

Markus Witte

»Es hat nämlich nicht die gleiche Kraft, wenn etwas in der eigenen Sprache auf Hebräisch gesagt wird und wenn es in eine andere Sprache übersetzt wird« (SirProl 21f.)

Anmerkungen zur Übersetzung der Apokryphen
in der Revision der Lutherbibel 2017

Martin Rösel hatte seinen Vortrag mit der Rückbesinnung auf Luthers bekannte Qualifikation der Apokryphen als »nützlich und gut zu lesen« begonnen und mit dem Satz geschlossen »ich hoffe, [...] dass Sie künftig nur noch eine Lutherbibel mit Apokryphen zur Hand nehmen.« Sowohl dem einleitenden Rekurs auf Luther als auch Rösels Schlussvotum kann ich mich nur mit voller Zustimmung anschließen. Viel zu lange wurde in den evangelischen Kirchen das Gewicht auf den ersten Teil von Luthers Bestimmung der Apokryphen als »Bücher: so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten«¹ gelegt und damit die Geschichte eines literaturgeschichtlichen, kanongeschichtlichen und theologischen Fehlurteils fortgeschrieben. Ich kann die Geschichte dieses protestantischen Irrweges hinsichtlich der Literatur- und Religionsgeschichte des antiken Judentums und frühen Christentums sowie hinsichtlich der gesamtbiblischen Theologie hier nicht nachzeichnen. Vielmehr werde ich in einem ersten Teil mit einer doppelten Würdigung der Revision der Apokryphen für die Lutherbibel 2017 einsetzen sowie in einem zweiten und dritten Teil exemplarisch und sehr selektiv auf einige kritische Punkte der bisher vorliegenden Revisionstexte hinweisen.

Den in Abschnitt zwei und drei genannten kritischen Anmerkungen zu einer konkordanten Übersetzung einschlägiger Begriffe und Wendungen hatte ich für den Vortrag auf der Tagung in Rostock ausführliche Belege beigegeben, mittels derer aufgewiesen wurde, wo in den bisher vorliegenden Textproben der Revision (ohne erkennbaren sachlichen und sprachlichen Grund) Übersetzungen so variieren,² dass bestimmte innerbiblische Bezüge und Parallelen zur paganen

¹ D. Martin Luther: Die gantze Heilige Schrift Deudsch. Wittenberg 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe, Bd. 2, hg. von H. Volz unter Mitarbeit von H. Blanke, München 1972, 1674.

² In einzelnen Fällen, aber nicht generell, basiert die gewählte Übersetzung der Revision wohl auf einer Anlehnung an die Lutherbibel von 1545.

Literatur der Antike nicht mehr sichtbar sind. Für die Druckfassung habe ich auf die Nennung der Einzelbelege verzichtet, da sie im Einzelfall möglicherweise nicht mehr aktuell sind, nachdem ich diese Listen nach der Tagung den Herausgebern zur Verfügung gestellt habe. Dabei möchte ich betonen, dass ich bei allen Kritikpunkten höchsten Respekt vor der Leistung der Kolleginnen und Kollegen habe, die sich zwischen den Klippen einer philologisch exakten Übersetzung der griechischen Quellentexte, einer Orientierung an den bisherigen Übersetzungen in den Lutherbibeln und an der Sprache Luthers sowie den Vorgaben eines gleichermaßen für den kirchlichen Gebrauch geeigneten wie gegenwärtigen Leserinnen und Lesern gut zugänglichen Textes bewegen mussten.

1. Eine doppelte Würdigung der Wiederentdeckung der Apokryphen

Dass bei einer Revision der Lutherbibel auch die sogenannten Apokryphen einer grundlegenden Revision unterzogen werden, spiegelt die im Protestantismus seit den 1970er Jahren erfolgte Wiederentdeckung eines Schrifttums wider,³ das für die Literatur- und Religionsgeschichte des frühen Judentums und des frühen Christentums sowie für die gesamtbiblische Theologie von überragender Bedeutung ist.

1.1 Die literaturgeschichtliche Bedeutung der Apokryphen

Zwischen 200 v. Chr., so im Fall des Buchs Tobit (Luther bisher: Tobias), und dem ausgehenden 1. Jh. v. Chr. bzw. dem frühen 1. Jh. n. Chr., so im Fall der Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos), verfasst, füllen die Apokryphen – wie die ebenfalls in dieser Zeit entstandenen Schriften aus Qumran und weitere aus dem griechischsprachigen Judentum der hellenistisch-römischen Zeit stammende Schriften⁴ – eine literaturgeschichtliche Lücke zwischen den heiligen Schriften des antiken Judentums, die später zum Alten Testament wurden, und den heiligen Schriften des frühen Christentums, die später zum Neuen Testament wurden. Gleichwohl zeigen das Beispiel des Buchs Tobit oder des um 180

³ Einen besonderen Anteil an dieser Entwicklung hatte das Werk von M. Hengel: Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr. (WUNT 10), Tübingen 1969 (3¹⁹⁸⁸), die Begründung der Reihe »Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit« (JSHRZ) durch W. G. Kümmel, C. Habicht, O. Kaiser, O. Plöger und J. Schreiner (Gütersloh 1973ff.) sowie die konsequente Berücksichtigung der Apokryphen in der Darstellung der Literaturgeschichte des Alten Testaments durch O. Kaiser (Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, I–III, Gütersloh 1992–1994; ders.: Die alttestamentlichen Apokryphen. Eine Einleitung in Grundzügen, Gütersloh 2000).

⁴ Vgl. dazu die in Anm. 3 genannte Sammlung in der Reihe JSHRZ.

v. Chr. abgefassten Buchs Ben Sira / Jesus Sirach, die beide älter sind als die aus dem Jahr 167/165 v. Chr. stammende Endgestalt des Buchs Daniel, dass die Bezeichnung »zwischen den Testamenten« aus entstehungsgeschichtlichen Gründen problematisch ist. Diese Problematik wird auch bei der Sapientia ersichtlich, die in ihrer Endgestalt nur wenig jünger als die Briefe des Paulus ist.

Die Bezeichnung »zwischen den Testamenten« suggeriert, dass es zur Zeit der Abfassung der Apokryphen bereits ein »Altes« bzw. ein »Neues Testament« gegeben habe, was kanongeschichtlich aber nicht der Fall war. Zwar besitzen die Schriften der Tora (des Pentateuchs) um 300 v. Chr. und das *corpus propheticum* als deren Auslegung um 200 v. Chr. im antiken Judentum eine besondere Autorität; einen Kanon im dogmatischen Sinn bilden sie aber nicht. Zudem ist der Bestand der später zu den *Ketuvim* vereinigten Schriften noch um 100 v. Chr. im Fluss, einige der später kanonisch gewordenen Psalmen stammen erst aus der (frühen) Hasmonäerzeit⁵ und sind somit literaturgeschichtlich jünger als einzelne Psalmen in den Apokryphen, wie z. B. Tob 13 oder Sir 36,1–22⁶. Schließlich legt die Bezeichnung »zwischen den Testamenten« nahe, dass es sich bei den Apokryphen analog zu den im Alten Testament versammelten Schriften um eine fest abgeschlossene, exklusive Gruppe von Texten des antiken Judentums handeln könnte. Dies trifft aber nicht zu. Die Apokryphen der Lutherbibel stellen nur einen kleinen Bruchteil der erhaltenen jüdischen Schriften aus hellenistischer und römischer Zeit dar.⁷

Allerdings bildet die unter dem Titel »Apokryphen« firmierende, über die Septuaginta vermittelte Auswahl eine zwar nicht alle Gattungen der frühjüdischen Literatur abdeckende, aber doch deren Pluralität gut abbildende Größe. Martin Rösel hat auf die Vielfalt der literarischen Gattungen der Apokryphen hingewiesen. Offenbar wurden in der Septuaginta, ähnlich wie bei der Zusammenstellung der *Ketuvim* und in Anlehnung an pagane hellenistische Schriftsammlungen, für unterschiedliche Gattungen repräsentative Schriften ausgewählt. So ist mit den beiden Makkabäerbüchern die Geschichtsschreibung vertreten, die zudem gut die konzeptionelle und stilistische Weiterentwicklung der antiken jüdischen Historiographie von ihren Anfängen in den deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerken bis zu ihrem Ausklang bei Josephus spiegelt. Mit Jesus Sirach und der Sapientia sind das weisheitliche Lehr-

⁵ Z. B. Ps 110, zu seiner Datierung siehe M. von Nordheim: Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption (WMANT 117), Neukirchen-Vluyn 2008, 10–12.

⁶ Aufgrund einer Blattvertauschung in der griechischen Stammhandschrift erscheint dieses Gebet in der Septuaginta als Sir 33,1–13a; 36,16b–22. In der Revision der Apokryphen in der Lutherbibel wird es, wie in der Vulgata, als Sir 36,1–19 gezählt. Zum Problem siehe F.V. Reiterer: Zählssynopse zum Buch Ben Sira (FoSub 1), Berlin / New York 2003, 18f., 194f.

⁷ Vgl. dazu die in Anm. 3 genannte Reihe JSIRZ.

buch und der philosophische Traktat vertreten, die eine Weiterentwicklung des Buchs der Sprüche und Kohelets zeigen und die sich mitunter dezidiert mit älteren Weisheitsschriften wie dem Buch Hiob auseinandersetzen. Mit den Büchern Tobit und Judit liegen romanähnliche Schriften vor, die an der Seite der protokanonischen Romane bzw. lehrhaften Novellen Ester und Ruth stehen. Mit dem Gebet Manasses (Oratio Manasse, OrMan) liegt ein Lobpsalm vor, der späten Hymnen im Psalter ähnelt, und mit dem Buch Baruch (einschließlich dem Brief Jeremias als Bar 6) findet sich ein prophetisches Werk unter den Apokryphen, das zu dem breiten Strom der im Jeremiabuch selbst wahrnehmbaren und von diesem initiierten Fortschreibung von Jeremia-Stoffen gehört.

Eine besondere Größe stellen die als »Zusätze« zu Daniel und Ester bezeichneten Stücke dar. So finden sich hier Psalmen⁸, die wie OrMan ihre nächsten Parallelen in späten Hymnen wie Ps 147 oder 148 haben, und Gebete⁹, lehrhafte Novellen¹⁰, eine Rechtsfallerzählung¹¹, fiktive Briefe¹² und geschichtstheologische Reflexionen¹³. Als »Zusätze« sollte man diese Stücke aus literaturgeschichtlichen Gründen nicht bezeichnen.¹⁴ Zwar handelt es sich gegenüber dem Daniel- und dem Esterbuch in der Hebräischen Bibel um »Überschüsse« – und im Fall des Danielbuchs haben sie auch eine gewisse literarische Eigenständigkeit¹⁵ –, sie bilden aber jetzt integrale Bestandteile des Daniel- und des Esterbuchs in den verschiedenen griechischen Textfassungen,¹⁶ die sich auch in dem Bereich, in dem sich die Hebräische Bibel und die Septuaginta makrotextlich entsprechen, mikrotextlich unterscheiden.

-
- ⁸ Vgl. die Gebete Asarjas (Dan^{LXXTh} 3,26–45 / ZusD 3,1–26) und der drei Männer im Feuerofen (Dan^{LXXTh} 3,51–68 / ZusD 3,27–65), siehe dazu I. Kottsieper: Zusätze zu Daniel (ATD.A 5), Göttingen 1998, 221–247.
- ⁹ Vgl. Est C 1–11 / Est^{LXX} 4,17a–i / ZusE 2,1–8; Est C 12–30 / Est^{LXX} 4,17k–z / ZusE 3,1–12; vgl. dazu I. Kottsieper: Zusätze zu Ester (ATD.A 5), Göttingen 1998, 160–178.
- ¹⁰ DanBel / ZusD 2,1–21; DanDrak / ZusD 2,22–41; siehe dazu Kottsieper: Daniel (Anm. 8), 248–285.
- ¹¹ DanSus / ZusD 1, siehe dazu Kottsieper: Daniel (Anm. 8), 286–328.
- ¹² Vgl. Est B 1–7 / Est^{LXX} 3,13a–g / ZusE 1,1–4; Est E 1–24 / Est^{LXX} 8,12a–x / ZusE 5,1–16; Bar 6; siehe dazu Kottsieper: Ester (Anm. 9), 150–159, 187–198, bzw. R.G. Kratz: Der Brief des Jeremia (ATD.A 5), Göttingen 1998, 71–108.
- ¹³ Vgl. Est A 1–11 / Est^{LXX} 1,1a–l / ZusE 6,1–9; Est F 1–6 / Est^{LXX} 10,3a–g; ZusE 7,1–6a; siehe dazu Kottsieper: Ester (Anm. 9), 137–145, 199–201.
- ¹⁴ Vgl. J. Zsengellér, Addition or Edition? Deconstructing the Concept of Additions?, in: Deuterocanonical Additions of the Old Testament Books. Selected Studies, hg. von G.G. Xeravits / J. Zsengellér (DCL.St 5), Berlin / New York 2010, 1–15.
- ¹⁵ U. Mittmann-Richert: Einführung zu den historischen und legendarischen Erzählungen (JSRZ VI/1), Gütersloh 2000, 114–138.
- ¹⁶ Dies betrifft vor allem die unterschiedliche Textüberlieferung in den griechischen Versionen des Danielbuchs in der Septuaginta und bei Theodotion. Bei der Revision der Lutherbibel wird mit guten Gründen die Theodotion-Fassung zugrunde gelegt; s. dazu den Beitrag von M. Rösel in diesem Band.

Aus gattungs- und entstehungsgeschichtlichen Gründen läge es also nahe, die Apokryphen nicht »zwischen den Testamenten« anzuordnen, wie dies auch wieder für die Luther-Revision 2017 geplant ist, sondern im Anschluss an ihre gattungsmäßigen Verwandten. Vorläufer zu einer solchen Anordnung gibt es reichlich in der griechischen und lateinischen Tradition. In den Handschriften und Codices der Septuaginta und der Vulgata sind die Apokryphen / Deuterokanonon mitunter nach den entsprechenden Gattungen den protokanonischen Büchern zugeordnet; doch kommen auch andere Kriterien der Anordnung zur Anwendung, wie z. B. die vermeintliche Abfassungszeit. Insgesamt zeigt sich eine sehr große Varianz in der Anordnung.¹⁷

Wie die protokanonischen Bücher leben die Apokryphen aus vorgegebenen Texten, die sie rezipieren, aktualisieren und fortschreiben. Der umfangreiche Verweisstellenapparat schon in den älteren Luther-Revisionen lässt dies erkennen. Während der Prozess der innerbiblischen Schriftauslegung in den protokanonischen Büchern oft nur mittels literar- und redaktionsgeschichtlicher Analysen sichtbar zu machen ist, liegt die Rezeption der Erzelterngeschichte im Buch Tobit, des Geschichtsverlaufs des deuteronomistischen Geschichtswerks im Väterlob Jesus Sirachs (Sir 44–49) oder der Exodus- und Wüstenüberlieferung in Weish (10)11–19 auf der Hand. Wenn zudem explizit aus der Tora oder den Propheten zitiert wird, zeigt sich der Charakter der Apokryphen als eine Form kreativer Schriftauslegung besonders deutlich. Auf diese Weise lassen sich aus den Apokryphen einerseits Kriterien für die Identifikation innerbiblischer Schriftauslegung in den protokanonischen Schriften gewinnen, andererseits spiegeln sie einen literarischen Umgang mit der Überlieferung, wie er sich in einzelnen neutestamentlichen Schriften zeigt. Um letzteres auch in der Übersetzung deutlich werden zu lassen, ist eine weitgehend konkordante Wiedergabe zumindest zentraler Begriffe in den Übertragungen der kanonischen und deuterokanonischen Schriften nötig.

1.2 Die theologische Bedeutung der Apokryphen

Auch in religionsgeschichtlicher und in theologischer Hinsicht kommt den Apokryphen eine überragende Bedeutung zu. Dies gilt in besonderer Weise für die Weisheitsbücher Jesus Sirach und Sapientia. Wenn die Anwendung des Begriffs »Theologie« für eine systematisch strukturierte und argumentativ entfaltete Rede von Gott auf Schriften des Alten Testaments eine Berechtigung hat, dann im Blick auf diese beiden Bücher, in denen die Schöpfungs- und

¹⁷ Vgl. dazu P. Brandt: *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 131), Berlin / Wien 2001, 182–183; zu gattungsmäßigen Anordnungen in mittelalterlichen Bibelausgaben vgl. z. B. die Pariser Universitätsbibel aus dem 13. Jh. oder die Lyoner Bibel von 1512/1514: Gesetz, Geschichtsbücher, Weisheit, Propheten.

Geschichtstheologien, die sich in den protokanonischen Büchern finden, unter dem Dach des monotheistisch verstandenen *Sch'ima Israel* zusammengeführt und in das Konzept einer kosmischen Weisheit integriert werden.¹⁸ Wird die kosmische Weisheit bei Jesus Sirach im Schatten von Dtn 4 mit der Tora identifiziert (Sir 24), so erscheint sie in der Sapientia im Rang einer Hypostase, die als Ebenbild Gottes in die Welt ausstrahlt (Weish 7,22b–8,1) und die die Geschichte strukturiert (Weish 10,1–11,1).

Die Vorstellung der vom Schöpfergott in die Welt eingesenkten kosmischen Weisheit, die gemäß Sir 24 demjenigen, der sie sucht, erfülltes Leben gewährt,¹⁹ und die gemäß der Sapientia im Verbund mit der Gerechtigkeit Unsterblichkeit schenkt,²⁰ hat kräftig auf die neutestamentliche Christologie gewirkt. Ohne Sir 24 und Weish 7 sind weder der matthäische Heilandsruf (Mt 11,28–30), noch der johanneische Prolog zum präexistenten Logos (Joh 1,1–18), noch der Christushymnus des Kolosserbriefes (Kol 1,15–20) denkbar. Die kosmische Weisheit Jesus Sirachs und der Sapientia, welcher die poetischen Ausführungen zur Weisheit in Bar 3,9–4,4 zur Seite gestellt werden können, sind dabei nicht nur Weiterentwicklungen von Hi 28 und Prov 8,22–31, sondern entscheidende Wegbereiter neutestamentlicher Theologie. Wo gesamtbiblisch das Verhältnis von Gott und Weisheit reflektiert wird, gibt es keinen theologischen Grund, Sir, Weish oder Bar nicht der Weisheit in Hi, Prov oder Koh »gleich zu halten«.

Luther selbst hat ganz zutreffend die Sapientia als eine »rechte Auslegung des ersten Gebots« bezeichnet.²¹ Diese Einschätzung gilt für alle Apokryphen. Durchgehend erscheint in ihnen der Gott Israels als der eine und einzige Gott. Dies wird narrativ im Gegenüber von Nebukadnezar und dem Gott Israels im Buch Judit und in Gestalt der Spotterzählung in den Erzählungen von Daniel und der Bel-Statue oder von Daniel und dem Drachen entfaltet, argumentativ in Gestalt der Verspottung von Götterbildern im Brief Jeremias (Bar 6) und in Weish 13f. verhandelt sowie doxologisch in Form monotheistischer Gottesbezeichnungen²² ausgedrückt.

Martin Rösel hat in seinem Vortrag bereits auf den subtilen Umgang der Apokryphen mit Gottesbezeichnungen und Epitheta hingewiesen. Die Vielfalt von Gottesbezeichnungen ist ein Charakteristikum der Apokryphen wie der

¹⁸ Siehe dazu M. Witte: Einheit und Vielheit Gottes im Spiegel der alttestamentlichen Weisheit, in: *Gott – Götter – Götzen* (VWGTh 38), hg. von C. Schwöbel, Leipzig 2013, 36–55.

¹⁹ Vgl. Sir 1,11–21; 51,13–30; siehe dazu J. Marböck: *Jesus Sirach 1–23* (HThKAT), Freiburg u. a. 2010, 54–59; B.M. Zapff: *Jesus Sirach 25–51* (NEB.AT 39), Würzburg 2010, 394–399.

²⁰ Vgl. Weish 8,7. 13. 17; 15,3.

²¹ Vgl. Vorrede auf die Weisheit Salomonis, in: *Luther: Heilige Schrift Deutsch* (Anm. 1), 1702.

²² Vgl. Dan^{LXXTh} 3,45 / ZusD 3,21; Est C 14 / Est^{LXX} 4,171 / ZusE 3,3(4); 2 Makk 1,24f.; 7,37; Sir 18,2; (3 Makk 2,2).

gesamten jüdischen Schriften der hellenistischen und römischen Zeit, zumal ihrer Gebete. Dadurch unterscheiden sich die Apokryphen einerseits von den älteren Texten der Hebräischen Bibel, andererseits berühren sie sich mit paganen Hymnen und Gebeten aus der hellenistischen Welt.²³ Im Gebrauch der unterschiedlichen Gottesbezeichnungen der Apokryphen und ihrer unbestrittenen Anwendung auf den Gott Israels als den einzigen κύριος spiegelt sich die Auseinandersetzung mit den Religionen, Philosophien und Ideologien, insbesondere mit dem hellenistischen Herrscherkult.

Exemplarisch zeigt sich dies bei der Gottesbezeichnung παντοκράτωρ («Allherrscher»), die vielleicht sogar im hellenistischen Judentum Ägyptens entstanden ist und in der traditionelle vorderorientalische Gottesvorstellungen von einer allumfassenden Herrschaft mit Kritik an menschlichen Herrschaftsansprüchen seitens der Nachfolger Alexanders des Großen und der späteren römischen Kaiser zusammenfließen.²⁴ In der Septuaginta dient der Titel παντοκράτωρ zumeist als Übersetzung für die hebräischen Gottesbezeichnungen יהוה, יְהוָה, יְהוֹשֻׁעַ und שְׁרֵי. Luther hat ihn über die Vermittlung der Vulgata («omnipotens») mit »Allmächtiger« übersetzt, und so findet er sich (rückwirkend) für die Wiedergabe von שְׁרֵי in den protokanonischen Büchern und für παντοκράτωρ in den Apokryphen. Abgesehen von dem systematisch-theologischen Problem der »Allmacht Gottes«,²⁵ das nicht nur, aber auch mit dieser Übersetzung gestellt ist, wird dadurch zum einen die religionsgeschichtliche Entwicklung nivelliert, welche die JHWH-Vorstellung durchlaufen hat und die sich bei einer wortgetreuen Übersetzung am Text ablesen ließe. Zum anderen wird ein neuer intertextueller Bezug zwischen Stellen hergestellt, der auf der Ebene des Hebräischen Textes und der Septuaginta, aber auch des Neuen Testaments, nicht gegeben ist. Wie schon bei der eigenwilligen Anordnung der Apokryphen in der Lutherbibel²⁶ zeigt sich hier exemplarisch, dass Luther und seine Mitarbeiter aus theologischen Gründen einen eigenen Kanon geschaffen haben, der zumindest aus der Perspektive der Literatur- und Religionsgeschichte des antiken Judentums problematisch ist. Eine Revision der Lutherbibel müsste hier eigentlich tätig werden.

²³ Siehe dazu W.D. Furley / J.M. Bremer: *Greek Hymns, I–II* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 9: 10), Tübingen 2001.

²⁴ Siehe dazu M. Witte: *Vom EL SCHADDAJ zum PANTOKRATOR. Ein Überblick zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte*, in: *Studien zur Hebräischen Bibel und ihrer Nachgeschichte* (KUSATU 12.13), hg. von J.F. Diehl / M. Witte, Kamen 2011, 211–256.

²⁵ Siehe dazu W.H. Ritter / R. Feldmeier / W. Schobert / G. Altner: *Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat* (BTSP 13), Göttingen 1997.

²⁶ Zu Vorläufern der Ausgliederung der Apokryphen im Schatten von Hieronymus (347–420), vgl. dessen *Prologus galeatus*: Weish, Sir, Jdt, Tob, Herm [!], 1+2 Makk im Anschluss an die Übersetzung des MT, sowie Vg) in der lateinischen Tradition und bei Karlstadt / Andreas von Bodenstein (1486–1541) siehe Brandt: *Endgestalten* (Anm. 17), 125ff., 254ff., 312ff.

2. Anmerkungen zur Textgrundlage der Revision

Martin Rösel hat deutlich auf die textgeschichtlich und exegetisch dringend notwendige Revision der älteren Übersetzungen der Apokryphen in den Lutherbibeln hingewiesen. Dabei hat er auch deren unterschiedlichen Textvorlagen (Septuaginta, Vulgata, Mischtexte) vorgestellt und die Entscheidung erläutert, bei der Revision ausschließlich die Septuaginta als Ausgangstext zu verwenden. Die Entscheidung, die Septuaginta zur Grundlage der Revision zu machen, ist angesichts der fragmentarischen hebräischen Überlieferung des Sirachbuchs und des Tobitbuchs pragmatisch überzeugend. Allerdings möchte ich ein grundsätzliches und zwei spezielle Probleme benennen:

2.1 Die Konstruktion eines Mischtextes

Mit der Übersetzung der Apokryphen nach der Septuaginta wird ein Altes Testament aus einem protokanonischen hebräischen (und aramäischen) Teil und einem deuterokanonischen griechischen Teil konstruiert, das es in dieser Form bisher nicht gab. Kanongeschichtlich konsequent wäre eine vollständige Übersetzung nach der Septuaginta. Wollte man sich an dem humanistischen Ideal der Übersetzung des ältesten erreichbaren Textes orientieren, müsste man die hebräischen Fragmente, so im Fall Sirachs, und die aramäischen Fragmente, so im Fall Tobits, übersetzen. Bei den genuin auf Griechisch abgefassten Büchern, wie Weish, 2 Makk (mit Ausnahme von 1,1–2,18; 7,1–42), OrMan und Est B, E, F11,²⁷ versteht sich der Anschluss an die Septuaginta von selbst. Bei den Büchern, für die eine hebräische oder aramäische Vorlage wahrscheinlich ist, wie bei Jdt, 1 Makk, DanSus,²⁸ DanBel,²⁹ DanDrak³⁰ (umstritten bei den Gebeten in Kap. 3)³¹ und ZusE A, C, D, F1–10,³² müsste man, zumindest bis zum Auftauchen einer mutmaßlichen semitischen Vorlage, den Text der Septuaginta zugrunde legen.

2.2 Überschüsse des Sirachbuchs

Die Übersetzung des Sirachbuchs nach der Septuaginta sollte auch eine Übersetzung des Prologs (SirProl) enthalten, in dem der Enkel Jesus Sirachs hermeneutisch und literaturgeschichtlich so wichtige Punkte erwähnt wie 1) die Schwierigkeit der Übersetzung eines hebräischen Textes ins Griechische, 2) das mutmaßliche Jahr der Abfassung der Übersetzung (zwischen 132/117 v. Chr.), was für die Literaturgeschichte des israelitisch-jüdischen Schrifttums einen

²⁷ Est^{LXX} 3,13a–g / ZusE 1,1–4; Est^{LXX} 8,12a–x / ZusE 5,1–16; Est^{LXX} 10,31 / ZusE 7,8.

²⁸ ZusD 1.

²⁹ ZusD 2,1–21.

³⁰ ZusD 2,22–39.

³¹ ZusD 3.

³² Est^{LXX} 1,1a–r / ZusE 6,1–6; Est^{LXX} 4,17a–z / ZusE 2,1–8; 3,1–12; Est^{LXX} 5,1a–f.2a–b / ZusE 4,1–12; Est^{LXX} 10,3h–k / ZusE 7,6b–7.

ähnlichen archimedischen Punkt wie die Abfassung des »Urdeuteronomiums« darstellt, und 3) die an den späteren Kanon anklingende Folge von »Gesetz, Propheten und übrige Schriften«. ³³ Zu überlegen ist, wenn der griechische Langtext (GII) übersetzt wird, ob nicht das Frömmigkeits- und liturgiegeschichtlich sowie theologisch wichtige (vielleicht sekundäre) Gebet in Sir 51,12a–o (vgl. Ps 136), das nur auf Hebräisch in H^B und nicht in der Sir-Septuaginta erhalten ist, ³⁴ in einem Anhang der revidierten Übersetzung beigegeben wird. Die Einheitsübersetzung bietet es.

- a Dank JHWH, denn er ist gut!
Denn ewig währt seine Güte³⁵.
- b Dank dem Gott der Lobgesänge!
Denn ewig währt seine Güte.
- c Dank dem Hüter Israels!
Denn ewig währt seine Güte.
- d Dank dem Schöpfer des Alls!
Denn ewig währt seine Güte.
- e [Dank]t dem Erlöser Israels!
Denn ewig währt seine Güte.
- f [Dank]t dem, der die versprengten Israels sam[me]lt!
Denn ewig währt seine Güte.
- g Dank dem Erbauer seiner Stadt und seines Heiligtums!
Denn ewig währt seine Güte.
- h Dank dem, der sprossen lässt das Horn³⁶ für das Haus Davids!
Denn ewig währt seine Güte.

³³ Siehe dazu S. Kreuzer: Der Prolog des Buches Ben Sira (Weisheit des Jesus Sirach) im Horizont seiner Gattung – Ein Vergleich mit dem Euagoras des Isokrates, in: Geschehen und Gedächtnis. Die hellenistische Welt und ihre Wirkung (FS W. Orth) (Antike Kultur und Geschichte 3), hg. von F.-J. Eckholdt u. a., Berlin u. a. 2009, 135–160; M. Witte: Der »Kanon« heiliger Schriften des antiken Judentum im Spiegel des Buches Ben Sira/Jesus Sirach, in: Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch, hg. von E.-M. Becker / S. Scholz, Berlin / Boston 2012, 229–255.

³⁴ Siehe dazu O. Mulder: Three Psalms or Two Prayers in Sirach 51? The End of Ben Sira's Book of Wisdom, in: Prayer from Tobit to Qumran (YDCL 2004), hg. von R. Egger-Wenzel / J. Corley, Berlin / New York 2004, 171–201; 182–187 (bei Mulder gezählt als Sir 51:12e+ – zj+); Zapff: Sirach (Anm. 19), 392–394. Zum anthologischen Charakter des Gebets, das auf zahlreiche ältere biblische Texte zurückgreift, siehe bereits N. Peters: Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus (EHAT 25), Münster 1913, 442–445.

³⁵ Das hier mit »Güte« übersetzte hebr. Wort רַחֲמֵי, das im Hebr. sprachlich nicht in Zusammenhang mit dem Wort »gut« (טוֹב) steht, lässt sich im Deutschen kaum angemessen wiedergeben. Es umfasst die Aspekte von Barmherzigkeit, Gnade, Gunst, Huld, Liebe, Solidarität. Auch die im Hebr. bestehende Verbindung zum Wort רַחֲמֵי (»fromm«/»Frommer«, vgl. V. 12o) lässt sich im Deutschen nicht adäquat abbilden.

³⁶ Das Wort יָרֵךְ (LXX: κέρως) steht übertragen für Kraft, Macht und Heil, bezogen auf David, vgl. Ps 132,17 / Ps^{LXX} 131,17.

- i Dankt dem, der die Söhne Zadoks zum Priester erwählt!
Denn ewig währt seine Güte.
- j Dankt dem Schild Abrahams!
Denn ewig währt seine Güte.
- k Dankt dem Fels Isaaks!
Denn ewig währt seine Güte.
- l Dankt dem Starken Jakobs!
Denn ewig währt seine Güte.
- m Dankt dem, der Zion erwählt!
Denn ewig währt seine Güte.
- n Dankt dem König der Könige der Könige!
Denn ewig währt seine Güte.
- o Dass er erhöhe das Horn für sein Volk,
Ruhm für alle seine Frommen,
für die Israeliten,
das Volk, das ihm nahe ist.
Lobt Jah! (Sir 51,12a–o)

2.3 Überschüsse des Tobitbuchs/Tobias

Für das Tobitbuch liegen vollständig zwei unterschiedliche griechische Versionen, ein Kurztext (GI) und ein Langtext (GII, vgl. Codex Sinaiticus) vor. Daneben ist noch eine dritte griechische fragmentarische Textform G-III bekannt.³⁷

In der Revision 2017 wird mit guten Gründen der Langtext übersetzt – allerdings wird in Tob 4 eine »Lücke« in GII aus GI aufgefüllt, sodass hier doch ein Mischtext konstruiert wird, den es so nie gab. Angesichts der Tatsache, dass es sich bei den dem Tobit in den Mund gelegten Mahnungen an seinen Sohn Tobias (Tob 4,1–21) um ein bedeutendes Zeugnis der frühjüdischen Ethik und um einen wesentlichen Quellentext einer gesamtbiblischen Ethik handelt,³⁸ ist die Aufnahme dieses Textstücks sachlich ganz berechtigt.

In der lateinischen Form des Tobitbuchs, die in die Vulgata eingeflossen ist, finden sich zahlreiche Überschüsse gegenüber den griechischen Textformen. Diese werden in der Revision 2017 nicht mitgeteilt, obgleich sich hier rezeptionsgeschichtlich besonders wirkmächtige Texte finden, wie z.B. die Erwähnung Hiobs als Vorbild der Geduld in Tob 2,12–18 (vgl. Jak 5,11). In den bisherigen Ausgaben der Lutherbibel ist diese Passage (aufgrund der entsprechenden lateinischen Vorlage) enthalten. Auch hier wäre für die Ausgabe 2017 eine Beilage zu erwägen, die den Text in einer Revision oder Neuübersetzung bietet:

³⁷ Siehe dazu C. Wagner: Polyglotte Tobit-Synopse. Griechisch - Lateinisch – Syrisch – Hebräisch – Aramäisch (MSU XXVIII), Göttingen 2003; M. Hallermayer: Text und Überlieferung des Buches Tobit (DCL.St 3), Berlin / New York 2008.

³⁸ Vgl. dazu F. Macatangay: The Wisdom Instructions in the Book of Tobit (DCL.St 12), Berlin / New York 2011, 47–113.

12 Aber der Herr erlaubte, dass diese Versuchung/Prüfung deswegen über ihn (d.h. Tobit) kam, damit den späteren Generationen ein Beispiel seiner Geduld gegeben würde, wie sie der heilige Hiob hatte. 13 Denn da er (d.h. Tobit) von seiner Kindheit an immer Gott fürchtete und seine Gebote bewahrte, wurde er nicht betrübt gegen Gott, dass die Plage der Blindheit über ihn kam, 14 sondern blieb unbeirrt in der Furcht Gottes und dankte Gott alle Tage seines Lebens. 15 Denn wie die Könige den seligen Hiob verhöhnten, so (verhöhnten) seine Verwandten und Bekannten diesen (d.h. Tobit) und verlachten sein Leben und sagten: 16 Wo ist deine Hoffnung, für die du Almosen gegeben und (reichlich) bestattet hast? 16 Aber Tobit wies sie zu recht und sagte: Redet nicht so! 18 Denn wir sind Söhne der Heiligen und warten auf jenes Leben, das Gott denen geben wird, die niemals ihren Glauben an ihn aufgeben. (Tob^{1g} 2,12-18)

3. Anmerkungen zu einzelnen Übersetzungen in der Revision³⁹

3.1 Zum Umgang mit den Gottesbezeichnungen

Die Apokryphen verwenden, wie bereits erwähnt, eine Vielzahl unterschiedlicher Gottesbezeichnungen, mittels derer die einzelnen Autoren ganz bewusst intertextuelle Verweise herstellen, theologische Akzente setzen und sich mit Gottesvorstellungen und politischen Herrschaftsvorstellungen der paganen Umwelt auseinandersetzen.⁴⁰ Diese Differenziertheit sollte auch in einer Übersetzung sichtbar sein. Das heißt: Es sollte weder frei das Wort »Gott« ergänzt werden, wo im griechischen Text kein entsprechendes θεός steht, noch sollte κύριος (»Herr«) einfach mit »Gott« übersetzt werden. Entsprechend müsste in der Übersetzung auch zwischen κύριος (»Herr«) und δεσπότης (»Herrscher«)⁴¹ unterschieden werden. Für die Wiedergabe von παντοκράτωρ würde sich die generelle Übersetzung mit »Allherrscher« anstelle von »Allmächtiger« nahelegen. Nominale göttliche Epitheta, wie z. B. ὁ κτίστης (»der Schöpfer«)⁴² sollten nicht verbal, adjektivisch oder adverbial aufgelöst werden, zumal, wenn es sich

³⁹ Sämtliche in den folgenden Anmerkungen aufgeführten Bibelstellen bieten nur eine kleine Auswahl, die auf den Revisionstexten basiert, die mir bis zum Beginn der Tagung in Rostock am 17.10.2013 vorlagen. Im Einzelnen ließen sich weit mehr Belege für die einzelnen Begriffe in den Apokryphen auführen.

⁴⁰ Siehe dazu M. Rösel: Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta, in: Ernten, was man sät (FS K. Koch), hg. von D.R. Daniels / U. Gleßner / M. Rösel, Neukirchen-Vluyn 1991, 357-377; C. Zimmermann: Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont (AJEC 69), Leiden / Boston 2007; I.U. Dalferth / P. Stoellger (Hg.): Gott nennen. Gottes Namen und Gott als Name (Religion in Philosophy and Theology 35), Tübingen 2008.

⁴¹ Vgl. z.B. Weish 6,7; Bar 6,5; Tob 3,14; 8,17; DanSusth 5 / ZusD 1,5; Jdt 9,12; 2 Makk 5,17; 6,14.

⁴² Vgl. z.B. 2 Makk 1,24; 7,23; 13,14; Sir 24,8; Jdt 9,12.

um eine ganze Kette von nominalen Epitheta handelt.⁴³ Entsprechend wäre auch in der Übersetzung zwischen ὁ μέγιστος θεός («der größte Gott»)⁴⁴ und ὁ ὕψιστος θεός («der höchste Gott»)⁴⁵ zu unterscheiden. Und schließlich ist zu erwägen, ob nicht σεβάσματα anstelle mit »Götter« treffender mit »Gegenstand der Verehrung/Idol« übersetzt werden sollte.⁴⁶

3.2 Zum Umgang mit religiösen Spezialbegriffen

Eine besondere Rolle spielt im jüdischen Schrifttum der hellenistischen Zeit die Tora bzw. der *Nomos*, gerade auch in ihrer bzw. seiner soteriologischen Bedeutung.⁴⁷ Dies schlägt sich nicht nur im dezidierten Gebrauch des Wortes νόμος nieder, sondern auch in der Verwendung entsprechender Komposita. Das könnte sich gut in der Übersetzung widerspiegeln, wenn konsequent die Differenzen in singularischem und pluralischem Gebrauch von νόμος beachtet werden⁴⁸ und wenn Komposita von νόμος so übersetzt werden, dass der Bezug zum Gesetz im Sinne der Tora deutlich wird.⁴⁹

Ein zentraler Begriff der Theologie und Ethik der Apokryphen wie des gesamten jüdischen Schrifttums der hellenistischen Zeit ist der Begriff ἔλεος («*Erbarmen*»).⁵⁰ Insofern sollte auch dieser Begriff sowie alle mit *ελε gebildeten Wörter (ἐλέω, ἐλεημοσύνη, ἐλεήμων) konkordant übersetzt werden. Wird beispielsweise ἔλεος einmal mit »Gnade«, dann mit »Barmherzigkeit«, das nächste Mal mit »Erbarmen« und schließlich mit »Güte« übersetzt, sind in der Übersetzung häufig theologische und anthropologische Korrespondenzen innerhalb einer Schrift oder innerbiblische Querbezüge nicht sichtbar. Ähnliches gilt für wechselnde Wiedergaben des Wortes ἐλεημοσύνη mit »Barmherzigkeit« und »Almosen«.⁵¹

Wesentlich vor allem für die Weisheitsschriften der Apokryphen, auch im Blick auf die hellenistische Philosophie und die Rezeption von Platonismus und

⁴³ Vgl. z. B. 2 Makk 1,24f.; Bar 3,1.

⁴⁴ Vgl. z. B. Est E 16 / Est^{LXX} 8,12q / ZusE 5,10; 2 Makk 3,36.

⁴⁵ Vgl. z. B. Jdt 13,18; 2 Makk 3,31.

⁴⁶ Vgl. z. B. DanBelTh 27 / ZusD 2,26; Weish 14,20; 15,17; Act 17,23; 2 Thess 2,4.

⁴⁷ Siehe dazu M. Rösler: Der hebräische Mensch im griechischen Gewand. Anthropologische Akzentsetzungen in der Septuaginta, in: Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie, hg. von B. Janowski / K. Liess (HBS 59), Freiburg u.a. 2009, 89–92; 83f.

⁴⁸ Vgl. z. B. Weish 6,18; 2 Makk 4,2.17; 5,8; 7,2; Jdt 11,12.

⁴⁹ Vgl. z. B. ἀνομία in DanSusTh 5.38.57 / ZusD 1,5.38.57, ἀνομέω in Dan^{LXXTh} 3,29 / ZusD 3,5, παράνομος in Weish 3,16; DanSusTh 32 / ZusD 1,32; 1 Makk 1,11.34; 10,61; 11,21; 2 Makk 4,1 u. ö.

⁵⁰ Siehe dazu M. Witte: Begründungen der Barmherzigkeit gegenüber den Bedürftigen in jüdischen Weisheitsschriften aus hellenistisch-römischer Zeit, in: Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament (WUNT 322), hg. von M. Konradt / E. Schläpfer, Tübingen 2014, 387–411.

⁵¹ Vgl. z. B. Tob 1,3; 2,14.

Stoa, ist der Gebrauch von Begriffen für »Erkenntnis«. Die Revision übersetzt σοφία durchgehend mit »Weisheit«. Dementsprechend wäre zu überlegen, auch Begriffe wie γνῶσις (»Erkenntnis«)⁵², ἐπιστήμη (»Wissen«)⁵³, σύνεσις (»Einsicht«)⁵⁴, φρόνησις (»Verstand«)⁵⁵ jeweils mit einem stehenden Äquivalent wiederzugeben.

Die Apokryphen stammen aus einer Zeit, in der sich im antiken Judentum immer stärker die Vorstellung von einer Überwindung der Todesgrenze durchsetzt und sich differenzierte eschatologische Vorstellungen entwickeln. So kann in unterschiedlichen Metaphern und traditionsgeschichtlichen Kontexten von »Auferstehung«, »Auferweckung«, »Unsterblichkeit«, »Entrückung« oder der »Entmachtung des Todes« gesprochen werden. Insofern kommt einer religionsgeschichtlich angemessenen und konkordanten Übersetzung der entsprechenden eschatologischen Begriffe eine besondere Bedeutung zu. Dies gilt besonders für die Wiedergabe des Begriffs ᾍδης (»Hades«)⁵⁶ als dem paganen griechischen Unterweltsbegriff schlechthin, über dessen Gebrauch spätestens auf der Ebene rein griechischsprachiger und in einem paganen hellenistischen Umfeld lebender Rezipienten pagane Hades-Vorstellungen in die Septuaginta eindringen, sowie für die *termini technici* der Auferstehung ἀνίστημι (»auferstehen«)⁵⁷ und ἀνάστασις (»Auferstehung«)⁵⁸, die motivgeschichtlich nicht mit dem Begriff ἐγείρωμαι (»auferweckt werden«) und ἔγερσις (»Auferweckung«) identisch sind,⁵⁹ selbst wenn ἀνίστημι und ἐγείρωμαι im frühchristlichen Schrifttum »sinngleich« verwendet werden können.⁶⁰

Nicht speziell eschatologisch, aber gleichfalls zentral für die Soteriologie ist der Begriff σώζω (»retten«)⁶¹ und seine Derivate, besonders σωτηρία (»Rettung«)⁶² und σωτήρ (»Retter«)⁶³. Zumal bei der Wiedergabe von σωτήρ sollte

⁵² Vgl. z. B. Sir 1,19; 21,13f.; 33,8; 40,5; Weish 1,7; 2,13, 6,22; 7,17; 10,10; 14,22; 2 Makk 6,21.30.

⁵³ Vgl. z. B. SirProl 31; Sir 1,19.25; Weish 7,16; 8,4; Bar 3,20.27.37; Jdt 11,8.

⁵⁴ Vgl. z. B. Sir 1,4.19; Weish 4,11; 9,5; Bar 3,14.23.32; Jdt 8,29; 11,21.

⁵⁵ Vgl. z. B. Sir 1,4; 19,22.24; 25,9; 29,28; Weish 3,15; 4,9; 6,15; 7,7.16; 8,6f.18.21; 17,7; Bar 3,9.14.28.

⁵⁶ Die konsequente Wiedergabe mit Hades wäre daher einer Übersetzung mit »Reich des Todes«, »Totenreich«, »Unterwelt« oder »unter/zu den Toten« vorzuziehen.

⁵⁷ 2 Makk 7,9.14; 12,44.

⁵⁸ 2 Makk 7,14; 12,43.

⁵⁹ Siehe dazu C. Wolff: Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 8–16 (ThHK VII/2), Berlin ²1982, 174f.

⁶⁰ W. Bauer: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearb. Aufl., hg. von K. und B. Aland, Berlin / New York 1988, 432f. (ἐγείρω, 2c).

⁶¹ Vgl. z. B. Jdt 10,15; 1 Makk 2,44; 2 Makk 1,11; Weish 9,18; 10,4; Sir 2,11; 3,1; Dan^{LXXTh} 3,88 / ZusD 3,64.

⁶² Vgl. z. B. 1 Makk 3,6; 2 Makk 3,29.32; 7,25; Jdt 8,17; 11,3; Tob 6,18.

⁶³ Vgl. z. B. Bar 4,22; Jdt 9,11.

eine Konkordanz mit der Übersetzung von מוֹשִׁיעַ in den kanonischen Büchern des Alten Testaments⁶⁴ und mit der Wiedergabe von σωτήρ im Neuen Testament⁶⁵ angestrebt werden.

Ein weiteres Kennzeichen der Theologie der Apokryphen ist die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes und die in deren Kontext entwickelte Vorstellung der göttlichen Leidenspädagogik, die sich an den Begriffen παιδεία / παιδεύω und πειρασμός / πειράζω ablesen lässt. Um hier die entsprechenden innerbiblischen Bezüge und außerbiblischen Parallelen, gerade auch hinsichtlich des paganen Ideals der menschlichen Bildung, deutlich werden zu lassen, empfiehlt sich erneut eine konkordante Übersetzung, sei es dass παιδεία entweder mit »Erziehung« oder mit »Zucht«,⁶⁶ πειρασμός entweder mit »Anfechtung« oder mit »Versuchung« oder mit »Prüfung« übersetzt wird.⁶⁷ Auch in der Wiedergabe der unterschiedlichen Begriffe für den (göttlichen) Zorn, ὀργή und θυμός, sollte in der Übersetzung unterschieden werden, indem beispielsweise mit »Zorn« und »Grimm« übersetzt wird.

In diesen Zusammenhang einer konkordanten Wiedergabe gehört auch der Umgang mit Frömmigkeitsbegriffen, wie beispielsweise mit dem Wort δίκαιος (»gerecht / Gerechter«), dessen Bezug zu δικαιοσύνη (»Gerechtigkeit«) nicht mehr deutlich wird, wenn mit »fromm« anstelle mit »gerecht« übersetzt wird, oder mit dem Wort ἐλπίζω, dessen Bezug zu ἔλπις (»Hoffnung«) verschwimmt, wenn mit »vertrauen« anstelle von »hoffen« übersetzt wird. In besonderer Weise wäre bei den mit dem Stamm *σεβ gebildeten Wörtern darauf zu achten, dass entsprechende intertextuelle Bezüge, die sich über die Verwendung der Begriffe εὐσεβῆς, εὐσεβεία, ἀσεβέω, ἀσεβῆς, σέβομαι u. a. ergeben, in der Übersetzung sichtbar bleiben. Dementsprechend sollte in der Wiedergabe von εὐσεβεία und dem Septuaginta-Neologismus θεοσεβεία (als direkte Übersetzung von hebr. יְרֵאתָ אֱלֹהִים/אֱדָרְךָ)⁶⁸ unterschieden werden, selbst wenn sachlich keine Differenz zwischen beiden Begriffen besteht. Ebenso wäre die Festlegung eines Standardäquivalents für ἀσεβῆς (»Frevler« oder »Gottloser«)⁶⁹ und damit zusammenhängend eine differenzierte Wiedergabe von ἀμαρτωλός

⁶⁴ Vgl. Dtn 22,27; 28,29. 31; Jdc 3,9. 15; 12,3; 1 Sam 10,19; Jes 43,3. 11; 45,15. 21; 47,15; 49,26; Hos 13,4; Ps 7,11. u. a.; siehe dazu auch die Kritik von Hermann Spieckermann an der von der Revision 2017 geplanten Übersetzung von מוֹשִׁיעַ mit »Heiland« in den kanonischen Büchern des Alten Testaments in diesem Band.

⁶⁵ Vgl. Lk 1,47; 2,11; 4,42; Act 5,31; 13,23; Eph 5,23; Phil 3,20; 1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; 2 Tim 1,10; Tit 1,3f.; 2,10. 13; 3,4. 6; 2 Petr 1,1. 11; 2,20; 3,2. 18; 1 Joh 4,14; Jud 25.

⁶⁶ Dasselbe gilt natürlich auch für eine einheitliche Wiedergabe von παιδεύω, sei es entweder mit »erziehen« oder mit »züchtigen« oder mit »belehren« oder mit »unterweisen«.

⁶⁷ Entsprechend wäre dann darauf zu achten, πειράζω entweder mit »anfechten« oder mit »versuchen« oder mit »prüfen« zu übersetzen.

⁶⁸ Vgl. Gen 20,11; Hi 28,28; Sir 1,24(25); Bar 5,4; vgl. auch θεοσεβῆς (»gottesfürchtig«, Jdt 11,17; Ex^{LXX} 18,21; Hi^{LXX} 1,1.8; 2,3) im Unterschied zu εὐσεβῆς.

⁶⁹ Vgl. z. B. Weish 1,9. 16; 3,10; 4,3. 16; 5,14; 1 Makk 3,8. 15.

(»Gottloser« oder »Frevler« oder »Sünder«)⁷⁰ zu empfehlen. Und schließlich sollte σέβωμαι (»vereheren«)⁷¹ in der Übersetzung von φοβέω (»fürchten«) unterschieden werden. Als letztes Beispiel in der Rubrik zum Umgang mit Frömmigkeitsbegriffen sei auf eine differenzierte Wiedergabe von πραΰτης / πραότης (»Sanftmut«/»Demut«)⁷² im Gegenüber zu ὑπομονή (»Geduld«)⁷³ verwiesen.

Schließlich plädiere ich für eine klare Differenzierung bei der Wiedergabe der Begriffe aus dem Bereich des Kults. κιβωτός⁷⁴ ist einfach die »Lade« und nicht die »Bundeslade«, es sei denn, sie wird im Urtext entsprechend als solche bezeichnet.⁷⁵ Σκηνή (»Zelt«)⁷⁶ sollte nicht mehr mit dem alten, aber religionsgeschichtlich problematischen Lutherbegriff »Stiftshütte« übersetzt werden.⁷⁷ Dies gilt natürlich auch für entsprechende Wiedergaben von hebr. אהל מועד (»Zelt der Begegnung«)⁷⁸ und אהל (»Zelt«)⁷⁹ im kanonischen Alten Testament bzw. von σκηνή τοῦ μαρτυρίου und σκηνή im Neuen Testament.⁸⁰ Zudem läge eine differenzierte Wiedergabe der unterschiedlichen Begriffe für Tempel ναός (»Tempel«)⁸¹, οἶκος (»Haus«)⁸², ἱερόν (»Heiligtum«)⁸³ oder τέμενος (»Tempelbezirk«)⁸⁴ nahe.

3.3 Allgemeine Beobachtungen

Ich schließe mit einigen allgemeinen Beobachtungen, die sicher nicht nur die mir vorliegenden Übersetzungen der Apokryphen betreffen, sondern für die gesamte Revision von Bedeutung sind. So sind mitunter in geprägten Genitivverbindungen einschlägige Zeitbegriffe wie καιρός (»Zeit«) oder ἡμέρα (»Tag«) ausgelassen.⁸⁵ Αἰών wird in präpositionalen Fügungen ganz unterschiedlich übersetzt.⁸⁶ Gelegentlich behält die Revision die zielsprachlich über-

⁷⁰ Vgl. Sir 2,12; 1 Makk 2,44; Tob 4,17.

⁷¹ Vgl. 2 Makk 1,3; Dan^{LXXVTh} 3,33.90 / ZusD 3,9.66; DanBelTh / ZusD 2,3ff.23.27; Weish 15,6.18.

⁷² Vgl. Sir 1,27; 3,17.

⁷³ Vgl. Sir 2,14.

⁷⁴ Vgl. 2 Makk 2,4f.

⁷⁵ Vgl. Jos 3,11; 1 Sam 5,4.

⁷⁶ Vgl. 2 Makk 2,4.

⁷⁷ Siehe dazu knapp T. Pola: Art. Stiftshütte, in: RGG⁴ VII (2004), 1735.

⁷⁸ Vgl. Ex 27,21.

⁷⁹ Vgl. Ex 33,8.

⁸⁰ Vgl. Act 7,44; Hebr 8,2.

⁸¹ Vgl. z. B. DanBelTh 14 / ZusD 2,13; Tob 1,4; Jdt 4,2.11; 5,18; 1 Makk 1,22; 2 Makk 4,14.

⁸² Vgl. z. B. DanBelTh 10 / ZusD 2,9; Tob 1,4; Jdt 9,1.13.

⁸³ Vgl. z. B. DanBelTh 22 / ZusD 2,21.

⁸⁴ Vgl. z. B. 1 Makk 1,47; 5,43f.; 2 Makk 1,15; 10,2; 11,3.

⁸⁵ Vgl. z. B. Sir 2,11; 1 Makk 2,53 bzw. Sir 3,5(6).

⁸⁶ Vgl. die entsprechenden Übersetzungen von εις αἰῶνας, / αἰωνίας: »ewig« (z. B. 1 Makk 2,54), ἕως τοῦ αἰῶνος: »ewig« (z. B. 1 Makk 3,7), εις τοὺς αἰῶνας: »ewiglich« (z. B. ZusD 3,32[55]).

holte Voranstellung des Genitivs (»des Teufels Neid«, Weish 2,24) bei, löst nominale Ausdrücke verbal auf und umgekehrt, umschreibt pagane *termini technici*, wodurch die spezifische Auseinandersetzung mit der religiösen und politischen Umwelt nicht deutlich wird,⁸⁷ oder ergänzt einzelne sinntragende Wörter bzw. lässt diese aus, wodurch im Urtext nicht vorhandene inner-biblische Querbezüge hergestellt bzw. vorhandene aufgelöst werden. Oft wird eine im Urtext vorliegende besondere formale Struktur einer poetischen Einheit nicht entsprechend abgebildet,⁸⁸ sodass das Zusammenspiel von Form und Inhalt eines Verses, aus dem sich ein Gesamtverständnis erschließen lässt, nicht schon in der Übersetzung sichtbar wird. Vier Beispiele mögen abschließend zeigen, wie ein im Urtext vorliegender Chiasmus auch in der Übersetzung deutlich werden könnte:

Wurde nicht **Abraham** in der Versuchung als treu befunden
und wurde es nicht angerechnet ihm zur Gerechtigkeit? (1 Makk 2,52)

Meine Kinder, seid tapfer und stark im Gesetz,
denn in ihm werdet ihr verherrlicht werden. (1 Makk 2,64)

Denn Weisheit und Erziehung ist die Furcht des Herrn
und sein Wohlgefallen sind Glaube und Demut/Sanftmut. (Sir 1,27)

Die Gerechten aber werden in Ewigkeit leben,
und im/beim Herrn ist ihr Lohn,
und die Sorge um sie liegt beim Höchsten. (Weish 5,15)

4. Zusammenfassung

Die Integration der Apokryphen in die Revision der Lutherbibel ist aus literatur-, religions- und frömmigkeitsgeschichtlichen Gründen, aber auch aufgrund ökumenischer Erwägungen höchst willkommen. Die geplante Anordnung der Apokryphen »zwischen den Testamenten« spiegelt zwar deren besondere Bedeutung für den Transfer zentraler israelitisch-jüdischer Vorstellungen über das frühjüdische Schrifttum in die neutestamentlichen Schriften. Sie ist aber aus entstehungs- und gattungsgeschichtlichen Gründen problematisch und könnte

⁸⁷ So, wenn beispielsweise der im paganen Bereich einschlägige Titel für Götter, Herrscher, Könige, Staatsmänner, Philosophen, Erfinder und Ärzte εὐεργήτης (»Wohltäter«, 2 Makk 4,2; vgl. Est E 2,13 / Est^{LXX} 8,12c.n / ZusE 5,2,9; Philo, Decal. 166; Lk 22,25) einfach mit »er, der alles Gute tat« übersetzt wird; entsprechendes ist bei den Begriffen εὐεργεσία (vgl. z.B. 2 Makk 6,13; 9,26; Weish 16,11,24) und εὐεργετέω (vgl. z.B. 2 Makk 10,38; Weish 16,2) zu bedenken; siehe dazu G. Bertram, Art. εὐεργετέω κτλ., in: ThWNT II (1957), 651–653; H.-J. Gehrke, Art. Euergetismus, in: DNP 4 (1998), 228–230.

⁸⁸ Dieses Phänomen lässt sich vor allem bei der Auflösung von chiastisch angelegten Versen zugunsten einer parallelen Konstruktion zeigen.

entsprechend in einem Vorwort zu den Apokryphen behandelt werden. Rezeptionsgeschichtlich bedeutsame Textüberschüsse, die einzelne Apokryphen in anderen, gleichfalls kanonisch gewordenen Versionen gegenüber der griechischen Textgrundlage, auf der die Revision basiert, aufweisen, könnten in einem Anhang der Übersetzung beigegeben werden. So spiegeln gerade die Apokryphen besonders deutlich den Kanonspluralismus im Christentum.⁸⁹ Um die zahlreichen innerbiblischen Bezüge und die Parallelen zu paganen Texten aus der hellenistischen Umwelt, mit denen sich die Apokryphen in einem Diskurs befinden, schon auf der Ebene der Übersetzung sichtbar werden zu lassen, wäre eine möglichst konkordante Übersetzung der Gottesbezeichnungen sowie wichtiger politischer und religiöser Begriffe sinnvoll. Dabei gilt der eingangs zitierte Vorbehalt des Enkels Jesus Sirachs unter veränderten Bedingungen natürlich auch für die Übertragung aus dem Griechischen ins Deutsche und für die stetig nötige Revision des Deutschen in der Lutherbibel von ihren Anfängen bis heute.

⁸⁹ Vgl. dazu exemplarisch M. Gilbert: *L'Éclésiastique: Quel texte? Quelle autorité?*, in: *RB* 94 (1987), 233–250; F. Böhmisch: *Die Textformen des Sirachbuches und ihre Zielgruppen*, in: *PzB* 6 (1997), 87–122; M. Witte: *Ist auch Hiob unter den Propheten? Sir 49,9 als Testfall für die Auslegung des Buches Jesus Sirach*, in: *KUSATU* 8/9 (2008), 163–194.