier die Aufgabenstellung einer hermeneutischen Auseinandersetzung mit der Septuaginta. Wie J. Cook treffend bemerkt, ist jede Übersetzung zugleich und im Wesentlichen Interpretation und daher eine hermeneutische Aktivität, die als solche bewusster reflektiert werden muss.⁵⁷

In dieser Grafik wird anschaulich, dass mit jedem Übersetzungsschritt ein gewisser Verlust an Bedeutung erfolgt.⁵⁸ Grundlegend ist der hebräische Text, der aufgrund der ursprünglichen Offenbarungsstrukturen die Deutungspriorität gegenüber der LXX besitzt. Dieser Text erfuhr jedoch bei der Übersetzung vom hebräischen Text in den griechischen Text der LXX (Ebene 1) bereits eine eingeschränkte Wahrnehmung der ursprünglichen Offenbarungsqualität. Dieser Prozess setzt sich dann entsprechend zwischen der LXX und den späteren Übersetzungen fort (Ebenen 2 und 3).⁵⁹ Wie können diese Bedeutungsverluste überwunden werden? Durch die Neuerarbeitung der biblisch-semitischen Offenbarungsstrukturen. Dies soll beispielhaft anhand von zwei wichtigen Konzepten im hebräischen AT aufgezeigt werden.⁶⁰

3.1 Das Konzept EMET

Dieses Wortfeld beruht auf der hebräischen Wurzel AMAN (aleph-mem-nun) und hat die grundlegende Bedeutung von „fest sein, treu sein, verlässlich sein“. Der Begriff *emet* erscheint 127 mal im AT, am häufigsten in den Psalmen (37 mal), gefolgt von Jesaja und den Sprüchen (jeweils 12 mal) sowie Jeremia (11 mal). Somit besitzt er eine theologisch prägende Kraft für die Biblische Theologie.

Die Wurzel AMAN für „glauben“ steht in enger sachlicher Beziehung zu dem Konzept „Bund“ (hb. BERIT) bzw. „Errichten eines Bundes“ (hb. QUM). Dies zeigt sich z.B. in Gen 15:6,18, wo diese Konzepte gemeinsam auftreten:

„Abram glaubte dem HERRN und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit. ... An dem Tage schloss der HERR einen Bund mit Abram und sprach: Deinen Nachkommen will ich dies Land geben von dem Strom Ägyptens an bis an den großen Strom Euphrat.“

Diese Bundeszusage wird in Gen 26:3 wiederholt und mit der Aufrechterhaltung des Bundes bestätigt:

„Halte dich als Fremder auf in diesem Land! Und ich werde mit dir sein und dich segnen; denn dir und deinen Nachkommen werde ich alle diese Länder geben, und ich werde den Schwur aufrechterhalten, den ich deinem Vater Abraham geschworen habe.“

Die Wurzel QUM steht hier für das Aufrichten eines Bundes (hb. *berit*) (c.f. Lv 26:9; Nu 30:14-15). In der späteren Sprache wird parallel zum Verb QUM dann das Verb AMAD verwendet, um das Errichten eines Bundes auszudrücken, wie A. Hurvitz betont⁶¹ (e.g. Hes 17:13-14). Hier sehen wir, wie das Wortfeld von AMAN und AMAD für die Verlässlichkeit einer Bundesbeziehung steht. Hierbei ist zu beachten, dass hinsichtlich der Semantik, also der Wortbedeutung, die Begriffe AMAN (mit Alef) und AMAD (mit Ayin) sich besonders im späten biblischen Hebräisch (Late Biblical Hebrew) teilweise zu überlappen scheinen.⁶² Aber hinsichtlich der ursprünglichen Morphologie, also der Wortform, sind sie keine verwandten Wurzeln.

Damit steht das Substantiv EMET für die Qualität von „Wahrheit“ im Kontext der Beziehung von Jahwe mit seinem Volk. Hier ist der kognitive Aspekt eindeutig und wesensmäßig eingebunden in den relationalen Aspekt. Wie H. Wildberger treffend bemerkt, geht es für den Hebräer einerseits um die Zuverlässigkeit des Sagenden, andererseits um die Verlässlichkeit

des Gesagten.⁶³ Beide Aspekte gehören jedoch vor dem Hintergrund der Einheit von Wort und Tat strukturell zusammen.⁶⁴ Sowohl in Bezug auf Gott⁶⁵ als auch in Bezug auf Menschen⁶⁶ geht es um die Verlässlichkeit des Handelns und Redens.

Wir sehen hier, wie ein bestimmter Aspekt des Bedeutungsfeldes des ursprünglichen Begriffs ausgewählt und fortgeführt wurde. Die anderen Aspekte sind jedoch durch die Verwendung des griechischen Begriffes verloren gegangen. Somit konnte sich die Dimension der „Enthüllung des Verborgenen“ im griechisch-westlichen Wahrnehmungsraster als Bedeutungskern durchsetzen.⁶⁷ Deswegen ist die theologische Aufgabe umso dringender, die verschütteten bzw. verloren gegangenen Dimensionen der ursprünglichen biblisch-semitischen Offenbarungsstrukturen freizulegen und wieder hervorzubringen. Mit dem Begriff „Wahrheit“ eng verbunden ist ein weiterer Begriff des hebräischen AT, in dem die semitischen Denkstrukturen deutlich werden.

3.2 Das Konzept CHESED

Der hebräische Begriff CHESED wird sowohl in Bezug auf Gott, als auch in Bezug auf Menschen gebraucht. Das Wort erscheint 245 mal im AT, vor allem in den Psalmen sowie in den Erzähl- und Weisheitstexten.⁶⁸ Damit ist CHESED ein wichtiger und prägender Begriff für die biblische Theologie. In Bezug auf Gott bezeichnet er die Verwirklichung der Zusagen, die Gott in seinem Bund mit seinem Volk gegeben hat. Dies wird auch durch die häufige Verbindung mit EMET, „Wahrheit bzw. Treue“ deutlich.⁶⁹ Vor allem in Ex 34:5-6 wird in der sog. *Gottesprädikation* durch Mose diese Verbindung stark betont:⁷⁰

„Da kam der HERR hernieder in einer Wolke, und Mose trat daselbst zu ihm und rief den Namen des HERRN an. Und der HERR ging vor seinem Angesicht vorüber, und er rief aus: HERR, HERR, Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue.“

Diese Worte stehen in unmittelbarem Kontext zum Bundesschluss Gottes mit Israel, so dass die Treue Gottes durch die gegenseitige Verpflichtung des Bundes qualifiziert ist. Somit ergibt sich hier der biblisch-semitische Hintergrund für die neutestamentliche Verwendung dieser Redewendung „Gnade und Treue.“ Ein treffendes Beispiel ist Johannes 1:14, wo diese Redewendung erneut erscheint:

„Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“⁷¹

Der Begriff „Wahrheit“, der in Ex 34:6 mit „Treue“ übersetzt wird, ist EMET. Diese Bunde-treue Gottes zum Menschen beinhaltet die Erwartung, dass auch der Mensch die CHESED gegenüber Gott ausübt. So bemerkt H. Stoebe treffend:

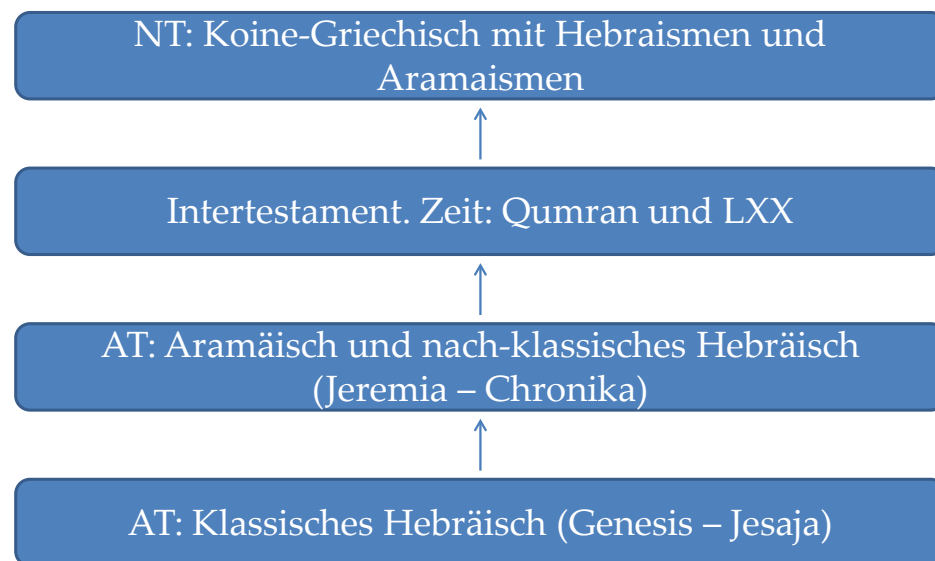
„Darum erwartet Gott vom Menschen die gleiche Haltung einer Bereitschaft für ihn

(*haesaed*), nicht als Gegenleistung, sondern als dankende Anerkennung dessen, was Gott zuvor getan hat, als Bestätigung und Realisierung des von ihm gegebenen Bundes.“⁷²

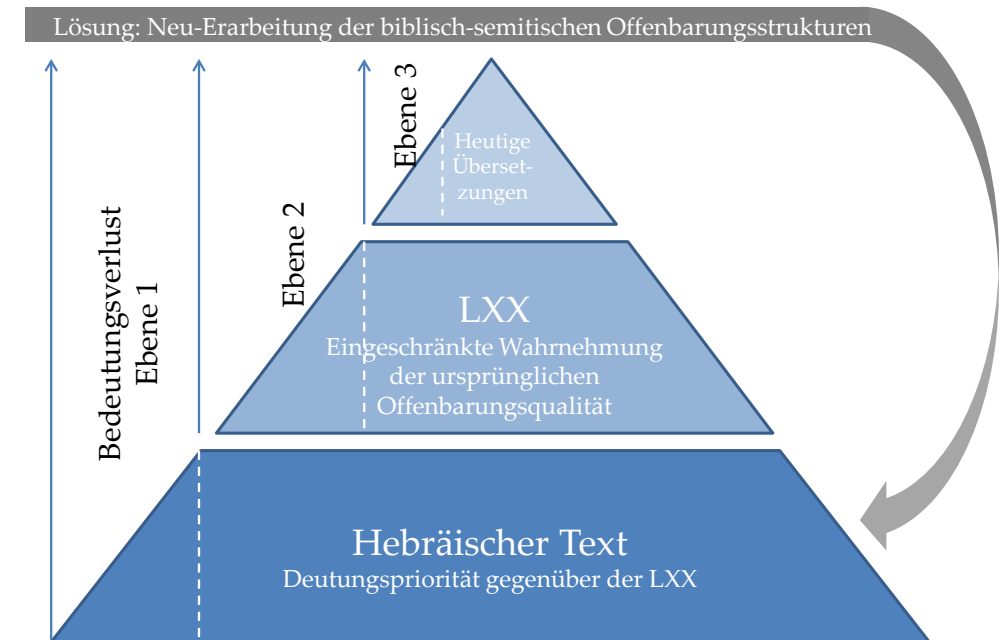
In Bezug auf die Übersetzung von *chesed* in der LXX als *eleos*, „Barmherzigkeit“, stellt J. Joosten fest, dass es nur eine teilweise Übereinstimmung der Bedeutungsfelder beider Begriffe gibt. Denn *chesed* bedeutet grundsätzlich eine Einstellung, die eine Beziehung charakterisiert, in der der eine danach strebt, das Wohlergehen des anderen sicherzustellen.⁷³ Da der Begriff oft im Zusammenhang mit dem Konzept des Bundes zwischen Gott und Mensch erscheint, könnte man ihn mit „Bundestreue“ übersetzen. Demgegenüber bezeichnet *eleos* das Gefühl, das erlebt wird, wenn es die Leiden anderer Menschen sieht, also „Mitleid“. ⁷⁴ Hier besteht jedoch ein zweifacher qualitativer Unterschied:

Erstens, die Bunde-treue ist eine grundsätzliche Einstellung, während das Mitleidsgefühl

Biblisch-semitischer Hintergrund der Textentwicklung



Offenbarungsstrukturen und Übersetzung des AT



durch einen bestimmten Anlass ausgelöst wird.
Zweitens, die Bundestreue kann *gegenseitig* ausgeübt werden, das Mitleid ist jedoch einseitig und schließt dadurch den Aspekt der Herablassung mit ein.⁷⁵

Dieser Bedeutungsunterschied zwischen *chesed* und *eleos* erhält somit auch eine theologische Dimension. Denn der Gott, der in der hebräischen Bibel „reich an Bundestreue“ ist (hb. *rav chesed*), ist nicht genau derselbe, der in der LXX der Gott „von grosser Barmherzigkeit“ ist (gr. *polueleos*). Daher sehen wir hier eine Verschiebung des Gottesbildes, ein Vorgang, der sich dann auch auf unsere heutige Theologie auswirkt.⁷⁶

4. Die Bedeutung der LXX für eine Hermeneutik des Neuen Testaments

Entscheidend für die sachgemäße Zuordnung des hebräischen Textes des AT und des griechischen Textes der LXX ist die Anerkennung des strukturellen Unterschiedes zwischen diesen zwei Textformen.⁷⁷ Denn der hebräische Text hat die Deutungspriorität gegenüber dem griechischen Text. Dies liegt in den semitischen Sprach-, Denk- und Kulturformen begründet, die in der hebräischen und aramäischen Sprache codiert sind.⁷⁸ Diese Deutungspriorität darf niemals mit der Frage nach den Strukturanalogien zwischen AT und NT verwechselt werden, obwohl auch dieses Thema sehr wichtig ist.

Symptomatisch für diese Verwechslung ist die Argumentation von W. Kraus, der einerseits treffend in Bezug auf das NT argumentiert, „... dass nicht nur Zitate, sondern atl. Denken das NT prägen.“⁷⁹ Doch dieses alttestamentliche Denken wird andererseits in die Suche nach analogen Strukturen eingeordnet, um der Vielfalt der Texttraditionen und Positionen im AT und NT gerecht zu werden.⁸⁰ Dadurch verkennt er jedoch, dass viele Qumran-Schriften die hebräischen und aramäischen Textformen nicht mehr in den ursprünglichen biblisch-semitischen Sprach- und Denkformen überlie-

fern, sondern bereits parallel zur LXX eine hermeneutische Komponente enthalten. Wie D. Dimant⁸¹ aufzeigt, geht dies sogar so weit, dass einige der Qumran-Texte die hebräische Bibel neu schreiben und damit neues Licht auf die Ursprünge und Quellen der Qumran-Gemeinschaft werfen.⁸² Vor diesem Hintergrund ist die Beobachtung von Kraus wichtig:

„Die Beschäftigung mit der LXX (und den anderen, etwa in den Qumranschriften belegten Textformen) zeigt uns, dass die biblische Tradition eine lebendige Überlieferung darstellt, die – neben der Bewahrung des israelitischen Erbes – offen war für Inkulturation, Aktualisierung und kreative Auslegung.“⁸³

Kraus erkennt nicht das bedeutungsentscheidende Gewicht des ursprünglichen „israelitischen Erbes“ für den erkenntnistheoretischen Unterschied zwischen dem semitischen und dem westlichen Weltbild. Daher muss die *qualitative Wahrnehmungspriorität* des hebräischen Textes gegenüber dem griechischen Text immer wieder neu herausgestellt werden. Die hermeneutische Bedeutung dieser Aufgabe in Bezug auf die weitere Erforschung der LXX formuliert J. Cook in treffender Weise:

„Schließlich sind hermeneutische Untersuchungen des gesamten LXX-Korpus erforderlich. Ihre Ergebnisse werden für den Forschungsbereich LXX und NT von großer Tragweite sein. Dadurch wird es sich vermeiden lassen, an das NT lediglich als hell[enistisches] Schriftstück heranzugehen und seinen jüd[ischen] Hintergrund zu unterschätzen, wie es in der Vergangenheit geschah.“⁸⁴

Auf der sprachlichen Ebene ist bereits eine Reihe von Studien erschienen, doch auf der hermeneutischen Ebene steht die LXX-Forschung noch an ihrem Anfang, insbesondere in Bezug auf die semitischen Denkstrukturen.⁸⁵ So bemerkt Walser treffend, dass im Hebräischen die Reihenfolge der Wörter stark festgelegt ist, während im Griechischen die Wortfolge eher frei ist.⁸⁶ Daraus folgt, dass die LXX durch eine Übersetzungstechnik entstand, die einen

griechischen Text mit einer hebräischen Struktur erzeugte.

Die Lösung zur Frage des Umgangs mit der LXX liegt in der Erarbeitung der semitischen Sprach- und Denkstrukturen, wie sie in den hebräischen und aramäischen Texten des AT dargelegt sind. Nur so kann die physikalische Offenbarung Gottes in der Text-Bedeutung herausgearbeitet werden. Dies ermöglicht dann in der Text-Anwendung eine Überwindung des hellenistischen Ansatzes von logischem Dualismus bzw. der gnostischen Interpretation. Zu dieser Problematik des logischen Dualismus und der gnostischen⁸⁷ Interpretation der Bibel durch die christliche Kirche und Theologie bemerkte A. Köberle bereits 1958 treffend:

„Die christliche Theologie der ersten Jahrhunderte hatte das wohlverständliche Verlangen, die großen christlichen Lebenswahrheiten auch denkerisch-wissenschaftlich, planvoll geordnet auszudrücken und zu verarbeiten. Was lag näher, als daß die Kirche des Ostens für diese zusammenhängende Aufbauarbeit

die bereitliegenden philosophischen Bausteine der hellenistischen Geisteswelt⁸⁸ und Gedankenarbeit benützte? Freilich diese Anleihe wurde teuer bezahlt. Denn nun strömte über Platon und Plotin auch in das christliche Denken und Leben dieses leibfremde, naturverachtende Gedankenelement ein und gewann immer mehr Gewalt über die Frömmigkeit.“⁸⁹

Um aus dieser Sackgasse des logischen Dualismus herauszufinden, kann die LXX-Forschung eine fruchtbare Unterstützung dafür sein, dass die biblisch-semitischen Strukturen der hebräischen und aramäischen Texte neu herausgearbeitet werden.

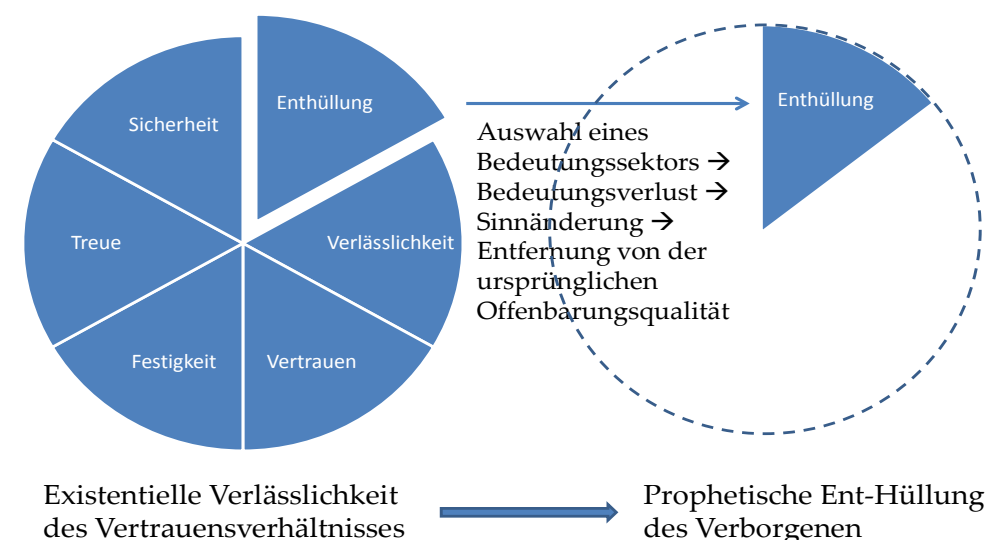
5. Ertrag

Der Verlauf unserer Argumentationslinie soll abschließend in Form einiger Thesen zusammengefasst werden:

- (1) *Ausgangsthese*: Die Erkenntnispriorität und das Auslegungsmonopol der LXX

Sinnänderung (1): „Wahrheit“ in LXX

EMET → AMAN „treu, fest sein“ α-ληθεια „nicht-Verhüllung“



gegenüber dem hebräischen Text aufgrund des Alters der Manuskripte kann nicht ohne Vorbehalt aufrechterhalten werden.

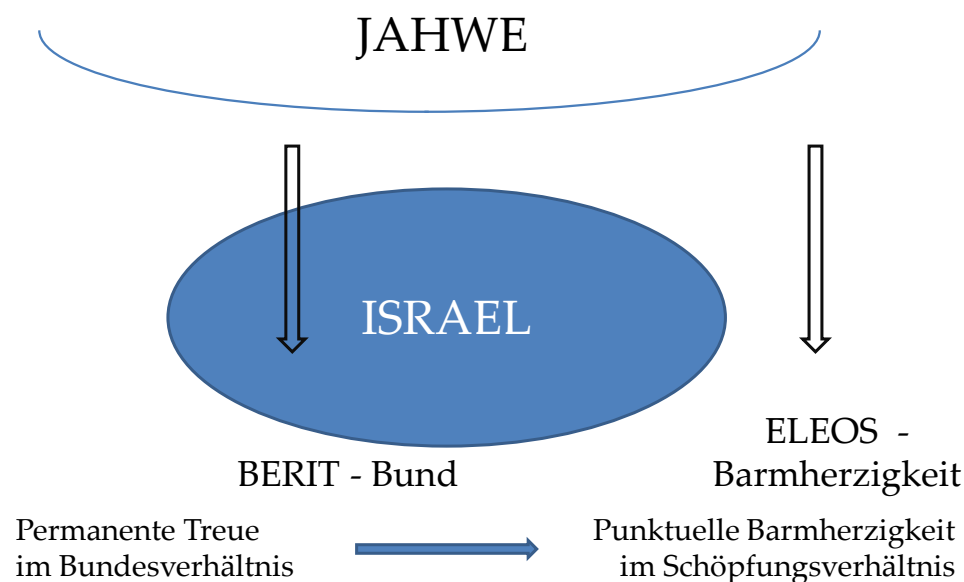
- (2) *Begründung*: Die älteren aramäischen Texte von Tayma zeigen, dass die semitischen Denkstrukturen im Vorderen Orient eine ältere, lebendige Kultur bildeten als das Hellenistische, und dafür sorgten, dass die hebräisch-semitischen Strukturen im Aramäischen abgebildet und ohne wesentliche Verluste fortgesetzt werden konnten.
- (3) *Folgerung*: Aufgrund der Verfügbarkeit semitischer Sprachstrukturen im Aramäischen der 2. Tempelzeit ist anzunehmen, dass die hellenistischen Denkstrukturen bei der Bibelübersetzung eine untergeordnete Rolle spielten, und somit die Verwendung der LXX als alleingültiger Textgrundlage für die Auslegung des AT nicht durchzuhalten ist, da der semitische Aspekt in der LXX nicht ausreichend hervorgehoben werden kann.

- (4) *Aufgabe*: Die bisherige Deutungspriorität der LXX muss bewusst geöffnet werden, damit die semitischen Sprachstrukturen zur Überwindung der Bedeutungsverluste genutzt werden können.
- (5) *Weg*: Sowohl in der exegetischen Erarbeitung biblischer Texte als auch in der theologischen Begriffsbildung und Arbeitsmethode ist die Neubestimmung auf das biblisch-semitische Wahrnehmungsraster des masoretischen Textes notwendig, damit der logische Dualismus des westlichen Weltbildes überwunden werden kann.
- (6) *Ziel*: Die einzigartige Offenbarungsqualität der biblisch-semitischen Sprach- und Denkstrukturen bildet ein dauerhaft gültiges und wirksames Alleinstellungsmerkmal, das für unser Verständnis der Kommunikation Gottes mit den Menschen gerade in den geistlichen und theologischen Herausforderungen der Gegenwart neu zu Gehör gebracht werden muss.

Sinnänderung (2): „Barmherzigkeit“ in LXX

CHESED „Treue zum Bund“

ελεος „Barmherzigkeit“



BIBLIOGRAPHIE

- Aejmelaeus, Anneli, „Levels of Interpretation: Tracing the Trail of the Septuagint Translators“, in: Aejmelaeus, Anneli. *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 50. Leuven: Peeters, 2007: 295-312.
- Aejmelaeus, Anneli, „Translating a Translation: Problems of Modern „Daughter Versions“ of the Septuagint“, in: Aejmelaeus, Anneli. *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 50. Leuven: Peeters, 2007: 241-263.
- Aejmelaeus, Anneli, „What can we know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint?“, in: Aejmelaeus, Anneli. *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 50. Leuven: Peeters, 2007: 71-106.
- Ashby, G.W., „The Hermeneutic Approach of Theodoret of Cyrrhus to the Old Testament“, *Studia Patristica* 15 (1984): 131-134.
- Barton, John (Hg.). *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Blomberg, Craig L., „The Legitimacy and Limits of Harmonization“, in: Carson, D.A.; Woodbridge, John D. (ed.). *Hermeneutics, Authority and Canon*. Grand Rapids: Baker, 1995: 135-174.
- Cook, Johann, „Ideology and Translation Technique: Two Sides of the Same Coin?“, in: Sollamo, Raija; Sipilä, Seppo (Hg.). *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint: Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999*. Publications of the Finnish Exegetical Society 82. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001: 195-210.
- Cook, Johann, „Interpreting the Septuagint – Exegesis, Theology and/or Religionsgeschichte?“, in: Kraus, Wolfgang; Karrer, Martin (Hg.). *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.-27.7.2008. WUNT 252. Tübingen: Mohr, 2010: 590-606.

- Cook, Johann, „Septuaginta-Forschung“, in: Betz, Hans-Dieter, et al. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004: 1217-1220.
- Cook, Johann; Stipp, Hermann-Josef (ed.). *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*. Supplements to Vetus Testamentum 157. Leiden: Brill, 2012.
- Delcor, Mathias, „Jewish Literature in Hebrew and Aramaic in the Greek Era“, in: Davies, W.D.; Finkelstein, Louis (ed.). *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2: The Hellenistic Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989: 352-384.
- De Troyer, Kristin, „The Hebrew Text behind the Greek Text of the Pentateuch“, in: Peters, Melvin K.H. (ed.). *XIV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Helsinki, 2010*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013: 15-32.
- Dimant, Devorah. *Connected Vessels: The Dead Sea Scrolls and the Literature of the Second Temple Period*. Jerusalem: Bialik Institute, 2010.
- Dimant, Devorah (Ed.). *Scripture and Interpretation. Qumran Texts that Rework the Bible*. Berlin: de Gruyter, 2014.
- Dockery, David S. *Biblical Interpretation Then and Now. Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church*. Grand Rapids: Baker, 2000.
- Dunbar, David G., „The Biblical Canon“, in: Carson, D.A.; Woodbridge, John D. (ed.). *Hermeneutics, Authority and Canon*. Grand Rapids: Baker, 1995: 295-360.
- Eichmann, Ricardo; Hausleiter, Arnulf; Schaudig, Hanspeter, „Archaeology and Epigraphy at Tayma (Saudi Arabia)“, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 17 (2006): 163-176.
- Eichmann, Ricardo; Ess, Margarete van (Hg.), Deutsches Archäologisches Institut, Orient-Abteilung. *Zeitschrift für Orient-Archäologie*, Band 5. Berlin: de Gruyter, 2012.
- Enders, Markus; Szaif, Jan (Hg.). *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. De Gruyter Studienbuch. Berlin: de Gruyter,

- 2006.
- Fassberg, Steven E., „Which Semitic Language Did Jesus and Other Contemporary Jews Speak?“, *CBQ* 74/1 (2012): 263-280.
- Filoramo, Giovanni, „Gnosis/Gnostizismus. I. Religionswissenschaftlich“, in: Betz, Hans Dieter, et al. (Hg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. (Tübingen: Mohr, 2000), III: 1043-1044.
- Frankel, Z. *Vorstudien zu der Septuaginta*. Leipzig: Vogel, 1841.
- Haus, Friedrich. *Väter der Christenheit*. Band 1: Von den apostolischen Vätern bis zur Reformation. Wuppertal: Sonne und Schild, 1956.
- Hengel, Martin. „Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons“, in: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, hg. Martin Hengel, Anna Maria Schwemer. Tübingen: Mohr, 1994: 182-284.
- Hengel, Martin, „The Political and Social History of Palestine from Alexander to Antiochus III (333-187 B.C.E.)“, in: Davies, W.D.; Finkelstein, Louis (ed.). *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2: The Hellenistic Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989: 35-78.
- Hurvitz, Avi. *A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem*. Cahiers de la Revue Biblique 20. Paris: Gabalda, 1982.
- Hurvitz, Avi, „Can Biblical Texts be Dated Linguistically? Chronological Perspectives in the Historical Study of Biblical Hebrew“, in: Lemaire, A., et al. (ed.). *International Organization for the Study of the Old Testament: Congress Volume Oslo 1998*. Supplements to Vetus Testamentum Vol. 80. Leiden: Brill, 2000: 143-160.
- Jeanrond, Werner G. *Theological Hermeneutics. Development and Significance*. London: SCM, 1994.
- Joosten, Jan, „בְּנֵי, „Benevolence“, and ἔλεος, „Pity“: Reflections on Their Lexical Equivalence in the Septuagint“, in: *Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond*. Tübingen: Mohr, 2012: 97-111.
- Joosten, Jan, „On Aramaising Renderings in the Septuagint“, in: Baasten, M.F.J.; Van Peursen, W.Th. (ed.). *Hamlet On A Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*. Orientalia Lovaniensia Analecta 118. Leuven: Peeters, 2003: 587-600.
- Joosten, Jan, „To See God: Conflicting Exegetical Tendencies in the Septuagint“, in: *Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond*. Tübingen: Mohr, 2012: 157-170.
- Karrer, Martin. *Der Brief an die Hebräer*. Kapitel 1,1 – 5,10. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Bd. 20/1. Gütersloh/Würzburg: Gütersloher Verlagshaus/Echter, 2002.
- Karrer, Martin; Kreuzer, Siegfried; Sigismund, Marcus (Hg.). *Von der Septuaginta zum Neuen Testament: Textgeschichtliche Erörterungen*. Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, Bd. 43. Berlin: de Gruyter, 2010.
- Köberle, Adolf. *Der Herr über Alles. Beiträge zum Universalismus der christlichen Botschaft*. 2. Aufl. Hamburg: Furche, 1958.
- Kraus, Wolfgang, „Die hermeneutische Relevanz der LXX für eine Biblische Theologie“, Vortrag bei der Internationalen Fachtagung „Die Septuaginta: Text, Wirkung, Rezeption“, Kirchliche Hochschule Wuppertal, 19.-22. Juli 2012: 1-12.
- Kutscher, E.Y., „Aramaic Calque in Hebrew“, *Tarbiz* 33 (1963-1964): 118-130.
- Lundin, Roger, et al. *The Promise of Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Markschies, Christoph. *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.
- Mor, Uri, „Language Contact in Judea: How Much Aramaic is there in the Hebrew Documents from the Judean Desert?“, *Hebrew Studies* 52 (2011): 213-220.
- Müller, Hans-Peter, „Semitische Sprachen. I. Allgemeiner Überblick“, in: Betz, Hans Dieter, et al. (Hg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. (Tübingen: Mohr, 2004), VII: 1199-1202.
- Muraoka, Takamitsu, „Translation Techniques and Beyond“, in: Sollamo, Raija; Sipilä, Seppo (Hg.). *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint: Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999*. Publications of the Finnish Exegetical Society 82. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001: 13-22.
- Mutius, Hans-Georg von, „Masoreten“, in: Betz, Hans Dieter, et al. (Hg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. Tübingen: Mohr, 2002. V: 891-893.
- Oeming, Manfred. *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- Orlinsky, Harry M., „The Septuagint and its Hebrew Text“, in: Davies, W.D.; Finkelstein, Louis (ed.). *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2: The Hellenistic Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989: 534-562.
- Piennisch, Markus, „Der ‚biblisch-semitische Aspekt‘ in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (dabar)“, in: *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie*. Berlin: Logos, 2011: 282-309.
- Pietersma, Albert, „Kurios or Tetragram: A Renewed Quest for the Original Septuagint“, in: Boyd-Taylor, Cameron (ed.). *A Question of Methodology: Albert Pietersma Collected Essays on the Septuagint*. Biblical Tools and Studies 14. Leuven: Peeters, 2013: 25-40.
- Pietersma, Albert, „LXX and DTS: A New Archimedean Point For Septuagint Studies?“, in: Boyd-Taylor, Cameron (ed.). *A Question of Methodology: Albert Pietersma Collected Essays on the Septuagint*. Biblical Tools and Studies 14. Leuven: Peeters, 2013: 273-282.
- Rendtorff, Rolf. *Das Alte Testament. Eine Einführung*. 7. Aufl. Neukirchen: Neukirchener, 2007.
- Spolsky, Bernard, „Jewish Multilingualism in the First Century: An Essay in Historical Sociolinguistics“, in: *Readings in the Sociology of Jewish Languages*, ed. Fishman, Joshua A. Leiden: Brill, 1985: 35-50.
- Stein, Peter, „Altsüdarabische Grabinschriften“, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge Band 6: Grab-, Sarg-, Bau- und Votivinschriften*, hg. Janowski, Bernd; Schwemer, Daniel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011: 387-402.
- Stein, Peter, „Monotheismus oder religiöse Vielfalt? Du Samawi, die Stammesgottheit der 'Amir, im 5. Jh. n. Chr.“, in: *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra*. Analecta Semitica In Memoriam Alexander Sima, hg. Werner Arnold et al. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009: 339-350.
- Sternberg, Meir. *Hebrews Between Cultures: Group Portraits and National Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Stoebe, H.J., „הַסֵּד haesad Güte“, in: Jenni, Ernst; Westermann, Claus (Hg.). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. München: Kaiser, 1984, I:600-621.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Stuhlmacher, Peter. *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*. London: HarperCollins, 1992.
- Thiselton, Anthony C. *The Two Horizons*. Exeter: Paternoster, 1980.
- Tilly, Michael. *Einführung in die Septuaginta*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- Tov, Emanuel, „Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?“, in: Pietersma, Albert; Cox, Claude E. (ed.). *De Septuaginta: Studies in Honour of John William Wevers on His Sixty-Fifth Birthday*. Ontario: Benben, 1984: 53-70.
- Tov, Emanuel, „The Qumran Hebrew Texts and the Septuagint – An Overview“, in: Kreuzer, Siegfried; Meiser, Martin; Sigismund, Marcus (Hg.). *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*. 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D),

Wuppertal 22.-25. Juli 2010. Tübingen: Mohr, 2012: 3-17.

Trebolle Barrera, Julio. *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible*. Leiden: Brill, 1997.

Virkler, Henry A. *Hermeneutics. Principles and Processes of Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Baker, 1981.

Wagner, J. Ross. *Reading the Sealed Book: Old Greek Isaiah and the Problem of Septuagint Hermeneutics*. Forschungen zum Alten Testament. Tübingen: Mohr, 2013.

Walser, Georg. „Die Wortfolge der Septuaginta“, in: Karrer, Martin; Kraus, Wolfgang (Hg.). *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006. WUNT 219. Tübingen: Mohr, 2008: 258-266.

Walser, Georg. „The Greek of the Bible: Translated Greek or Translation Greek?“, in: Voitila, Anssi; Jokiranta, Jutta (ed.). *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 126. Leiden: Brill, 2008: 449-461.

Wildberger, Hans. „'mn fest, sicher“, in: Jenni, Ernst; Westermann, Claus (Hg.). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (München: Kaiser, 1984), I: 177-209.

Wise, Michael O. „Languages of Palestine“, in: Green, Joel B., et al. (Hg.). *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Leicester: IVP, 1992: 434-444.

MARKUS PIENNISCH (Dr. habil.), Stuttgart, ist Mitbegründer und Rektor der EUSEBIA School of Theology (EST) sowie Herausgeber der STT. Internationale Lehrtätigkeit im Bereich Systematische Theologie, Hermeneutik und Neues Testament.

ENDNOTEN

- ¹ Cf. Rendtorff, Rolf. *Das Alte Testament. Eine Einführung*. 7. Aufl. (Neukirchen: Neukirchener, 2007), S. 304; zur Begriffsbildung von „Septuaginta“ führt Rendtorff aus: „Nach der Legende des Aristeasbriefes (um 100 v.Chr.) soll auf Veranlassung des Königs Ptolemaios II. (285-246) die Tora (d.h. der Pentateuch) von 72 gelehrten Juden (je sechs aus jedem der zwölf Stämme Israels) in 72 Tagen übersetzt worden sein, wonach die ganze griechische Übersetzung den Namen >>Septuaginta<< (siebzig) erhalten hat.“ (S. 303-304).
- ² Siehe beispielhaft Oeming, Manfred. *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998); Barton, John (Hg.). *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Lundin, Roger, et al. *The Promise of Hermeneutics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); Jeanrond, Werner G. *Theological Hermeneutics. Development and Significance* (London: SCM, 1994); Virkler, Henry A. *Hermeneutics. Principles and Processes of Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Baker, 1981).
- ³ Anthony Thiselton ist Professor of Christian Theology an der University of Nottingham.
- ⁴ Cf. Aejmelaeus, Anneli. „Levels of Interpretation: Tracing the Trail of the Septuagint Translators“, in: Aejmelaeus, Anneli. *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 50 (Leuven: Peeters, 2007): 295-312.
- ⁵ So z.B. Thiselton, Anthony C. *The Two Horizons* (Exeter: Paternoster, 1980), S. 100.
- ⁶ Cf. Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics* (London: HarperCollins, 1992), S. 224.
- ⁷ Aus aktueller sprachwissenschaftlicher und epigraphischer Sicht, Stein, Peter. „Monotheismus oder religiöse Vielfalt? Du Samawi, die Stammesgottheit der 'Amir, im 5. Jh. n. Chr.“, in: *Philologisches und Historisches*

zwischen Anatolien und Sokotra. *Analecta Semitica In Memoriam Alexander Sima*, hg. Werner Arnold et al. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009): 339-350; Stein, Peter. „Altsüdarabische Grabinschriften“, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge Band 6: Grab-, Sarg-, Bau- und Votivinschriften*, hg. Janowski, Bernd; Schwemer, Daniel (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011), S. 387-402;

- ⁸ Zur aktuellen Archäologie in Tayma, cf. Eichmann, Ricardo; Ess, Margarete van (Hg.), Deutsches Archäologisches Institut, Orient-Abteilung. *Zeitschrift für Orient-Archäologie*, Band 5 (Berlin: de Gruyter, 2012); Eichmann, Ricardo; Hausleiter, Arnulf; Schaudig, Hanspeter. „Archaeology and Epigraphy at Tayma (Saudi Arabia)“, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 17 (2006): 163-176; online unter Wiley Online Library -<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1600-0471.2006.00269.x/abstract>
- ⁹ Zu Ursprung, Einteilung, phonemischen und morphologischen Merkmalen, sowie Syntax der semitischen Sprachen, cf. Müller, Hans-Peter. „Semitische Sprachen. I. Allgemeiner Überblick“, in: Betz, Hans Dieter, et al. (Hg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. (Tübingen: Mohr, 2004), VII: 1199-1202.
- ¹⁰ Eine grundlegende Einführung bietet Hengel, Martin. „The Political and Social History of Palestine from Alexander to Antiochus III (333-187 B.C.E.)“, in: Davies, W.D.; Finkelstein, Louis (ed.). *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2: The Hellenistic Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989): 35-78.
- ¹¹ Fassberg, Steven E. „Which Semitic Language Did Jesus and Other Contemporary Jews Speak?“, *CBQ* 74/1 (2012): 276-277; Fassberg bezieht sich hier auf Spolsky, Bernard. „Jewish Multilingualism in the First Century: An Essay in Historical Sociolinguistics“, in: *Readings in the Sociology of Jewish Languages*, ed. Fishman, Joshua A.

(Leiden: Brill, 1985), S. 41.

- ¹² Sprachlich wird zwischen dem *Standard Biblical Hebrew (SBH)* vor der Exilszeit und dem *Late Biblical Hebrew (LBH)* der nachexilischen Zeit unterschieden. In die Zeit des LBH werden die Bücher Esra, Nehemia, Esther und Daniel datiert; cf. Hurvitz, Avi. „Can Biblical Texts be Dated Linguistically? Chronological Perspectives in the Historical Study of Biblical Hebrew“, in: Lemaire, A., et al. (ed.). *International Organization for the Study of the Old Testament: Congress Volume Oslo 1998*. Supplements to Vetus Testamentum Vol. 80 (Leiden: Brill, 2000), S. 145-147.
- ¹³ Zur Entwicklung des Aramäischen in Palästina von der spät-assyrischen Zeit (ca. 720 v.Chr), in der Aramäisch als internationale diplomatische Sprache verwendet wurde, über die Entstehung des Reichsaramäischen als Regierungssprache der Persischen Zeit (ca. 538-332 v.Chr), bis hin zum Standard Literarischen Aramäisch, das zur Zeit Jesu Christi verwendet wurde, einschließlich verschiedener gesprochener Dialekte, cf. Wise, Michael O. „Languages of Palestine“, in: Green, Joel B., et al. (Hg.). *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Leicester: IVP, 1992), S. 437.
- ¹⁴ Fassberg, „Semitic Language“, S. 278.
- ¹⁵ Zur Einführung, cf. Delcor, Mathias. „Jewish Literature in Hebrew and Aramaic in the Greek Era“, in: Davies, W.D.; Finkelstein, Louis (ed.). *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2: The Hellenistic Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989): 352-384.
- ¹⁶ Hieronymus (340-420) studierte römische und griechische Literatur und Philosophie in Rom. Er bearbeitete die italische Übersetzung der Bibel (Itala), aus der später die Vulgata (die Allgemeine) entstand. – Cf. Hauss, Friedrich. *Väter der Christenheit*. Band 1: Von den apostolischen Vätern bis zur Reformation (Wuppertal: Sonne und Schild, 1956), S. 42-43.
- ¹⁷ Frankel, Z. *Vorstudien zu der Septuaginta*

(Leipzig: Vogel, 1841), S. 260-261.

¹⁸ Cf. Aejmelaeus, Anneli, „What can we know about the Hebrew *Vorlage* of the Septuagint?“, in: Aejmelaeus, Anneli. *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 50 (Leuven: Peeters, 2007): 71-106.

¹⁹ Zum Masoretischen Text (MT) bemerkt H.-G. von Mutius: „Im 7. Jh. begannen Gelehrte ..., die sog[enannten] M[asoreten], diesen bis dahin nur in Konsonantengestalt überlieferten protomasoretischen Text zu vokalisieren, zu akzentuieren, ihn in Verse und Abschnitte zu unterteilen, und ihn mit sprachlichen Randbemerkungen zu versehen ...“ – Mutius, Hans-Georg von, „Masoreten“, in: Betz, Hans Dieter, et al. (Hg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. (Tübingen: Mohr, 2002), V: 892.

²⁰ Cf. den aktuellen Beitrag von De Troyer, Kristin, „The Hebrew Text behind the Greek Text of the Pentateuch“, in: Peters, Melvin K.H. (ed.). *XIV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Helsinki, 2010* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013): 15-32.

²¹ Zur Beziehung von Hebräisch und Aramäisch anhand von Dokumenten aus der jüdischen Wüste, die aus der Zeit des ersten bzw. zweiten jüdischen Aufstandes stammen, cf. Mor, Uri, „Language Contact in Judea: How Much Aramaic is there in the Hebrew Documents from the Judean Desert?“, *Hebrew Studies* 52 (2011), S. 213-220; Mor bemerkt treffend: „By the time of the Jewish Revolts, Aramaic had become the dominant language of the Jewish population of Palestine – both in writing, formal as well as informal, and in speech. Hebrew was still the language of ritual and halakah, and judging by the Qumran literature and the Hebrew epigraphy, including the documents discussed here, it must have been spoken as well.“ (S. 219).

²² Cf. die Untersuchung von J. Joosten zu den aramäisierenden Ausdrücken in der LXX,

in der er aufzeigt, dass die Übersetzer als Ausleger handelten: Wenn sie einen Textabschnitt behandelten, der sprachlich schwierig oder exegetisch problematisch war, wählten sie eine aramäische Bedeutung aus, die dem Kontext zu entsprechen schien. – Joosten, Jan, „On Aramaising Renderings in the Septuagint“, in: Baasten, M.F.J.; Van Peursen, W.Th. (ed.). *Hamlet On A Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*. Orientalia Lovaniensia Analecta 118 (Leuven: Peeters, 2003), S. 590.

²³ Cf. Tov, Emanuel, „Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?“, in: Pietersma, Albert; Cox, Claude E. (ed.). *De Septuaginta: Studies in Honour of John William Wevers on His Sixty-Fifth Birthday* (Ontario: Benben, 1984): 53-70; Treballe Barrera, Julio. *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible* (Leiden: Brill, 1997).

²⁴ Zur Entstehung und Textgeschichte der LXX, cf. Tilly, Michael. *Einführung in die Septuaginta* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005).

²⁵ Cook, Johann, „Septuaginta-Forschung“, in: Betz, Hans-Dieter, et al. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 7 (Tübingen: Mohr, 2004): 1217.

²⁶ BHS: ויפלו פניו - LXX: καὶ συνέπεσεν τῷ προσώπῳ

²⁷ Cook, „Septuaginta-Forschung“, Sp. 1217.

²⁸ BHS: וישבת ביום השביעי

²⁹ LXX: καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑκτῇ

³⁰ Cook, „Septuaginta-Forschung“, Sp. 1217.

³¹ BHS: ויראו את אלהי ישראל

³² LXX: καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἰστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ ἱσραήλ

³³ Cf. Joosten, Jan, „To See God: Conflicting Exegetical Tendencies in the Septuagint“, in: *Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond* (Tübingen: Mohr, 2012), S. 160.

³⁴ Joosten, „To See God“, S. 162.

³⁵ BHS: אנכי האל בית-אל

³⁶ LXX: ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθεῖς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ

³⁷ Joosten, „To See God“, S. 169: „The Hebrew Bible is a religious text, and so is its translation. Whether or not the translators were religious specialists to begin with – probably they were not –, by the sheer fact of undertaking to produce a version of Israel’s Scriptures, they positioned themselves as theologians.“

³⁸ Zur Entstehungsgeschichte und Kanonisierung der LXX, cf. Hengel, Martin. „Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons“, in: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, hg. Martin Hengel, Anna Maria Schwemer (Tübingen: Mohr, 1994), S. 182-284.

³⁹ Zur Einführung, cf. Orlinsky, Harry M., „The Septuagint and its Hebrew Text“, in: Davies, W.D.; Finkelstein, Louis (ed.). *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2: The Hellenistic Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989): 534-562.

⁴⁰ Dockery, David S. *Biblical Interpretation Then and Now. Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church* (Grand Rapids: Baker, 2000), S. 146-147.

⁴¹ Dockery, *Biblical Interpretation*, S. 148; cf. Ashby, G.W., „The Hermeneutic Approach of Theodoret of Cyrrhus to the Old Testament“, *Studia Patristica* 15 (1984): 131-134.

⁴² Stuhlmacher, Peter. *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), S. 39.

⁴³ Zu den daraus folgenden Fragen nach Autorität, Kanonisierung und Auslegung der Heiligen Schrift, cf. Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, S. 292-299; Blomberg, Craig L., „The Legitimacy and Limits of Harmonization“, in: Carson, D.A.; Woodbridge, John D. (ed.). *Hermeneutics, Authority and Canon* (Grand Rapids: Baker, 1995), S. 135-174; Dunbar, David G., „The Biblical Canon“, in: Carson, D.A.; Woodbridge, John D. (ed.). *Hermeneutics, Authority and Canon* (Grand Rapids: Baker, 1995), S. 295-360.

⁴⁴ Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), S. 291.

⁴⁵ Karrer, Martin; Kreuzer, Siegfried; Sigismund, Marcus (Hg.). *Von der Septuaginta zum Neuen Testament: Textgeschichtliche Erörterungen*. Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, Bd. 43 (Berlin: de Gruyter, 2010).

⁴⁶ Zu LXX.D, cf. <http://www.septuaginta.forschung.de/>: „Septuaginta Deutsch ist das seit 1999 im deutschen Sprachraum laufende Projekt zur Übersetzung und Erläuterung des griechischen Alten Testaments.“

⁴⁷ Zu NETS, cf. <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/>

⁴⁸ Zu IOSCS, cf. <http://ccat.sas.upenn.edu/ioscs/>

⁴⁹ Pietersma, Albert, „LXX and DTS: A New Archimedean Point For Septuagint Studies?“, in: Boyd-Taylor, Cameron (ed.). *A Question of Methodology: Albert Pietersma Collected Essays on the Septuagint*. Biblical Tools and Studies 14 (Leuven: Peeters, 2013), S. 273.

⁵⁰ Pietersma, Albert, „LXX and DTS“, S. 274.

⁵¹ Pietersma, Albert, „LXX and DTS“, S. 275.

⁵² Tov, Emanuel, „The Qumran Hebrew Texts and the Septuagint – An Overview“, in: Kreuzer, Siegfried; Meiser, Martin; Sigismund, Marcus (Hg.). *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*. 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22.-25. Juli 2010 (Tübingen: Mohr, 2012), S. 16.

⁵³ Karrer, Martin. *Der Brief an die Hebräer*. Kapitel 1,1 – 5,10. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Bd. 20/1 (Gütersloh/Würzburg: Gütersloher Verlagshaus/Echter, 2002), S. 63.

⁵⁴ Karrer, *Hebräer*, S. 64.

⁵⁵ Walser bemerkt treffend: „... ist es äußerst unwahrscheinlich, dass die Syntax und besonders die Wortfolge im Griechischen zur Zeit der Übersetzung die gleiche waren wie die Syntax und die Wortfolge des archaischen Hebräisch.“ – Walser, Georg,

- „Die Wortfolge der Septuaginta“, in: Karrer, Martin; Kraus, Wolfgang (Hg.). *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006. WUNT 219 (Tübingen: Mohr, 2008), S. 258.
- ⁵⁶ Cf. Piennisch, Markus, „Der ‚biblisch-semitische Aspekt‘ in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (*dabar*)“, in: *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie* (Berlin: Logos, 2011), S. 303-304: „Im westlich-rationalistischen Verstehensraster sind Wort und Tat strukturell getrennt, so dass die Beziehung zwischen Gott, Mensch und dem Nächsten prinzipiell gespalten ist. Demgegenüber bilden Wort und Tat im biblisch-semitischen Verstehensraster eine unauflösbare Einheit, die zu einer ganzheitlichen Bewegung der Zuwendung von Gott zum Menschen und vom Menschen zu seinem Nächsten wird. Hier verhalten sich WORT und TAT nicht konträr, sondern ergänzend zueinander.“
- ⁵⁷ Cook, Johann, „Interpreting the Septuagint – Exegesis, Theology and/or Religionsgeschichte?“, in: Kraus, Wolfgang; Karrer, Martin (Hg.). *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.-27.7.2008. WUNT 252 (Tübingen: Mohr, 2010), S. 590.
- ⁵⁸ Zu den Übersetzungsprozessen der LXX, cf. Muraoka, Takamitsu, „Translation Techniques and Beyond“, in: Sollamo, Raija; Sipilä, Seppo (Hg.). *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint: Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999*. Publications of the Finnish Exegetical Society 82 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), S. 13-22.
- ⁵⁹ Zur Frage moderner Übersetzungen der LXX, cf. Aejmelaeus, Anneli, „Translating a Translation: Problems of Modern ‚Daughter Versions‘ of the Septuagint“, in: Aejmelaeus, Anneli. *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 50. Leuven: Peeters, 2007: 241-263.
- ⁶⁰ Ein weiteres wichtiges Konzept wäre das Tetragramm, der Gottesname YHWH, in seinem Verhältnis zur griechischen Übersetzung kurios, HERR; cf. Pietersma, Albert, „Kurios or Tetragram: A Renewed Quest for the Original Septuagint“, in: Boyd-Taylor, Cameron (ed.). *A Question of Methodology: Albert Pietersma Collected Essays on the Septuagint*. Biblical Tools and Studies 14 (Leuven: Peeters, 2013): 25-40. Insofern das Tetragramm den israelitischen Monotheismus begründet, wären die einzigartigen Offenbarungsstrukturen im religionsgeschichtlichen Vergleich herauszustellen, beispielsweise im Verhältnis zum Gott *Du Samawi* in Südarabien; cf. Stein, Peter, „Monotheismus oder religiöse Vielfalt? Du Samawi, die Stammesgottheit der ‚Amir, im 5. Jh. n. Chr.“, in: Arnold, Werner, et al. (Hg.). *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra. Analecta Semitica In Memoriam Alexander Sima* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009): 339-350.
- ⁶¹ Hurvitz, Avi. *A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem*. Cahiers de la Revue Biblique 20 (Paris: Gabalda, 1982), S. 94, 97. Zur Angleichung beider Verben im späten Hebräisch bemerkt Hurvitz: „... while in classical biblical literature a clear distinction is maintained between the two roots – *`md* denoting the *position* of standing, whereas *qwm* signifies the *transition* to it – „in the latest books of the OT there is a marked tendency for the verb *`md* to penetrate into the field of *qwm*“ (kursiv Hurvitz).“ (S. 94-95); hier zitiert Hurvitz die Studie von Kutscher, E.Y., „Aramaic Calque in Hebrew“, *Tarbiz* 33 (1963-1964): 124.
- ⁶² In den Qumranschriften gibt es dann tatsächlich manchmal eine Verwechselung von Alef und Ayin, cf. Qimron, Elisha, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Winona Lake IN: Eisenbrauns, 2008 - Paperback Nachdruck der Ausgabe 1986), S. 25f.
- ⁶³ Wildberger, Hans, „*mn* fest, sicher“, in: Jenni, Ernst; Westermann, Claus (Hg.). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (München: Kaiser, 1984), I: 203.
- ⁶⁴ Cf. Piennisch, Markus, „Der ‚biblisch-semitische Aspekt‘ in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (*dabar*)“, S. 289-290.
- ⁶⁵ E.g. Gn 24:27; Ps 26:3; Hos 4:1; Mi 7:20
- ⁶⁶ E.g. Gn 24:49; 47:29; Jos 2:14; Spr 3:3
- ⁶⁷ Dies lässt sich nicht nur im Bereich der Theologie beobachten, sondern auch beispielsweise in der Philosophie. So erschien 2006 ein umfangreicher Sammelband zu einer Tagung von deutschsprachigen Philosophen, in dem die verschiedenen Aspekte des philosophischen Wahrheitsbegriffs von der Antike bis ins 20. Jahrhundert dargestellt wurden. Immerhin 17 Autoren haben auf 400 Seiten die Entwicklung des westlichen Wahrheitsbegriffs untersucht. Hier zeigt sich, wie stark kulturprägend der westliche Wahrheitsbegriff auch das Christentum und damit auch das persönliche Glaubensleben von Menschen beeinflusst hat. - Enders, Markus; Szaif, Jan (Hg.). *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. De Gruyter Studienbuch (Berlin: de Gruyter, 2006).
- ⁶⁸ Cf. Stoebe, H.J., „חסד *haesad* Güte“, in: Jenni, Ernst; Westermann, Claus (Hg.). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (München: Kaiser, 1984), I:601. Davon befindet sich gut die Hälfte der Vorkommen in den Psalmen (127 mal); 2 Sam (12 mal), Gen (11 mal), Spr (10 mal), 2 Chr (10 mal); weitere Vorkommen bei Stoebe, „*haesad*“, Sp. 601.
- ⁶⁹ E.g. Gn 24:27,49; 32:11; 47:29; Ex 34:6; Jos 2:14; 2 Sam 2:6; 15:20; Ps 25:10; 40:11-12; 57:4 – weitere Belege bei Stoebe, „*haesad*“, Sp. 602.
- ⁷⁰ Stoebe, „*haesad*“, Sp. 611-612.
- ⁷¹ Jh 1:14
- ⁷² Stoebe, „*haesad*“, Sp. 614.
- ⁷³ Joosten, Jan, „חסד, „Benevolence“, and ἔλεος, „Pity“: Reflections on Their Lexical Equivalence in the Septuagint“, in: *Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond* (Tübingen: Mohr, 2012), S. 97.
- ⁷⁴ Joosten, „חסד“, S. 98.
- ⁷⁵ Joosten, „חסד“, S. 99.
- ⁷⁶ Joosten, „חסד“, S. 110.
- ⁷⁷ Zur hermeneutischen Frage des Verhältnisses von Ideologie und Übersetzungstechnik, cf. Cook, Johann, „Ideology and Translation Technique: Two Sides of the Same Coin?“, in: Sollamo, Raija; Sipilä, Seppo (Hg.). *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint: Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999*. Publications of the Finnish Exegetical Society 82. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001: 195-210.
- ⁷⁸ Zur Wechselwirkung von Sprache, Volk und Kultur in alttestamentlicher Zeit, cf. Sternberg, Meir. *Hebrews Between Cultures: Group Portraits and National Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1998). Sternberg beobachtet treffend, dass das AT seine eigene Sprache niemals „Hebräisch“ nennt, sondern „die Zunge Kanaans“ (hb. *sephat kena'an*) oder „Judaitisch/Judäisch/Jüdisch“ (hb. *yehudit*) (S. 1).
- ⁷⁹ Kraus, Wolfgang, „Die hermeneutische Relevanz der LXX für eine Biblische Theologie“, Vortrag bei der Internationalen Fachtagung „Die Septuaginta: Text, Wirkung, Rezeption“, Kirchliche Hochschule Wuppertal, 19.-22. Juli 2012, S. 11.
- ⁸⁰ Kraus, „Die hermeneutische Relevanz“, S. 11.
- ⁸¹ Prof. Devorah Dimant, University of Haifa, ist eine führende Forscherin zu den Qumran-Schriften; cf. Dimant, Devorah. *Connected Vessels: The Dead Sea Scrolls and the Literature of the Second Temple Period* (Jerusalem: Bialik Institute, 2010).
- ⁸² Dimant, Devorah (Ed.). *Scripture and Interpretation. Qumran Texts that Rework the Bible* (Berlin: de Gruyter, 2014).
- ⁸³ Kraus, „Die hermeneutische Relevanz“, S. 12.

THE RELEVANCE OF BIBLICAL-SEMITIC REVELATION STRUCTURES FOR A HERMENEUTIC OF THE SEPTUAGINT

Dear Ladies and Gentlemen!

At the end of today's conference, I would like to draw our attention to a very present issue, which is directly related to our interest in the biblical-Semitic structures. It is about "The relevance of biblical-Semitic revelation structures for a hermeneutic of the Septuagint". Our topic is developed as follows:

1. Introduction
2. The Precedence of the LXX in Biblical Theology in Germany
3. Biblical-Semitic Revelation Structures in the Hebrew Bible
4. The Significance of the LXX for a Hermeneutic of the New Testament
5. Results

1. Introduction

The question of the relevance of biblical-Semitic revelation structures for a hermeneutic of the Septuagint (LXX) is very timely and important. At the same time this question leads us back to the 3rd Century BCE, i.e. into the time when probably the Pentateuch, the five books of Moses, had been translated from Hebrew into Greek.¹ However, a look at the hermeneutical debate in English and German theology shows that the question of the use of the LXX is still quite unevenly developed.

Thus there are a number of textbooks on Biblical hermeneutics - mainly in German

language - making no reference at all to the LXX, although it has strongly influenced the interpretation of the NT and will continue to exert its influence in the future.² Other hermeneutical approaches, however, consider the LXX as an important factor in the development of the transition of the Hebrew Bible into the Greek language of the New Testament. Here, the insight is foundational, e.g. by A. Thiselton³, that the LXX as a translation already represents an interpretation of the Old Testament⁴ and thus does not provide a timeless interpretation, but a transfer from culture to culture.⁵ Thiselton analyzed, among others, the Bible interpretation of F.D.E. Schleiermacher (1768-1834), who had already aptly noted that the meaning of the language of the New Testament could not be understood if it were not compared with the Greek language of the LXX. But also the Semitic coloring of language in the NT, according to Schleiermacher, needs to be considered.⁶

Thus, the basic problem is already outlined, namely the proper allocation of the Semitic and Greek language and cultural world. However, it should be noted that in the intertestamental period, extending over a period of 700 years between Exile and the birth of Jesus, Aramaic was increasingly spoken in the Middle East, which was closely related to Hebrew. On this topic, we have heard today in various presentations in an impressive way, how the Aramaic language became alive since the 8th Century BCE,

⁸⁴ Cook, „Septuaginta-Forschung“, 1219.

⁸⁵ Zum aktuellen Stand der Diskussion, cf. Cook, Johann; Stipp, Hermann-Josef (ed.). *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*. Supplements to Vetus Testamentum 157 (Leiden: Brill, 2012); Wagner, J. Ross. *Reading the Sealed Book: Old Greek Isaiah and the Problem of Septuagint Hermeneutics*. Forschungen zum Alten Testament (Tübingen: Mohr, 2013).

⁸⁶ G. Walser führt hierzu aus: „While Hebrew is a rather paratactic language with a fixed word order, Greek is rather syntactic and the word order is quite free. Therefore, it is most often possible to translate Hebrew into Greek without changing very much of the structure of the original, and still preserve the meaning of the original quite well. ... The result of such a translation technique is a Greek text with Hebrew structure, ...“. - Walser, Georg, „The Greek of the Bible: Translated Greek or Translation Greek?“, in: Voitiola, Anssi; Jokiranta, Jutta (ed.). *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 126 (Leiden: Brill, 2008), S. 456.

⁸⁷ Zur religionswissenschaftlichen Definition von *Gnosis* und *Gnostizismus*, cf. Filoramo, Giovanni, „Gnosis/Gnostizismus. I. Religionswissenschaftlich“, in: Betz, Hans Dieter, et al. (Hg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. (Tübingen: Mohr, 2000), III: 1044: „Die G[nosis] ... ist eine Form bes[onderer] rel[igiöser] Erfahrung in den Erlösungsreligionen, wo sie einen Erlösungsweg neben dem Glauben darstellt. Sie wurzelt in einer Erfahrung von Trennung ... zw[ischen] dem Selbst und der Welt, zw[ischen] dem Selbst und Gott. Die G[nosis] gibt vor, diese Dichotomie zu überwinden, die gefährdete Einheit zu retten und die verlorene Einheit wieder herzustellen.“

⁸⁸ Eine differenzierte Betrachtung dieser „hellenistischen Geisteswelt“ bietet die aktuelle Studie von Marksches, Christoph. *Helleni-*

sierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012).

⁸⁹ Köberle, Adolf. *Der Herr über Alles. Beiträge zum Universalismus der christlichen Botschaft*. 2. Aufl. (Hamburg: Furche, 1958), S. 117.

resulting in a growing cultural impact.⁷ Thus archeology, linguistics and theology interrelate with one another and provide the possibility of an interdisciplinary access to that time period.⁸

It should be noted that the Semitic thought structures are equally effective in both languages, Aramaic and Hebrew.⁹ The attempt has been made to continue these Semitic structures as much as possible in the Greek language of the New Testament, which was the third language of culture and communication prevalent during the Hellenistic period in the Near East.¹⁰ For this purpose, S. Fassberg provides a historical overview of the allocation of the ancient languages Hebrew, Aramaic and Greek in the various regions of Palestine.¹¹ The Aramaic language displaced since the Second Temple period more and more the Hebrew¹² language in Palestine, spreading as the language of commerce, the *lingua franca* of the Middle East¹³. Only through the Arab-Islamic conquests in the 7th Century the Aramaic language as the main spoken language in the Middle East was repelled.¹⁴ Since Aramaic at the time when the LXX was generated, was the more vivid language, it probably has affected the Greek text of the LXX more than is generally assumed.¹⁵

This insight is not new, but it needs to be made aware of again and again. For, already in 1841, i.e. 172 years ago (!) the Jewish scholar Zacharias Frankel published his preliminary studies on the Septuagint (*Vorstudien zu der Septuaginta*). He was “Chief Rabbi of the Jewish Communities of Dresden and Leipzig.” Frankel discussed at that time extensively (275 pages) the influence of Aramaic on the Greek-speaking translators of the LXX. Regarding the relationship of the LXX to the Hebrew text since the 15th Century Frankel aptly noted:

“With the restoration of the sciences after the fall of the Byzantine Empire also

awoke the interest in a more thorough study of the Bible, a lot of attention was given to the Hebrew language and one was now, to a greater extent than Jerome, able to compare the Septuagint with the Hebrew text. The study of the LXX now manifested itself in three ways: the Septuagint was moved into the field of Bible explanation, it was sought in it for the measure of the Hebrew text, it was asserted or denied its historical value.”¹⁶

Here we see how the LXX was partially made the criterion for the interpretation of the Hebrew text of the Old Testament. Here, the question of the *Vorlage*¹⁷ of the present Masoretic text¹⁸ is of particular importance.¹⁹ However, the perception of the original revelatory quality of the Hebrew - and, where required, of the Aramaic - text always needs to be observed. At the same time, it is important to examine the Aramaic influences on the LXX. Because of its close relationship with the Hebrew the Aramaic language does contain the Semitic language and thought patterns²⁰, but it provides at the same time, as we have seen today, the additional possibility to classify the time of origin of the biblical texts in a better way. Therefore, an investigation of these parallels could provide an important corrective to the alteration of meaning by the hermeneutics of LXX-Greek.²¹

Thus, for us today the following question is foundational: Will we lose in the translation process from the Hebrew / Aramaic Bible into the LXX certain dimensions or structures of knowledge or not?²² We need to notice anew that the LXX from the beginning was *an interest-driven cut of the Hebrew and Aramaic text* for a readership in the Greek context.²³ Thus J. Cook aptly remarks on the Greek translation of the Hebrew OT:

„The fact that the Greek speaking Jews in Egypt were no longer able to under-

stand their mother tongue, made such a [translation; author] necessary. Thus the specific needs of this population needed to be considered, which were primarily of religious, especially liturgical nature.”²⁴

On the one hand the Greek translation of the Old Testament includes clear linguistic structures of the underlying Hebraisms (e.g. Gn 4:5)²⁵ and Aramaisms. On the other hand, the LXX is “an interpretation of the Hebrew text”²⁶, as J. Cook explains. This is evident, for example, in Gen 2:2 where God is resting on the 7th day²⁷, while the LXX moves the resting of God to the 6th day.²⁸ This could be a conscious adaptation, an adjustment made in order to avoid the impression that God had been working on the Sabbath.²⁹ Another example of an adjustment for theological reasons can be observed in Ex 24:10, where the leaders of Israel “saw the God of Israel.”³⁰ This “seeing God” is, however, weakened in the LXX. Here it is expressed as: “they saw the place where the God of Israel stood.”³¹ Here we see a clear shift in meaning and thus a loss of meaning.³²

Conversely, it also occurs that “seeing God” is inserted into the LXX translation, although this is not present in the Hebrew text.³³ In Gen 31:13 the Hebrew text says: “I am the God of Bethel.”³⁴ In the Greek translation, however, we read: “I am the God who appeared to you in the place of God.”³⁵ Against this background and additional examples, J. Joosten arrives at the following conclusion:

“The Hebrew Bible is a religious text, and so is its translation. Whether or not the translators were religious specialists to begin with – probably they were not –, by the sheer fact of undertaking to produce a version of Israel’s Scriptures, they positioned themselves as theologians.”³⁶

Against this linguistic and theological background, we now turn to the current use of the LXX in Germany.³⁷

2. The Precedence of the LXX in Biblical Theology in Germany

The primacy of the LXX over the Masoretic text is, historically, not a new phenomenon.³⁸ Because already in the Early Church, the influential theologian of the Antiochene school, Theodoret of Cyrus (ca. 393-466) emphasized the use of the LXX.³⁹ When writing his commentaries on the Bible he relied almost exclusively on the Greek text of the LXX as well as on Syrian texts, while he had only a modest knowledge of Hebrew and showed no interest in confirming the interpretation of a biblical text on the basis of the original Hebrew text.⁴⁰ This is problematic, as the LXX represents a “sometimes quite freely translated, varied”⁴¹ text form, as P. Stuhlmacher aptly remarks. It should be noted that the original and thus foundational revelatory quality of the Hebrew Bible⁴² was eminently significant. Thus Stuhlmacher aptly remarks:

“The Greek Twelve Prophets Source of Murabba’at confirms a real recension of the Greek text according to the Hebrew original. Such recension work is only possible and meaningful if *the Hebrew text had normative precedence over the Greek*.”⁴³ (italics Stuhlmacher)

This normative primacy of the Hebrew text, however, is obscured by the fact that the text-historical relationship between the various Hebrew text families to the different Greek translations is very complex. This scientific discussion, for example, is documented in the 2010 anthology *Von der Septuaginta zum Neuen Testament: Textgeschichtliche Erörterungen* (ed. M. Karrer et al.).⁴⁴ The organizing institution of this LXX-research is the project *Septuaginta Deutsch* (LXX.D)⁴⁵, which has as its equivalent at the international level the project *A New English Translation of the Septuagint* (NETS)⁴⁶. Both projects are under the auspices of the *International Organization for Septuagint and Cognate*

*Studies (IOSCS).*⁴⁷ Here, a comprehensive answer to the basic question is yet to be given: “What is the Septuagint?”, respectively, “Which Septuagint?”

This question is of foundational importance, because if a text is to be translated, then first conclusions need to be drawn about its character, as A. Pietersma aptly remarks.⁴⁸ He points out that in researching the LXX, a twofold distinction must always be observed:

First, the translation of the Hebrew Bible in relation to the interpretation of the Hebrew Bible.

Second, the final form of the text of the LXX in contrast to the reception history of the LXX.⁴⁹

Only in this way, the difference between the text produced and the text received can be discerned. For these two levels of interpretation each follow their own rules and procedures.⁵⁰

The picture of the relationship between the Hebrew text and LXX was redrawn by the discovery of the *Qumran texts* in a foundational way. Because there both Hebrew and Greek texts were found, which, however, have no text-historical connection with each other. As E. Tov points out, the only closeness of Hebrew and Greek texts in Qumran exists between the scroll of the Minor Prophets from Nahal Hever and Murabba’at scroll, since both reflect the Masoretic text of the Hebrew Old Testament.⁵¹ This results in the following text development from OT to NT:

The classical Hebrew of the texts from Genesis to Isaiah is foundational. In Jeremiah already later linguistic phenomena occur sporadically such as the use of ‘al “over” in the sense of ‘el “to / toward” as in the Aramaic parts of the book of Ezra. This is followed by the time of Aramaic

and non-classical Hebrew. Then we see the inter-testamental period, as documented in Qumran and in the LXX. Fourth, then follows the Koine Greek of the NT with Hebraisms and Aramaisms.

The complexity of the relationship between Hebrew and Greek text templates is emphasized by M. Karrer by examples from the letter to the Hebrews. With regard to the quotations of Hebrews in the Old Testament, Karrer refers to the gradual process of translating the Hebrew Scriptures into the Greek language. Likewise, the discovery of the Qumran writings shows that the text of the LXX “around the time of Christ was still in motion.”⁵² Therefore Karrer assumes that the author of Hebrews had no complete Hebrew text available, even if the use of written templates is to be assumed. At the same time, however, Karrer emphasizes the openness of the LXX text *after* Qumran and arrives at the following conclusion:

“The Greek translations around the time of Christ were subject to slight revisions according to the standard of the Hebrew parallels. Older, unedited manuscripts ran around next younger ones which needed to be edited in the direction of the (proto-) Masoretic text. Mixed and transitional forms were next to them.”⁵³

Apart from the question of the development of the LXX text, however, there is another important aspect on the linguistic level. This is about the language structures in their relationship to the Hebrew text, which claims to be the carrier of theological revelatory quality.

3. Biblical-Semitic Revelation Structures in the Hebrew Bible

Foundational to our reflections on the access to the Semitic revelation structures is the perception that the language structures of Hebrew, respectively, Aramaic and Greek are cardinally different. This

refers not only to the word sequence as G. Walser⁵⁴ has researched, but also to the variety of aspects of meaning of Hebrew and Greek terms and concepts. This can be demonstrated, for example, by the concepts of hb. DABAR (word-deed) and the gr. *logos*. Here the word-deed of God as the holistic shaping of reality is positioned in contrast to the word as a metaphysical cognitive concept.⁵⁵

So here we see the task of a hermeneutical analysis of the Septuagint. As J. Cook aptly remarks, every translation is at the same time and essentially an interpretation and therefore a hermeneutical activity, which needs to be reflected as such in a more conscious way.⁵⁶

In this graphics, we clearly see that with each translation step occurs a certain loss of meaning.⁵⁷ Foundational is the Hebrew text, which has priority over the interpretation of the LXX due to the original revelation structures. However, this text suffered in the translation process from the Hebrew text into the Greek text of the LXX (level 1) already from a limited perception of the original revelation quality. This process then continues accordingly between the LXX and the later translations (levels 2 and 3).⁵⁸ How can these losses of meaning be overcome? Through the new elaboration of the biblical-Semitic revelation structures. This will be demonstrated by way of example with reference to two important concepts in the Hebrew OT.⁵⁹

3.1 The Concept EMET

This word field is based on the Hebrew root AMAN (aleph-mem-nun) with the basic meaning of “be firm, be faithful, be reliable.” The term *emet* occurs 127 times in the Old Testament, most frequently in the Psalms (37 times), followed by Isaiah and Proverbs (12 times each) and Jeremiah (11 times). Thus it exerts a theologically formative force for Biblical Theology.

The root AMAN for “believe” is in close factual relationship to the concept of “covenant” (hb. BERIT) or “building a covenant” (hb. QUM). This is seen, for example, in Gen 15:6,18, where these concepts occur together:

“Abram believed the LORD, and he credited it to him as righteousness. ... On that day the LORD made a covenant with Abram and said: To your descendants I give this land, from the river of Egypt to the great river Euphrates.”

This covenant promise is repeated in Genesis 26:3 and confirmed by the establishing of the covenant:

“Stay as a stranger in this country for a while! And I will be with you and will bless you; for to you and your descendants I will give all these countries and will confirm the oath which I have sworn to your father Abraham.”

The root QUM here stands for the establishing of a covenant (hb. *berit*) (cf. Lv 26:9; Nu 30:14-15). In the later language the verb AMAD is used as a parallel to the verb QUM to express the establishing of a covenant, as A. Hurvitz⁶⁰ emphasizes (e.g. Ezek 17:13-14). Here we see how the word field of AMAN and AMAD represents the reliability of a covenant relationship. It should be noted that in terms of semantics, i.e. the meaning of words, the terms AMAN (with Aleph) and AMAD (with Ayin) seem to partially overlap particularly in Late Biblical Hebrew.⁶¹ But in terms of the original morphology, that is, the verbal form, they are not related roots.

Thus the noun EMET stands for the quality of “truth” in the context of the relationship of Yahweh with his people. Here the cognitive aspect is clearly and essentially integrated into the relational aspect. As H. Wildberger aptly remarks, the Hebrew, on the one hand, is concerned about the

reliability of the speaker, and on the other hand, about the reliability of what is said.⁶² However, both aspects belong structurally together against the background of the unity of word and deed.^{63,64} Both in relation to God⁶⁵ as well as in terms of people⁶⁶ the focal concern is the reliability of action and speech.

We see here how a particular aspect of the field of meaning of the original term is selected and continued. The other aspects, however, have been lost by the use of the Greek term. Thus, the dimension of the “revelation of the hidden” prevailed in the Greco-Western perceptive grid as the core meaning.⁶⁷ Therefore, the theological task is all the more urgent to expose the buried or lost dimensions of the original biblical-Semitic revelation structures and to produce them again. The term “truth” is closely connected to another term of the Hebrew OT, in which the Semitic thought structures are clearly seen.

3.2 The Concept *CHESED*

The Hebrew term *CHESED* is used both in relation to God, as well as in relation to people. The word appears 245 times in the Old Testament, especially in the Psalms and in the narrative and wisdom texts.⁶⁸ Thus *CHESED* is an important and formative concept for biblical theology. In relation to God, it refers to the accomplishment of the commitments that God has given in his covenant with his people. This becomes also visible in its frequent association with *EMET*, “truth or loyalty”.⁶⁹ Especially in Ex 34:5-6, this connection is strongly emphasized in the so-called *God-predication* through Moses:⁷⁰

“The Lord descended in the cloud and Moses stood with him there, and called upon the name of the Lord. And the Lord passed before his face and he shouted: LORD, LORD, God merciful and gracious, slow to anger, and abounding in loyal love and faithfulness.”

These words are in direct context to the covenant of God with Israel, therefore God’s faithfulness is qualified by the mutual obligation of the covenant. Thus, here we find the biblical-Semitic background of the New Testament use of this phrase “grace and truth.” A striking example is John 1:14, where this phrase appears again:

“And the Word became flesh and dwelt among us, and we beheld his glory, a glory as of the only Son from the Father, full of grace and truth.”⁷¹

The term “truth”, which is translated in Ex 34:6 with “loyalty”, is *EMET*. This covenant faithfulness of God to man includes the expectation that even man exercises *CHESED* toward God. Thus H. Stoebe aptly remarks:

“Therefore God expects from man the same attitude of readiness for him (*hae-saed*), not as a compensation, but as a grateful recognition of what God has done

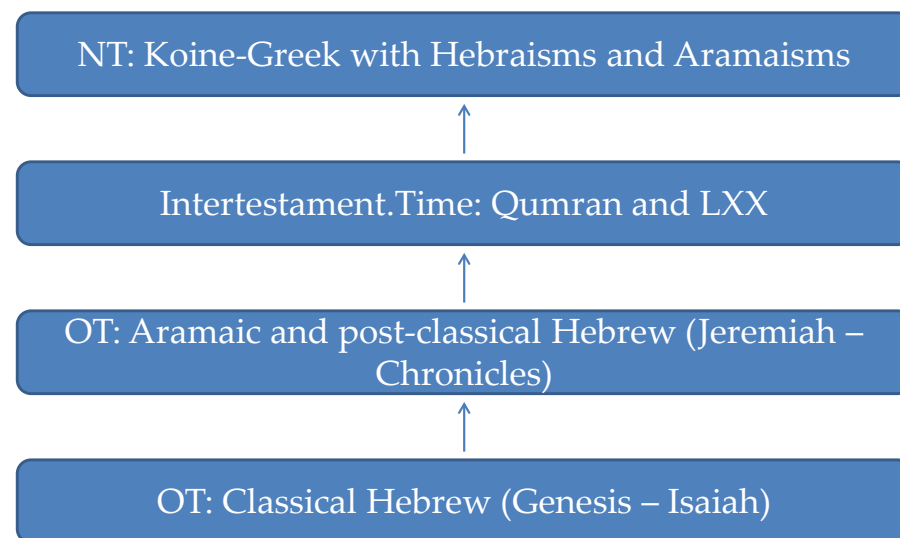
before, as a confirmation and realization of the covenant given by him.”⁷²

Regarding the translation of *chesed* in the LXX as *eleos*, “mercy,” J. Joosten notes that there is only a partial match of the fields of meaning of both terms. Because *chesed* is basically an attitude which characterizes a relationship in which one strives to ensure the well-being of the other.⁷³ Since the term often appears in connection with the concept of the covenant between God and man, one could translate it with “covenant faithfulness.” In contrast, *eleos* describes the feeling that is experienced when it sees the suffering of other people, i.e. “pity”. However, there is a twofold difference in quality:

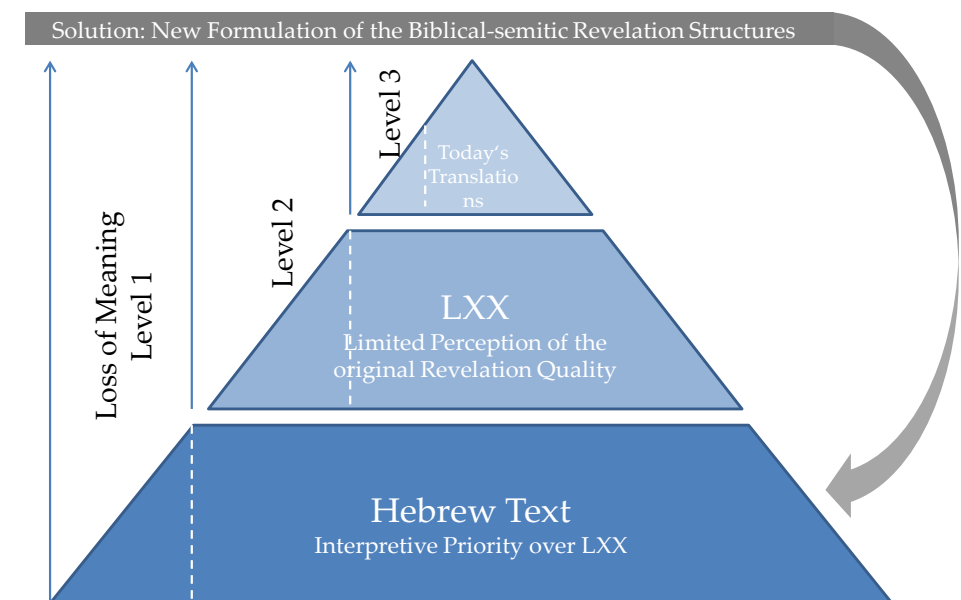
First, the covenant loyalty is a *foundational* attitude, while the feeling of pity is triggered by a certain event.

Second, the faithfulness to the covenant may be *mutually* exercised, whereas pity

Biblical-semitic Background of Text Development



Revelation Structures and Translation of the OT



is unilateral and thus includes the aspect of condescension.⁷⁴

This difference in meaning between *chesed* and *eleos* thus obtains a theological dimension. For the God who is “rich in covenant faithfulness” (hb. *rav chesed*) in the Hebrew Bible, is not exactly the same as the God “of great mercy” (gr. *polueleos*) in the LXX. Therefore, we see a shift in the perception of God, a process which consequently also affects our present theology.⁷⁵

4. The Significance of the LXX for a Hermeneutic of the New Testament

It is crucial for the proper correlation of the Hebrew text of the Old Testament and the Greek text of the LXX to recognize the structural difference between these two text forms.⁷⁶ Because the Hebrew text has priority of interpretation over against the Greek text. This is due to the Semitic language, thought and cultural forms that are encoded in the Hebrew and Aramaic language.⁷⁷ This interpretational priority must never be confused with the question of the structural analogies between OT and NT, although this topic is very important as well.

Symptomatic of this confusion is the line of argument by W. Kraus, who on the one hand argues aptly in relation to the NT, “... that not only quotations, but Old Testament thinking characterize the NT.”⁷⁸ But this Old Testament thinking, on the other hand, is incorporated into the search for analogous structures in order to adequately accommodate the variety of text traditions and positions in the OT and NT.⁷⁹ In doing so, however, he fails to recognize that many Qumran writings no longer transmit the Hebrew and Aramaic text forms in the original biblical-Semitic language and thought forms, but rather already contain a hermeneutic component parallel with the LXX. As D. Dimant⁸⁰ shows, this goes so far that some of the Qumran texts write the

Hebrew Bible anew and thus shed new light on the origins and sources of the Qumran community⁸¹. Against this background, the observation of Kraus is important:

“The study of the LXX (and the other text forms, as for example, documented in the Qumran scrolls) shows us that the biblical tradition is a living transmission, which - in addition to the preservation of Israelite heritage - was open for inculturation, updating and creative interpretation.”⁸²

Kraus does not recognize the critical weight regarding the meaning of the original “Israelite heritage” for the epistemological difference between the Semitic and the Western world view. Therefore, the *qualitative perceptual priority* of the Hebrew text in comparison with the Greek text, must be emphasized again and again. The hermeneutical importance of this task in terms of further research into the LXX is aptly formulated by J. Cook:

“Finally, hermeneutical studies of the entire LXX corpus are required. Their results will be of great importance for research in the fields of LXX and NT. This way it can be avoided to approach the NT merely as a Hellenistic document and to underestimate its Jewish background, as it happened in the past.”⁸³

On the linguistic level, a number of studies have already been published, but on the hermeneutical level, LXX research is still in its infancy, particularly in relation to the Semitic thought structures.⁸⁴ Thus Walser aptly remarks that in Hebrew the word order is strongly determined while in Greek the word order is rather free.⁸⁵ It may be concluded that the LXX was created by a translation technique that produced a Greek text with a Hebrew structure.

The solution to the question of dealing with the LXX is the elaboration of the Semitic language and thought structures as they are

encoded in the Hebrew and Aramaic texts of the Old Testament. Only in this way the physical revelation of God can be made visible in the meaning of the text. This then allows an overcoming of the Hellenistic approach of logical dualism, respectively, the gnostic interpretation in the application of the text. Regarding this problem of logical dualism and the gnostic⁸⁶ interpretation of the Bible by the Christian church and theology, A. Köberle already in 1958 aptly remarked:

“Christian theology of the early centuries had the understandable desire to express and process even intellectually and scientifically the great Christian truths of life, sorted out in a planned way. What could be more natural than that the Church of the East used the readily available philosophical building blocks of the Hellenistic intellectual world⁸⁷ and thought work for this related development work? Of course, this dependency was paid for

dearly. For now, through Plato and Plotin, this anti-bodily, nature-despising element of thought entered into Christian thought and life and gained more and more power over piety.”⁸⁸

To escape from this deadlock of logical dualism, LXX research can be a fruitful support for the purpose of a new elaboration of the biblical-Semitic structures of Hebrew and Aramaic texts.

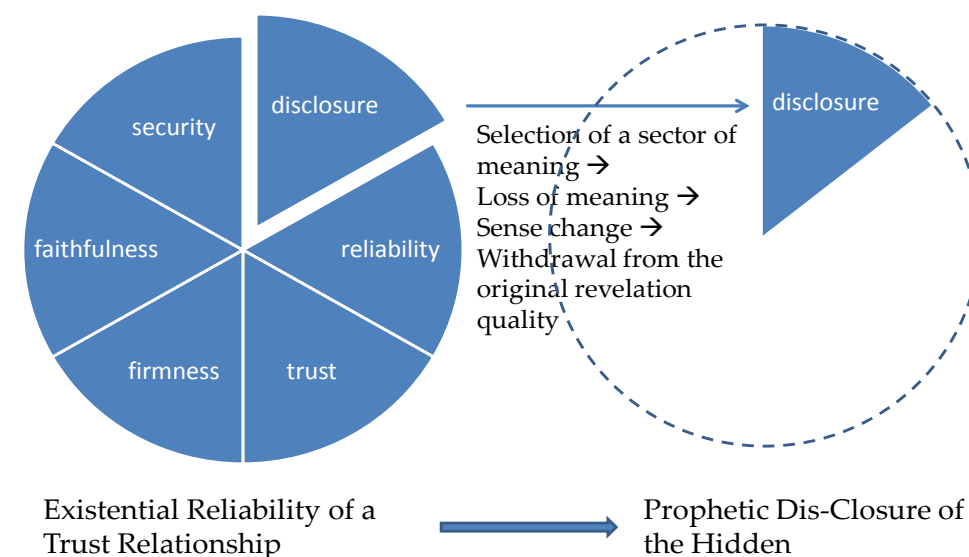
5. Results

The course of our line of argument may be summarized in the form of several theses:

- (1) *Initial hypothesis*: The priority of knowledge and the interpretational monopoly of the LXX over against the Hebrew text because of the age of the manuscripts cannot be maintained without reservation.
- (2) *Justification*: The older Aramaic texts from Tayma show that the Semitic

Sense Change (1): „Truth“ in LXX

אמת *emet* → *aman* „being faithful, firm“ αληθεια *a-letheia* „non-disguise“



thought structures in the Middle East represent an older, living culture than the Hellenistic, thus ascertaining that the Hebrew-Semitic structures could be represented in Aramaic and continued without significant losses.

(3) *Conclusion*: Due to the availability of Semitic language structures in the Aramaic of the Second Temple period we may assume that the Hellenistic thought structures played a subordinate role in the process of translation of the Bible, and thus the use of the LXX as the only valid text basis for the interpretation of the Old Testament is not sustainable, because the Semitic aspect cannot be sufficiently emphasized in the LXX.

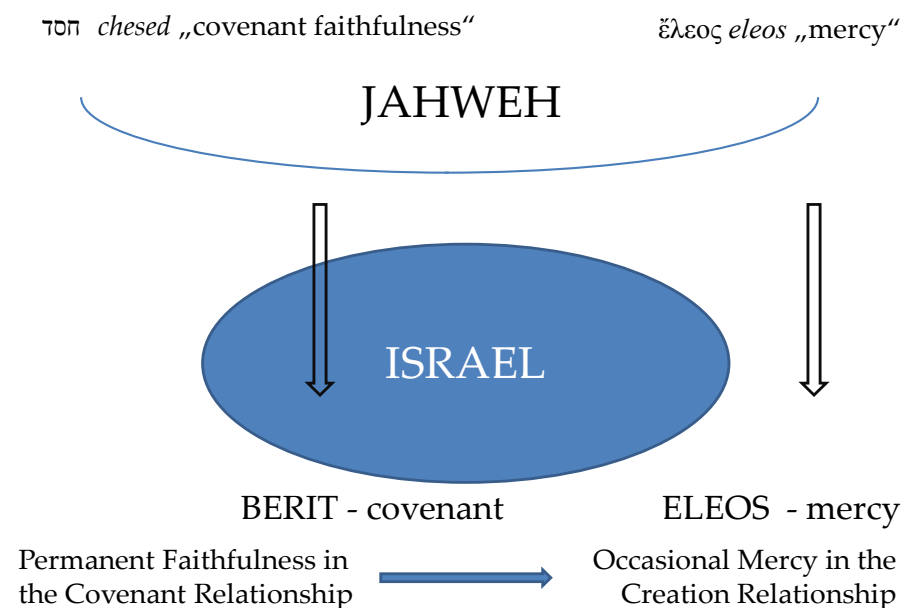
(4) *Task*: The previous interpretational priority of the LXX must be consciously opened to allow the Semitic language structures to be used to overcome the losses of meaning.

(5) *Route*: Both in the exegetical development of biblical texts as well as in the theological terminology and working method, the reaffirmation of the biblical-Semitic pattern of perception of the Masoretic text is necessary in order to overcome the logical dualism of the Western world view.

(6) *Objective*: The unique revelatory quality of the biblical-Semitic language and thought structures represent a permanently valid and effective unique selling proposition which needs to be heeded for our understanding of the communication of God with mankind, especially in the spiritual and theological challenges of contemporary life.

Thank you very much!

Sense Change (2): „Mercy“ in LXX



BIBLIOGRAPHY

- Aejmelaeus, Anneli, „Levels of Interpretation: Tracing the Trail of the Septuagint Translators“, in: Aejmelaeus, Anneli. *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 50. Leuven: Peeters, 2007: 295-312.
- Aejmelaeus, Anneli, „Translating a Translation: Problems of Modern „Daughter Versions“ of the Septuagint“, in: Aejmelaeus, Anneli. *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 50. Leuven: Peeters, 2007: 241-263.
- Aejmelaeus, Anneli, „What can we know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint?“, in: Aejmelaeus, Anneli. *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 50. Leuven: Peeters, 2007: 71-106.
- Ashby, G.W., „The Hermeneutic Approach of Theodoret of Cyrrhus to the Old Testament“, *Studia Patristica* 15 (1984): 131-134.
- Barton, John (ed.). *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Blomberg, Craig L., „The Legitimacy and Limits of Harmonization“, in: Carson, D.A.; Woodbridge, John D. (ed.). *Hermeneutics, Authority and Canon*. Grand Rapids: Baker, 1995: 135-174.
- Cook, Johann, „Ideology and Translation Technique: Two Sides of the Same Coin?“, in: Sollamo, Raija; Sipilä, Seppo (ed.). *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint: Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999*. Publications of the Finnish Exegetical Society 82. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001: 195-210.
- Cook, Johann, „Interpreting the Septuagint – Exegesis, Theology and/or Religionsgeschichte?“, in: Kraus, Wolfgang; Karrer, Martin (ed.). *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.-27.7.2008. WUNT 252. Tübingen: Mohr, 2010: 590-606.
- Cook, Johann, „Septuaginta-Forschung“, in:

Betz, Hans-Dieter, et al. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 7. Tübingen: Mohr, 2004: 1217-1220.

Cook, Johann; Stipp, Hermann-Josef (ed.). *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*. Supplements to Vetus Testamentum 157. Leiden: Brill, 2012.

Delcor, Mathias, „Jewish Literature in Hebrew and Aramaic in the Greek Era“, in: Davies, W.D.; Finkelstein, Louis (ed.). *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2: The Hellenistic Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989: 352-384.

De Troyer, Kristin, „The Hebrew Text behind the Greek Text of the Pentateuch“, in: Peters, Melvin K.H. (ed.). *XIV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Helsinki, 2010*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013: 15-32.

Dimant, Devorah. *Connected Vessels: The Dead Sea Scrolls and the Literature of the Second Temple Period*. Jerusalem: Bialik Institute, 2010.

Dimant, Devorah (Ed.). *Scripture and Interpretation. Qumran Texts that Rework the Bible*. Berlin: de Gruyter, 2014.

Dockery, David S. *Biblical Interpretation Then and Now. Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church*. Grand Rapids: Baker, 2000.

Dunbar, David G., „The Biblical Canon“, in: Carson, D.A.; Woodbridge, John D. (ed.). *Hermeneutics, Authority and Canon*. Grand Rapids: Baker, 1995: 295-360.

Eichmann, Ricardo; Hausleiter, Arnulf; Schaudig, Hanspeter, „Archaeology and Epigraphy at Tayma (Saudi Arabia)“, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 17 (2006): 163-176.

Eichmann, Ricardo; Ess, Margarete van (ed.), *Deutsches Archäologisches Institut, Orient-Abteilung. Zeitschrift für Orient-Archäologie*, Band 5. Berlin: de Gruyter, 2012.

Enders, Markus; Szaif, Jan (ed.). *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. De Gruyter Studienbuch. Berlin: de Gruyter, 2006.

Fassberg, Steven E., „Which Semitic Language Did Jesus and Other Contemporary Jews

- Speak?“, *CBQ* 74/1 (2012): 263-280.
- Filorama, Giovanni, „Gnosis/Gnostizismus. I. Religionswissenschaftlich“, in: Betz, Hans Dieter, et al. (ed.). *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. (Tübingen: Mohr, 2000), III: 1043-1044.
- Frankel, Z. *Vorstudien zu der Septuaginta*. Leipzig: Vogel, 1841.
- Haus, Friedrich. *Väter der Christenheit*. Band 1: Von den apostolischen Vätern bis zur Reformation. Wuppertal: Sonne und Schild, 1956.
- Hengel, Martin. „Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons“, in: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, hg. Martin Hengel, Anna Maria Schwemer. Tübingen: Mohr, 1994: 182-284.
- Hengel, Martin, „The Political and Social History of Palestine from Alexander to Antiochus III (333-187 B.C.E.)“, in: Davies, W.D.; Finkelstein, Louis (ed.). *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2: The Hellenistic Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989: 35-78
- Hurvitz, Avi. *A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem*. Cahiers de la Revue Biblique 20. Paris: Gabalda, 1982.
- Hurvitz, Avi, „Can Biblical Texts be Dated Linguistically? Chronological Perspectives in the Historical Study of Biblical Hebrew“, in: Lemaire, A., et al. (ed.). *International Organization for the Study of the Old Testament: Congress Volume Oslo 1998*. Supplements to Vetus Testamentum Vol. 80. Leiden: Brill, 2000: 143-160.
- Jeanron, Werner G. *Theological Hermeneutics. Development and Significance*. London: SCM, 1994.
- Joosten, Jan, „בְּרִיָּה, „Benevolence“, and ἔλεος, „Pity“: Reflections on Their Lexical Equivalence in the Septuagint“, in: *Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond*. Tübingen: Mohr, 2012: 97-111.
- Joosten, Jan, „On Aramaising Renderings in the Septuagint“, in: Baasten, M.F.J.; Van Peursen, W.Th. (ed.). *Hamlet On A Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*. Orientalia Lovaniensia Analecta 118. Leuven: Peeters, 2003: 587-600.
- Joosten, Jan, „To See God: Conflicting Exegetical Tendencies in the Septuagint“, in: *Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond*. Tübingen: Mohr, 2012: 157-170.
- Karrer, Martin. *Der Brief an die Hebräer*. Kapitel 1,1 – 5,10. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Bd. 20/1. Gütersloh/Würzburg: Gütersloher Verlagshaus/Echter, 2002.
- Karrer, Martin; Kreuzer, Siegfried; Sigismund, Marcus (ed.). *Von der Septuaginta zum Neuen Testament: Textgeschichtliche Erörterungen*. Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, Bd. 43. Berlin: de Gruyter, 2010.
- Köberle, Adolf. *Der Herr über Alles. Beiträge zum Universalismus der christlichen Botschaft*. 2. Aufl. Hamburg: Furche, 1958.
- Kraus, Wolfgang, „Die hermeneutische Relevanz der LXX für eine Biblische Theologie“, Lecture at the International Conference „Die Septuaginta: Text, Wirkung, Rezeption“, Kirchliche Hochschule Wuppertal, 19.-22. Juli 2012: 1-12.
- Kutscher, E.Y., „Aramaic Calque in Hebrew“, *Tarbiz* 33 (1963-1964): 118-130.
- Lundin, Roger, et al. *The Promise of Hermeneutics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Markschies, Christoph. *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.
- Mor, Uri, „Language Contact in Judea: How Much Aramaic is there in the Hebrew Documents from the Judean Desert?“, *Hebrew Studies* 52 (2011): 213-220.
- Müller, Hans-Peter, „Semitische Sprachen. I. Allgemeiner Überblick“, in: Betz, Hans Dieter, et al. (ed.). *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. (Tübingen: Mohr, 2004), VII: 1199-1202.
- Muraoka, Takamitsu, „Translation Techniques and Beyond“, in: Sollamo, Raija; Sipilä, Seppo (ed.). *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint: Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999*. Publications of the Finnish Exegetical Society 82. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001: 13-22.
- Mutius, Hans-Georg von, „Masoreten“, in: Betz, Hans Dieter, et al. (ed.). *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. Tübingen: Mohr, 2002. V: 891-893.
- Oeming, Manfred. *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- Orlinsky, Harry M., „The Septuagint and its Hebrew Text“, in: Davies, W.D.; Finkelstein, Louis (ed.). *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2: The Hellenistic Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989: 534-562.
- Piennisch, Markus, „Der ‚biblisch-semitische Aspekt‘ in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (dabar)“, in: *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie*. Berlin: Logos, 2011: 282-309.
- Pietersma, Albert, „Kurios or Tetragram: A Renewed Quest for the Original Septuagint“, in: Boyd-Taylor, Cameron (ed.). *A Question of Methodology: Albert Pietersma Collected Essays on the Septuagint*. Biblical Tools and Studies 14. Leuven: Peeters, 2013: 25-40.
- Pietersma, Albert, „LXX and DTS: A New Archimedean Point For Septuagint Studies?“, in: Boyd-Taylor, Cameron (ed.). *A Question of Methodology: Albert Pietersma Collected Essays on the Septuagint*. Biblical Tools and Studies 14. Leuven: Peeters, 2013: 273-282.
- Rendtorff, Rolf. *Das Alte Testament. Eine Einführung*. 7. Aufl. Neukirchen: Neukirchener, 2007.
- Spolsky, Bernard, „Jewish Multilingualism in the First Century: An Essay in Historical Sociolinguistics“, in: *Readings in the Sociology of Jewish Languages*, ed. Fishman, Joshua A. Leiden: Brill, 1985: 35-50.
- Stein, Peter, „Altsüdarabische Grabinschriften“, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Neue Folge Band 6: Grab-, Sarg-, Bau- und Votivinschriften, ed. Janowski, Bernd; Schweimer, Daniel. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011: 387-402.
- Stein, Peter, „Monotheismus oder religiöse Vielfalt? Du Samawi, die Stammesgottheit der `Amir, im 5. Jh. n. Chr.“, in: *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra*. Analecta Semitica In Memoriam Alexander Sima, ed. Werner Arnold et al. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009: 339-350.
- Sternberg, Meir. *Hebrews Between Cultures: Group Portraits and National Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Stoebe, H.J., „הַסֵּד haesad Güte“, in: Jenni, Ernst; Westermann, Claus (ed.). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. München: Kaiser, 1984, I:600-621.
- Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Stuhlmacher, Peter. *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*. London: HarperCollins, 1992.
- Thiselton, Anthony C. *The Two Horizons*. Exeter: Paternoster, 1980.
- Tilly, Michael. *Einführung in die Septuaginta*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- Tov, Emanuel, „Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?“, in: Pietersma, Albert; Cox, Claude E. (ed.). *De Septuaginta: Studies in Honour of John William Wevers on His Sixty-Fifth Birthday*. Ontario: Benben, 1984: 53-70.
- Tov, Emanuel, „The Qumran Hebrew Texts and the Septuagint – An Overview“, in: Kreuzer, Siegfried; Meiser, Martin; Sigismund, Marcus (ed.). *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*. 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22.-25. Juli 2010. Tübingen: Mohr, 2012: 3-17.
- Trebolle Barrera, Julio. *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History*

of the Bible. Leiden: Brill, 1997.

Virkler, Henry A. *Hermeneutics. Principles and Processes of Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Baker, 1981.

Wagner, J. Ross. *Reading the Sealed Book: Old Greek Isaiah and the Problem of Septuagint Hermeneutics*. Forschungen zum Alten Testament. Tübingen: Mohr, 2013.

Walser, Georg, „Die Wortfolge der Septuaginta“, in: Karrer, Martin; Kraus, Wolfgang (ed.). *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006. WUNT 219. Tübingen: Mohr, 2008: 258-266.

Walser, Georg, „The Greek of the Bible: Translated Greek or Translation Greek?“, in: Voila, Anssi; Jokiranta, Jutta (ed.). *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 126. Leiden: Brill, 2008: 449-461.

Wildberger, Hans, „*mn* fest, sicher“, in: Jenni, Ernst; Westermann, Claus (ed.). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (München: Kaiser, 1984), I: 177-209.

Wise, Michael O., „Languages of Palestine“, in: Green, Joel B., et al. (ed.). *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Leicester: IVP, 1992: 434-444.

ENDNOTES

¹ Cf. Rendtorff, Rolf. *Das Alte Testament. Eine Einführung*. 7. Aufl. (Neukirchen: Neukirchener, 2007), p. 304.

² See e.g., Oeming, Manfred. *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998); Barton, John (ed.). *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Lundin, Roger, et al. *The Promise of Hermeneutics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); Jeanrond, Werner G. *Theological Hermeneutics. Development and Significance* (London: SCM, 1994); Virkler, Henry A. *Hermeneutics. Principles and Processes of Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Baker, 1981).

³ Anthony Thiselton is Professor of Christian Theology at the University of Nottingham.

⁴ Cf. Aejmelaeus, Anneli, „Levels of Interpretation: Tracing the Trail of the Septuagint Translators“, in: Aejmelaeus, Anneli. *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 50 (Leuven: Peeters, 2007): 295-312.

⁵ See, e.g., Thiselton, Anthony C. *The Two Horizons* (Exeter: Paternoster, 1980), p. 100.

⁶ Cf. Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics* (London: HarperCollins, 1992), p. 224.

⁷ Stein, Peter, „Montheismus oder religiöse Vielfalt? Du Samawi, die Stammesgottheit der 'Amir, im 5. Jh. n. Chr.“, in: *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra*. Analecta Semitica In Memoriam Alexander Sima, ed. Werner Arnold et al. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009): 339-350; Stein, Peter, „Altsüdarabische Grabinschriften“, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge Band 6: Grab-, Sarg-, Bau- und Votivinschriften*, ed. Janowski, Bernd; Schwemer, Daniel (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011), pp. 387-402.

⁸ Eichmann, Ricardo; Ess, Margarete van (ed.), *Deutsches Archäologisches Institut, Orient-Abteilung. Zeitschrift für Orient-Archäologie*, Band 5 (Berlin: de Gruyter, 2012);

Eichmann, Ricardo; Hausleiter, Arnulf; Schaudig, Hanspeter, „Archaeology and Epigraphy at Tayma (Saudi Arabia)“, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 17 (2006): 163-176; online at Wiley Online Library -<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1600-0471.2006.00269.x/abstract>

⁹ Müller, Hans-Peter, „Semitische Sprachen. I. Allgemeiner Überblick“, in: Betz, Hans Dieter, et al. (ed.). *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. (Tübingen: Mohr, 2004), VII: 1199-1202.

¹⁰ Hengel, Martin, „The Political and Social History of Palestine from Alexander to Antiochus III (333-187 B.C.E.)“, in: Davies, W.D.; Finkelstein, Louis (ed.). *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2: The Hellenistic Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989): 35-78.

¹¹ Fassberg, Steven E., „Which Semitic Language Did Jesus and Other Contemporary Jews Speak?“, *CBQ* 74/1 (2012): 276-277; Fassberg here refers to Spolsky, Bernard, „Jewish Multilingualism in the First Century: An Essay in Historical Sociolinguistics“, in: *Readings in the Sociology of Jewish Languages*, ed. Fishman, Joshua A. (Leiden: Brill, 1985), p. 41.

¹² Cf. Hurvitz, Avi, „Can Biblical Texts be Dated Linguistically? Chronological Perspectives in the Historical Study of Biblical Hebrew“, in: Lemaire, A., et al. (ed.). *International Organization for the Study of the Old Testament: Congress Volume Oslo 1998*. Supplements to Vetus Testamentum Vol. 80 (Leiden: Brill, 2000), S. 145-147.

¹³ Cf. Wise, Michael O., „Languages of Palestine“, in: Green, Joel B., et al. (Hg.). *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Leicester: IVP, 1992), S. 437.

¹⁴ Fassberg, „Semitic Language“, p. 278.

¹⁵ Delcor, Mathias, „Jewish Literature in Hebrew and Aramaic in the Greek Era“, in: Davies, W.D.; Finkelstein, Louis (ed.). *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2: The Hellenistic Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989): 352-384.

¹⁶ Frankel, Z. *Vorstudien zu der Septuaginta*

(Leipzig: Vogel, 1841), pp. 260-261. In German: „Mit der Restauration der Wissenschaften nach dem Untergang des byzantinischen Reiches erwachte auch das Interesse für ein gründlicheres Bibelstudium, es wurde der hebräischen Sprache viele (sic!) Aufmerksamkeit geschenkt und man war nun in größerem (sic!) Masse (sic!) als Hieronymus befähigt, die Septuaginta mit dem hebr. Text zu vergleichen. Das Studium der LXX. (sic!) manifestierte sich nun auf dreifache Weise: man zog die Septuaginta in das Gebiet der Bibelerklärung, man suchte in ihr den Maßstab (sic!) für den hebräischen Text, man behauptete oder bestritt ihren geschichtlichen Werth (sic!).“

¹⁷ Cf. Aejmelaeus, Anneli, „What can we know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint?“, in: Aejmelaeus, Anneli. *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 50 (Leuven: Peeters, 2007): 71-106.

¹⁸ Mutius, Hans-Georg von, „Masoreten“, in: Betz, Hans Dieter, et al. (ed.). *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. (Tübingen: Mohr, 2002), V: 892.

¹⁹ De Troyer, Kristin, „The Hebrew Text behind the Greek Text of the Pentateuch“, in: Peters, Melvin K.H. (ed.). *XIV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Helsinki, 2010* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013): 15-32.

²⁰ Mor, Uri, „Language Contact in Judea: How Much Aramaic is there in the Hebrew Documents from the Judean Desert?“, *Hebrew Studies* 52 (2011), pp. 213-220; Mor aptly remarks: „By the time of the Jewish Revolts, Aramaic had become the dominant language of the Jewish population of Palestine – both in writing, formal as well as informal, and in speech. Hebrew was still the language of ritual and halakah, and judging by the Qumran literature and the Hebrew epigraphy, including the documents discussed here, it must have been spoken as well.“ (p. 219).

²¹ Joosten, Jan, „On Aramaising Renderings in the Septuagint“, in: Baasten, M.F.J.; Van Peursen, W.Th. (ed.). *Hamlet On A Hill: Se-*

MARKUS PIENNISCH (Dr. habil.), Stuttgart, is co-founder and Principal of EUSEBIA School of Theology (EST) as well as editor of STT. International teaching in the area of Systematic Theology, Hermeneutics and New Testament.

- mitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 118 (Leuven: Peeters, 2003), p. 590.
- ²² Cf. Tov, Emanuel, „Did the Septuagint Translators Always Understand their Hebrew Text?“, in: Pietersma, Albert; Cox, Claude E. (ed.). *De Septuaginta: Studies in Honour of John William Wevers on His Sixty-Fifth Birthday* (Ontario: Benben, 1984): 53-70; Trebelle Barrera, Julio. *The Jewish Bible and the Christian Bible: An Introduction to the History of the Bible* (Leiden: Brill, 1997).
- ²³ Regarding origin and textual history of the LXX, cf. Tilly, Michael. *Einführung in die Septuaginta* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005).
- ²⁴ Cook, Johann, „Septuaginta-Forschung“, in: Betz, Hans-Dieter, et al. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 7 (Tübingen: Mohr, 2004): 1217. In German: „Die Tatsache, dass die griechischsprachigen Juden in Ägypten ihre Muttersprache nicht mehr verstehen konnten, machte eine solche [Übersetzung; Vf.] notwendig. Somit musste man den spezifischen Bedürfnissen dieses Personenkreises entgegenkommen, die in erster Linie religiöser, insbes[ondere] liturgischer Art waren.“
- ²⁵ BHS: וִיפְלוּ פִּנּוּיִּי לXX: καὶ συνέπεσεν τῷ προσώπῳ
- ²⁶ Cook, „Septuaginta-Forschung“, p. 1217.
- ²⁷ BHS: וישבת ביום השביעי
- ²⁸ LXX: καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑκτῇ
- ²⁹ Cook, „Septuaginta-Forschung“, p. 1217.
- ³⁰ BHS: ויראו את אלהי ישראל
- ³¹ LXX: καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἰστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ ἱσραήλ
- ³² Cf. Joosten, Jan, „To See God: Conflicting Exegetical Tendencies in the Septuagint“, in: *Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond* (Tübingen: Mohr, 2012), p. 160.
- ³³ Joosten, „To See God“, p. 162.
- ³⁴ BHS: אנכי האל בית־אל
- ³⁵ LXX: ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ
- ³⁶ Joosten, „To See God“, p. 169.
- ³⁷ Hengel, Martin. „Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons“, in: *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, ed. Martin Hengel, Anna Maria Schwemer (Tübingen: Mohr, 1994), pp. 182-284.
- ³⁸ Orlinsky, Harry M., „The Septuagint and its Hebrew Text“, in: Davies, W.D.; Finkelstein, Louis (ed.). *The Cambridge History of Judaism. Vol. 2: The Hellenistic Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989): 534-562.
- ³⁹ Dockery, David S. *Biblical Interpretation Then and Now. Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church* (Grand Rapids: Baker, 2000), pp. 146-147.
- ⁴⁰ Dockery, *Biblical Interpretation*, p. 148; cf. Ashby, G.W., „The Hermeneutic Approach of Theodoret of Cyrrhus to the Old Testament“, *Studia Patristica* 15 (1984): 131-134.
- ⁴¹ Stuhlmacher, Peter. *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), p. 39.
- ⁴² Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, pp. 292-299; Blomberg, Craig L., „The Legitimacy and Limits of Harmonization“, in: Carson, D.A.; Woodbridge, John D. (ed.). *Hermeneutics, Authority and Canon* (Grand Rapids: Baker, 1995), pp. 135-174; Dunbar, David G., „The Biblical Canon“, in: Carson, D.A.; Woodbridge, John D. (ed.). *Hermeneutics, Authority and Canon* (Grand Rapids: Baker, 1995), pp. 295-360.
- ⁴³ Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 2* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), p. 291. In German: Die griechische Zwölfprophetenquelle von Murabba'at belegt eine regelrechte Rezension des griechischen Textes nach der hebräischen Vorlage. Solche Rezensionsarbeit ist nur möglich und sinnvoll, wenn der hebräische Text normativen Vorrang vor dem griechischen besaß.“ (italics Stuhlmacher)
- ⁴⁴ Karrer, Martin; Kreuzer, Siegfried; Sigismund, Marcus (ed.). *Von der Septuaginta zum Neuen Testament: Textgeschichtliche Erörterungen. Arbeiten zur Neutestamentlichen Textfor-*
- schung*, Bd. 43 (Berlin: de Gruyter, 2010).
- ⁴⁵ LXX.D, cf. <http://www.septuagintaforchung.de/>: „Septuaginta Deutsch ist das seit 1999 im deutschen Sprachraum laufende Projekt zur Übersetzung und Erläuterung des griechischen Alten Testaments.“
- ⁴⁶ NETS, cf. <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/>
- ⁴⁷ IOSCS, cf. <http://ccat.sas.upenn.edu/ioscs/>
- ⁴⁸ Pietersma, Albert, „LXX and DTS: A New Archimedean Point For Septuagint Studies?“, in: Boyd-Taylor, Cameron (ed.). *A Question of Methodology: Albert Pietersma Collected Essays on the Septuagint*. Biblical Tools and Studies 14 (Leuven: Peeters, 2013), p. 273.
- ⁴⁹ Pietersma, Albert, „LXX and DTS“, p. 274.
- ⁵⁰ Pietersma, Albert, „LXX and DTS“, p. 275.
- ⁵¹ Tov, Emanuel, „The Qumran Hebrew Texts and the Septuagint – An Overview“, in: Kreuzer, Siegfried; Meiser, Martin; Sigismund, Marcus (ed.). *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*. 3. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 22.-25. Juli 2010 (Tübingen: Mohr, 2012), p. 16.
- ⁵² Karrer, Martin. *Der Brief an die Hebräer*. Kapitel 1,1 – 5,10. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Bd. 20/1 (Gütersloh/Würzburg: Gütersloher Verlagshaus/Echter, 2002), p. 63.
- ⁵³ Karrer, *Hebräer*, S. 64. In German: „Die griechischen Übersetzungen unterlagen um die Zeitenwende leichten Überarbeitungen am Maßstab der hebräischen Parallelen. Ältere, unredigierte Handschriften liefen neben jüngeren um, die in Richtung auf den (proto-) masoretischen Text zu redigieren waren. Misch- und Übergangsformen traten daneben.“
- ⁵⁴ Walser, Georg, „Die Wortfolge der Septuaginta“, in: Karrer, Martin; Kraus, Wolfgang (ed.). *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006. WUNT 219 (Tübingen: Mohr, 2008), p. 258.
- ⁵⁵ Cf. Piennisch, Markus, „Der ‚biblisch-semitische Aspekt‘ in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (*dabar*)“, in: *Missionarisch-hermeneutische Aspekte der Systematischen Theologie* (Berlin: Logos, 2011), pp. 303-304.
- ⁵⁶ Cook, Johann, „Interpreting the Septuagint – Exegesis, Theology and/or Religionsgeschichte?“, in: Kraus, Wolfgang; Karrer, Martin (ed.). *Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse*. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 23.-27.7.2008. WUNT 252 (Tübingen: Mohr, 2010), p. 590.
- ⁵⁷ Muraoka, Takamitsu, „Translation Techniques and Beyond“, in: Sollamo, Raija; Sipilä, Seppo (ed.). *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint: Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999*. Publications of the Finnish Exegetical Society 82 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), pp. 13-22.
- ⁵⁸ Aejmelaeus, Anneli, „Translating a Translation: Problems of Modern „Daughter Versions“ of the Septuagint“, in: Aejmelaeus, Anneli. *On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 50. Leuven: Peeters, 2007: 241-263.
- ⁵⁹ Pietersma, Albert, „Kurios or Tetragram: A Renewed Quest for the Original Septuagint“, in: Boyd-Taylor, Cameron (ed.). *A Question of Methodology: Albert Pietersma Collected Essays on the Septuagint*. Biblical Tools and Studies 14 (Leuven: Peeters, 2013): 25-40.
- ⁶⁰ Hurvitz, Avi. *A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem*. Cahiers de la Revue Biblique 20 (Paris: Gabalda, 1982), S. 94, 97. Regarding the assimilation of both verbs in Late Biblical Hebrew, Hurvitz remarks: „... while in classical biblical literature a clear distinction is maintained between the two roots – *`md* denoting the *position* of standing, whereas *qwm* signifies the *transition* to it – „in the latest books of the OT there is a marked tendency for the verb *`md* to penetrate into the field of *qwm*“ (italics Hurvitz).“ (S. 94-95); hier zitiert Hurvitz die Studie von Kutscher, E.Y., „Aramaic Calque in Hebrew“, *Tarbiz* 33 (1963-1964): 124.

- ⁶¹ In the Dead Sea Scrolls there is evidence for a sporadic confusion of Aleph und Ayin, cf. Qimron, Elisha, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Winona Lake IN: Eisenbrauns, 2008 - Paperback Reprint of the Edition from 1986), p. 25f
- ⁶² Wildberger, Hans, „mn fest, sicher“, in: Jenni, Ernst; Westermann, Claus (ed.). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (München: Kaiser, 1984), I: 203.
- ⁶³ Wildberger, Hans, „mn fest, sicher“, in: Jenni, Ernst; Westermann, Claus (ed.). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (München: Kaiser, 1984), I: 203.
- ⁶⁴ Cf. Piennisch, Markus, „Der ‚biblisch-semitische Aspekt‘ in der Grundstruktur der WORT-TAT Gottes (*dabar*)“, pp. 289-290.
- ⁶⁵ E.g. Gn 24:27; Ps 26:3; Hos 4:1; Mi 7:20
- ⁶⁶ E.g. Gn 24:49; 47:29; Jos 2:14; Spr 3:3
- ⁶⁷ Cf. Enders, Markus; Szaif, Jan (Hg.). *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. De Gruyter Studienbuch (Berlin: de Gruyter, 2006).
- ⁶⁸ Cf. Stoebe, H.J., „חסד *haesad* Güte“, in: Jenni, Ernst; Westermann, Claus (ed.). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (München: Kaiser, 1984), I: 601.
- ⁶⁹ E.g. Gn 24:27,49; 32:11; 47:29; Ex 34:6; Jos 2:14; 2 Sam 2:6; 15:20; Ps 25:10; 40:11-12; 57:4
- ⁷⁰ Stoebe, „*haesad*“, pp. 611-612.
- ⁷¹ Jh 1:14
- ⁷² Stoebe, „*haesad*“, p. 614. In German: „Darum erwartet Gott vom Menschen die gleiche Haltung einer Bereitschaft für ihn (*haesad*), nicht als Gegenleistung, sondern als dankende Anerkennung dessen, was Gott zuvor getan hat, als Bestätigung und Realisierung des von ihm gegebenen Bundes.“
- ⁷³ Joosten, Jan, „חסד, „Benevolence“, and ἔλεος, „Pity“: Reflections on Their Lexical Equivalence in the Septuagint“, in: *Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond* (Tübingen: Mohr, 2012), p. 97.
- ⁷⁴ Joosten, „חסד“, p. 99.
- ⁷⁵ Joosten, „חסד“, p. 110.

- ⁷⁶ Cook, Johann, „Ideology and Translation Technique: Two Sides of the Same Coin?“, in: Sollamo, Raija; Sipilä, Seppo (ed.). *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint: Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999*. Publications of the Finnish Exegetical Society 82. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001: 195-210.
- ⁷⁷ Regarding the interaction of language, people and culture in Old Testament times, cf. Sternberg, Meir. *Hebrews Between Cultures: Group Portraits and National Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1998).
- ⁷⁸ Kraus, Wolfgang, „Die hermeneutische Relevanz der LXX für eine Biblische Theologie“, Vortrag bei der Internationalen Fachtagung „Die Septuaginta: Text, Wirkung, Rezeption“, Kirchliche Hochschule Wuppertal, 19.-22. Juli 2012, p. 11.
- ⁷⁹ Kraus, „Die hermeneutische Relevanz“, p. 11.
- ⁸⁰ Prof. Devorah Dimant, University of Haifa, is a leading researcher on the Qumran-writings; cf. Dimant, Devorah. *Connected Vessels: The Dead Sea Scrolls and the Literature of the Second Temple Period* (Jerusalem: Bialik Institute, 2010).
- ⁸¹ Dimant, Devorah (Ed.). *Scripture and Interpretation. Qumran Texts that Rework the Bible* (Berlin: de Gruyter, 2014).
- ⁸² Kraus, „Die hermeneutische Relevanz“, p. 12. In German: „Die Beschäftigung mit der LXX (und den anderen, etwa in den Qumranschriften belegten Textformen) zeigt uns, dass die biblische Tradition eine lebendige Überlieferung darstellt, die – neben der Bewahrung des israelitischen Erbes – offen war für Inkulturation, Aktualisierung und kreative Auslegung.“
- ⁸³ Cook, „Septuaginta-Forschung“, 1219. In German: „Schließlich sind hermeneutische Untersuchungen des gesamten LXX-Korpus erforderlich. Ihre Ergebnisse werden für den Forschungsbereich LXX und NT von großer Tragweite sein. Dadurch wird es sich vermeiden lassen, an das NT lediglich als hell[enistisches] Schriftstück heranzugehen und seinen jüd[ischen] Hintergrund zu unterschätzen, wie es in der Vergangenheit geschah.“

- ⁸⁴ Regarding the current state of discussion, cf. Cook, Johann; Stipp, Hermann-Josef (ed.). *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*. Supplements to Vetus Testamentum 157 (Leiden: Brill, 2012); Wagner, J. Ross. *Reading the Sealed Book: Old Greek Isaiah and the Problem of Septuagint Hermeneutics*. Forschungen zum Alten Testament (Tübingen: Mohr, 2013).
- ⁸⁵ G. Walser explains: „While Hebrew is a rather paratactic language with a fixed word order, Greek is rather syntactic and the word order is quite free. Therefore, it is most often possible to translate Hebrew into Greek without changing very much of the structure of the original, and still preserve the meaning of the original quite well. ... The result of such a translation technique is a Greek text with Hebrew structure, ...“. - Walser, Georg, „The Greek of the Bible: Translated Greek or Translation Greek?“, in: Voila, Anssi; Jokiranta, Jutta (ed.). *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 126 (Leiden: Brill, 2008), p. 456.
- ⁸⁶ Filoramo, Giovanni, „Gnosis/Gnostizismus. I. Religionswissenschaftlich“, in: Betz, Hans Dieter, et al. (Hg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. (Tübingen: Mohr, 2000), III: 1044.
- ⁸⁷ Marksches, Christoph. *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012).
- ⁸⁸ Köberle, Adolf. *Der Herr über Alles. Beiträge zum Universalismus der christlichen Botschaft*. 2. Aufl. (Hamburg: Furcht, 1958), p. 117. In German: „Die christliche Theologie der ersten Jahrhunderte hatte das wohlverständliche Verlangen, die großen christlichen Lebenswahrheiten auch denkerisch-wissenschaftlich, planvoll geordnet auszudrücken und zu verarbeiten. Was lag näher, als daß die Kirche des Ostens für diese zusammenhängende Aufbauarbeit die bereitliegenden philosophischen

Bausteine der hellenistischen Geisteswelt und Gedankenarbeit benützte? Freilich diese Anleihe wurde teuer bezahlt. Denn nun strömte über Platon und Plotin auch in das christliche Denken und Leben dieses leibfremde, naturverachtende Gedankenelement ein und gewann immer mehr Gewalt über die Frömmigkeit.“

Notizen / Notes:

Notizen / Notes:

Notizen / Notes:

Notizen / Notes: